ثقافت
لاہور

جنوری ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ شمارہ ۱

سالانہ ۸ روپے — فی پرچہ ۱۲ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ — لاہور

اپنے گھر واپس آئے تو دیکھا کہ رقم پہلے سے رکھی موجود ہے۔ جب دوسرا دن آیا تو جعفر رشید کے پاس گیا اور سارا قصہ کہہ سنایا اور یہ بھی بتایا کہ فرزند عبدالملک کو مصر کا گورنر بنا دیا ہے اور اس کا نکاح فلاں بیٹی سے کر دیا ہے۔" رشید کو بھی اس سے خوشی ہوئی اور اس نے دونوں باتوں کی منظوری دے دی۔ جعفر نے رشید کے پاس سے واپس آتے ہی مصر کے لیے پروانہ لکھ دیا۔ پھر قاضیوں اور گواہوں کو بلوا کر نکاح بھی پڑھوا دیا۔

ایک دلچسپ حکایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ جعفر بن یحییٰ اور سابق گورنر مصر کے درمیان چشمک بلکہ عداوت تھی۔ اور دونوں ایک دوسرے سے بے تعلق سے رہتے تھے۔ ایک شخص نے اسی گورنر مصر کے نام جعفر بن یحییٰ کی طرف سے ایک جعلی خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا کہ: حامل رقعہ ہذا میرا خاص آدمی ہے۔ یہ دیار مصر کی سیر و تفریح کے لیے جا رہا ہے۔ میں چاہتا ہوں آپ اس پر نظر کرم رکھیں۔" یہ مضمون زور دار الفاظ میں لکھا اور مصر روانہ ہو گیا۔ وہاں پہنچ کر یہ خط والی مصر کے حوالے کر دیا۔ والیے مصر کو خط پڑھ کر تعجب بھی ہوا اور خوشی بھی۔ مگر خط کے اصلی ہونے میں اسے شک گزرا۔ اس لیے اس نے نامہ بر کو بڑے اعزاز کے ساتھ ایک اچھے گھر میں ٹھہرایا اور آرام کا ہر سامان مہیا کر دیا۔ پھر اس سے خط لے کر اپنے ایک وکیل کے پاس بغداد میں بھیجا اور کہلا بھیجا کہ: وزیر (جعفر) کا ایک آدمی یہ خط لے کر آیا ہے مجھے اس کے جعلی ہونے کا شبہ ہے۔ تم تحقیق کر کے بتاؤ کہ آیا یہ خط واقعی وزیر کا ہے یا نہیں؟" والیے مصر نے اپنے خط کے ساتھ وزیر کا خط بھی اپنے بغدادی ایجنٹ کے پاس بھیج دیا۔ یہ ایجنٹ وزیر (جعفر) کے پاس گیا۔ اور واقعہ بیان کر کے خط دکھایا۔ وزیر کا وکیل خط لے کر وزیر کے پاس گیا اور صورت واقعہ بیان کر دی۔ جعفر نے خط کا مضمون پڑھ کر اس کے جعلی ہونے کو بھانپ لیا۔ اس وقت اس کے پاس بہت سے ہم نشین اور نائبین بھی بیٹھے ہوئے تھے۔ جعفر نے ان کی طرف خط کو پھینکتے ہوئے پوچھا کہ: کیا یہ میرا خط ہو سکتا ہے؟ غور کرنے کے بعد سب نے اس کے اصلی ہونے سے انکار کر دیا، اور برملا کہہ دیا کہ یہ جعلی ہے۔ یہاں اس نے سبھوں کو صورت حال سے آگاہ کر دیا۔ اور ادھر جعلی خط تیار کرنے والا مصر میں والیٔ مصر کے پاس تھا۔ اور والیٔ مصر جواب کا منتظر بیٹھا تھا۔ اور حقیقت معلوم کرنے کے لیے بے تاب تھا۔ جعفر نے اپنے ہم نشینوں سے پوچھا کہ: تمہاری کیا رائے ہے اور اس معاملے میں ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔" کسی نے کہا کہ: ایسے شخص کو

ترتیب

طابع و ناشر
پروفیسر ایم ایم شریف

مطبوعہ
استقلال پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور

قتل کر دینا چاہیے تاکہ اس قسم کا فتنہ ہی ختم ہو جائے اور آئندہ کوئی شخص اس قسم کی حرکت کرنے کی جرأت بھی نہ کر سکے۔" ایک دوسرا بولا: اس جعلساز نے اپنے جس ہاتھ سے یہ خط لکھا ہے اسے کاٹ دینا چاہیے۔" ایک تیسرا بولا: اسے بُری طرح مار مار کر اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہیے۔" حاضرین میں جس نے سب سے بہتر جواب دیا وہ یہ تھا کہ: اس کو تنی سزا کافی ہے کہ اسے محرومی و نامرادی حاصل ہو جائے یعنی والیٔ مصر کو صحیح صورتِ حال سے آگاہ کر دیا جائے تاکہ وہ بھی اسے محروم کر دے۔ بس اس کے لیے یہی سزا کافی ہے کہ وہ بغداد سے مصر جائے اور وہاں سے نامراد واپس آ جائے۔" جب سب اپنی اپنی کہہ چکے تو جعفر نے کہا: سبحان اللہ! کیا تم میں کوئی صاحبِ فہم آدمی نہیں ہے؟ تم جانتے ہو کہ میرے اور والیٔ مصر کے درمیان عداوت و بے تعلقی ہے اور صلح کا دروازہ کھولنے سے ہم دونوں کو جو چیز روک رہی ہے وہ محض نفسانیت کا پاس ہے۔ اب اللہ نے ہم دونوں کے لیے ایک ایسے آدمی کو پیدا کر دیا ہے جس نے دونوں کے درمیان مصالحت اور مراسلت کا دروازہ کھول دیا ہے اور ہماری باہمی عداوتوں کو زائل کر دیا ہے۔ بھلا بتاؤ ایسے شخص کے ساتھ وہ بدسلوکیاں کیسے کی جا سکتی ہیں جن کا تم لوگوں نے ابھی ذکر کیا ہے؟ اس کے بعد جعفر نے قلم اٹھایا اور اسی خط کی پشت پر والیٔ مصر کو جواب دیا کہ:

سبحان اللہ! آپ کو میرے خط میں شک کیسے پیدا ہوا؟ یہ میرے ہاتھ کا خط ہے اور یہ آدمی میرا عزیز ترین دوست ہے۔ میری خواہش ہے کہ آپ اس کے ساتھ بہترین سلوک کریں اور اسے میرے پاس جلد واپس کر دیں۔ میں اس کے لیے بے چین ہوں اور اس کی واپسی کی مجھے ضرورت بھی ہے۔" جب یہ جواب مصر پہنچا تو والیٔ مصر خوشی سے اچھل پڑا۔ اس شخص کے ساتھ بہترین سلوک کیا اور اسے بڑی رقم اور اعلیٰ تحفے دیے۔ اس کے بعد یہ شخص پوری خوش حالی کے ساتھ بغداد واپس آ گیا۔ جعفر کے دربار میں حاضر ہوا۔ سلام کیا اور فرش کو چوم کر رونے لگا۔ جعفر نے پوچھا کہ: تم کون ہو بھائی؟" اس نے کہا کہ: آقائے من! میں آپ کا پروردہ غلام ہوں۔ جعل ساز، جھوٹا اور بے جا جرأت کرنے والا ہوں۔" جعفر نے اسے پہچان لیا اور بڑی بشاشت کے ساتھ اسے اپنے سامنے بٹھا کر خیریت پوچھی۔ پھر دریافت کیا کہ: تمہیں وہاں سے کیا کچھ ملا؟ اس نے کہا: ایک لاکھ دینار۔" جعفر نے کہا: یہ تو بہت کم ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ اسے دوگنا کر دیں۔" پھر اسے ایک

محمد حنیف ندوی

تاثرات

(۲)

مسئلہ اصلاح نصاب

بالکل یہی صورتِ حال تعلیمِ حدیث کے سلسلہ میں رونما ہے۔ طلبہ محدثین کے بعض اختلافی مقامات کا مطالعہ تو خوب محنت اور کاوش سے کرتے ہیں مگر یہ نہیں جان پاتے کہ حکمتِ پیغمبر کیا ہے آنحضرتؐ نے اخلاق و آداب کی شائستگی کے بارے میں کیا ارشاد فرمایا ہے اور کن بلند معنوں کو پیش کیا ہے اجتماعی اہمیت کی احادیث کون کون ہیں اور ایسی احادیث کہاں کہاں اور کس مقدار میں پائی جاتی ہیں جن سے کردار کی تعمیر کا خواب پورا ہو سکتا ہے۔ اسی طرح متعلقاتِ حدیث کے بارے میں آج جو مسئلہ شدید اہمیت کا حامل ہے اور جس سے ہمارے طلبا اور اساتذہ صد درجہ کی بیگانگی برت رہے ہیں وہ یہ ہے کہ تشریعِ دین میں حدیث کا درجہ کیا ہے۔ کیا یہ محض اشاعتِ اسلام کی دینی تاریخ سے تعبیر ہے یا اس کی حیثیت بجائے خود اساسِ دین اور جزو دین کی ہے۔ اس کی تدوین کب ہوئی اور ہمارے آئمہ فقہ نے اسے کس نقطۂ نگاہ سے دیکھا اور کس حد تک تشکیلِ فقہ میں ان پر اعتماد کیا ہے۔ طلبہ کو ان سب امور کا تفصیلی علم ہونا چاہیے اور اساتذہ کو بتانا چاہیے کہ احادیث کے بارے میں نقطۂ نظر کا انحراف کب اور کیوں معرضِ ظہور میں آیا، اور کس طرح اس نے آہستہ آہستہ ایک مستقل مدرسۂ فکر کی صورت اختیار کی۔ اساتذہ کو اس حقیقت کا جائزہ بھی تفصیل سے کرانا چاہیے کہ نقدِ حدیث کے جن نئے پیمانوں کو مستشرقین نے پیش کیا ہے فنی لحاظ سے ان کو ہم کس حد تک قبول کر سکتے ہیں اور کس حد تک قبول کرنا ہمارے لئے مفید یا مضر ہو سکتا ہے۔

ہمارے خیال میں حدیث کی تعلیم کو کئی مرحلوں میں تقسیم کر دینا چاہیے۔ پہلے مرحلہ میں اس کے ضروری متعلقات پر [illegible] مثلاً بتانا چاہیے کہ اس کی حجیت و استناد کے کیا دلائل ہیں۔ صحابہ [illegible]

عرصے تک اپنے ساتھ رکھا اور اس نے اتنا ہی دوسرے موقعے پر بھی حاصل کیا۔

برمکیوں کا اقتدار ہمیشہ اونچے سے اونچا اور زیادہ سے زیادہ ہوتا رہا۔ آخر دنیا سے ان سے آنکھیں پھیر لیں۔

برمکیوں کے زوال کی نشانی

شاہی طبیب بختیشوع کا بیان ہے کہ: ایک دن میں رشید کے پاس گیا۔ اس وقت وہ مدینۃ السلام میں اپنے قصرِ خلد میں بیٹھا تھا۔ برامکہ اس کے سامنے دوسری جانب آباد تھے۔ دونوں کے درمیان دجلہ کی پہنائی حائل تھی۔ رشید نے یحیٰ بن خالد کے دروازے پر گھوڑوں کی آمد و رفت اور لوگوں کا ہجوم دیکھا تو کہنے لگا: یحیٰ کو اللہ جزائے خیر دے جو تمام امورِ مملکت میں منہمک ہے اور مجھے پریشانی سے بچا کر میرے اوقات کو خوش باشی کے لیے چھوڑ دیا ہے۔" اس کے بعد میں (بختیشوع) ایک دن رشید کے پاس گیا تو رشید کے خیالات برمکیوں کے بارے میں بدلنے لگے تھے۔ اس دن بھی اس نے گھوڑوں اور سواروں کو اسی طرح دیکھا جس طرح پہلے دیکھا تھا۔ اس وقت رشید نے کہا: سارے معاملات پر تو میری بجائے یحیٰ کا قبضہ ہوگیا۔ گویا خلافت حقیقت میں وہ کر رہا ہے اور میں محض نام کا خلیفہ رہ گیا ہوں۔" بس اسی وقت میں (بختیشوع) سمجھ گیا کہ برامکہ کی شامت آنے والی ہے۔ اس کے بعد ہی اس نے ان کو نکال باہر کیا۔

زوالِ برامکہ کا سبب اور اس کی تفصیلات

سیر و تاریخ والوں کا زوالِ برامکہ کے اسباب میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ رشید کو نہ اپنی بہن عباسہ کے بغیر چین آتا تھا نہ جعفر بن یحیٰ کے بغیر۔ اس لیے رشید نے کہا کہ: میں تمہارا عباسہ سے نکاح کر دیتا ہوں تاکہ تمہارے لیے اس کا دیکھنا جائز ہو جائے مگر اس سے جنسی تعلق نہ قائم کرو۔" یہ دونوں جوان تھے اور جب یک جا ہوتے تو رشید وہاں سے ان دونوں کو تنہائی میں چھوڑ کر اٹھ جاتا۔ آخر ایک دن جعفر نے عباسہ سے جنسی تعلق قائم کر ہی لیا۔ عباسہ حاملہ ہوگئی۔ اس نے اس طرح دو بچے جنے مگر انہیں پوشیدہ رکھا۔ آخر رشید کو علم ہوگیا۔ گویا یہ سبب ہوا برامکہ کی بربادی کا۔

بربادی کا ایک دوسرا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ رشید نے جعفر کو مجبور کیا کہ خاندان ابی طالب کے

کے زمانے میں اس کی تعلیم و تدریس کا کیا عالم رہا ہے یعنی حضرت علیؓ زید بن ثابتؓ ابودرداءؓ ابوہریرہؓ عبداللہ بن عباس اور عبداللہ ابن عمرؓ وغیرہم کی مساعی اشاعتِ سنت نے کن کن جلیل القدر تلامذہ کو پیدا کیا اور پھر تابعین اور تبع تابعین کے مدارس نے کن کن محدثین کرام کو جنم دیا۔ اس طرح گویا نشر و اشاعت حدیث کی تمام تاریخی کڑیوں سے طلبہ کو پوری طرح آگاہ رہنا چاہیئے۔

اس مرحلہ میں یہ بتانا چاہیئے کہ ائمہ حدیث کے حالات کیا ہیں، ان کا پایۂ علمی اور ان کا زہد و اتقا کس درجے کا ہے اور انہوں نے جمع و تدوین کے سلسلہ میں کن کن صعوبتوں کو برداشت کیا ہے اور کس احتیاط و سلیقے سے گلشنِ سنت کی آبیاری کی ہے۔ اسی ضمن میں طلبہ کو بتانا چاہیئے کہ محدثین نے احادیث کی چھان بین میں کن اصول و شرائط کو ملحوظ رکھا ہے اور کس حد تک مزید تحقیق و تفحص کے دروازوں کو کھلا رہنے دیا ہے۔

دوسرے مرحلے میں اخلاقی و اجتماعی اہمیت کی احادیث کی طرف طلبہ کی توجہ کو خصوصیت سے مائل کرنا چاہیئے اور موجودہ ذوق اور رجحانات کی روشنی میں ان کی تشریح کرنا چاہیئے۔ فقہی اہمیت کی احادیث کو اس انداز سے پڑھانا چاہیئے کہ یہ فقہ کا اصل ماخذ ہیں لہذا قیاس و رائے کی تمام ترو سعتوں کو ان کے تابع رہنا چاہیئے۔ تعلیم احادیث کے سلسلہ میں اہم اور نہایت درجہ لائق اعتنا چیز یہ ہے کہ طلبہ میں سنت سے محبت پیدا کی جائے اور اس انداز سے اس فن کے تدریسی مرحلے طے ہوں کہ جس سے عشقِ پیغمبرؐ کے اسباب کو براہ راست بیدار کرنے میں مدد ملے۔

تیسرے مرحلے میں شروح احادیث کے اہم مقامات کے مطالعہ کی طرف طلبہ کو توجہ دلانا چاہیئے۔ اور فتح الباری و عینی کی معرکہ آرا بحثوں سے روشناس کرانا چاہیئے اور اگر ہو سکے تو ترمذی اور موطا کی شرحوں کو بھی مد نظر رکھا جائے۔

فقہ کی تعلیم ہمارے مدارس میں جس طریق سے ہوتی ہے وہ بھی قطعی اطمینان بخش نہیں۔ اس سے طلبہ میں صحیح فقہی صلاحیتیں نہیں ابھر پاتیں ہماری رائے میں اس میں دو طرح کی اصلاحات ہونی چاہئیں۔ ایک تو صرف قدما کی کتابوں کو نصاب میں رکھنا چاہیئے۔ دوسرے تقابلی مطالعے کو اختیار کرنا چاہیئے۔ قدما کی کتابیں پڑھانے سے طلبہ میں وسعتِ نظر اور گہرائی پیدا ہوگی اور یہ معلوم ہوگا کہ انہوں نے استنباطِ مسائل میں کن بنیادوں اور پیمانوں سے کام لیا ہے۔ تقابلی مطالعہ سے تعصب، تنگ نظری اور تقلید جامد کے بادل چھٹیں گے اور طلبہ کے ذہن پر حقیقت

فلاں شخص کو قتل کرادو۔ جعفر نے مناسب نہ سمجھا اور اس طالبی کو رہا کر دیا۔ جعفر کی شکایت رشید تک پہنچائی گئی۔ رشید نے اس سے پوچھا کہ: اس طالبی کا کیا ہوا؟ جعفر نے کہا: وہ قید میں ہے۔ رشید نے کہا: میری جان کی قسم؟ "جعفر سمجھ گیا اور بولا: نہیں آپ کی جان کی قسم۔ میں نے تو اسے چھوڑ دیا ہے کیونکہ مجھے علم تھا کہ اس میں کوئی برائی نہیں ہے۔" رشید بولا: خیر تم نے جو کچھ کیا ٹھیک کیا۔" لیکن جعفر وہاں سے اٹھ کر چلا گیا تو رشید نے کہا: اگر میں تجھے (جعفر کو) قتل نہ کردوں تو خدا مجھے ہلاک کرے۔" اس کے بعد اس نے برمکیوں کا خاتمہ کر دیا۔

ایک قول یہ ہے کہ فضل بن ربیع جیسے دشمنوں نے مسلسل برمکیوں کی شکایتوں سے رشید کے کان بھرنے شروع کر دیے۔ وہ ذکر کرتے کہ پورے ملک پر انہی کا قبضہ ہے۔ یہ ٹیکسوں کا سارا مال خود جمع کر لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ آخر رشید کے دل میں غیظ و غضب بھر گیا اور اس نے ان سب کا خاتمہ کر دیا۔

ایک روایت یہ ہے کہ یحییٰ بن خالد کے دونوں فرزندوں جعفر اور فضل سے کچھ ایسی گستاخانہ بے تکلفی ہو گئی جسے شاہانہ طبائع برداشت نہیں کر سکتیں۔ لہٰذا ان سب کو خاک میں ملا دیا۔

ایک قول یہ ہے کہ لوگوں نے یحییٰ بن خالد کو خانہ کعبہ کا طواف کرتے دیکھا۔ اس وقت وہ یہ دعا کر رہا تھا: اے اللہ! اگر تیری رضا اسی میں ہے کہ مجھے اپنی نعمتیں اور میرے بیوی بچے اور دولت سب کچھ چھین لے تو یہ بھی کر دے لیکن میرے فرزند فضل کو نہ لے۔ اس کے بعد یحییٰ واپس ہوا لیکن ذرا دور جا کر پھر لوٹا اور یوں دعا کی کہ: مجھ جیسے کی یہ غلطی ہے کہ میں تجھے کسی کو مستثنیٰ کرنے کا پابند کروں۔ خداوندا! فضل بھی!" اس کے کچھ ہی دنوں بعد رشید نے ان سب کو خاک میں ملا دیا۔

جعفر بن یحییٰ کا قتل اور اس کے خاندان کی اسیری

رشید حج کر کے جب لوٹا تو حیرہ سے انبار کی طرف کشتی پر گیا۔ وہاں کبھی شراب و کباب میں مست ہوتا اور کبھی لہو و لعب میں۔ اس کے پاس تحفے اور ہدیے آ رہے تھے۔ شاہی طبیب بختیشوع بھی پاس بیٹھا تھا اور ابو زکار نابینا گا رہا تھا۔ جب شام ہو گئی تو رشید نے اپنے خادم "مسرور" کو جو جعفر بن یحییٰ کا سخت دشمن تھا بلایا اور کہا کہ: جاؤ اور جا کر جعفر کا سر لے آؤ اور مجھ سے اس بارے میں کوئی حیل و حجت نہ کرو۔" مسرور بلا اجازت

ادہ تابانی کے ساتھ جلوہ آرا ہو سکے گی ۔

فنون کے پھیلے ہوئے دامن کو سمیٹنے کی سخت ضرورت ہے صرف و نحو میں مثلاً جو تنوع ہے اسے بالکل ختم یا چاہیئے۔ صرف ایک ایک کتاب اور وہ بھی اردو میں پڑھانا کافی ہے پڑھانے کا طریق یہ ہونا چاہیئے کہ طلباء بغیر اس کے کہ اعراب و تعلیل کو ہفتوں طے کیا جائے براہ راست ادبی ذوق پیدا کیا جائے۔ ایک ایک کتاب کی سفارش ہم اس بنا پر کر رہے ہیں کہ اس سے طلبہ فن کی ان ضروری باتوں سے واقف ہو جائیں گے جو ہمارے دینی لٹریچر میں عام طور پر استعمال ہوتے ہیں ورنہ جہاں تک عربیت کا تعلق ہے اس کا صاف ستھرا مذاق قطعی صرف و نحو کی ان مروجہ کتابوں کا رہین منت نہیں ۔

ادبیاتِ عربی کی تعلیم کے سلسلہ میں یہ اصول مدنظر رہنا چاہیئے کہ بجائے کتابوں کے زیادہ تر توجہ ایسے ماحول کی تخلیق کی طرف منعطف رہنا چاہیئے جو زبان کے بارے میں صحیح معنوں میں ممد و معاون ثابت ہو سکے۔

معقولات کو ہمارے مدارس میں جس انداز سے پڑھایا جاتا ہے وہ اور بھی نامعقول ہے۔ اس سے نہ تو طلبہ فلسفے کا صحیح ذوق ہی ابھرتا ہے اور نہ ذہن میں روشنی اور جلا ہی پیدا ہوتی ہے۔ مزید برآں انھیں یہ بھی معلوم ہوتا کہ جس فلسفہ کی ہم تعلیم حاصل کر رہے ہیں اس کا مرتب نقشہ کیا ہے یونانیوں نے ہمیں کیا دیا اور ہم نے ں میں کیا کیا اضافے کئے یعنی اس میں ارسطو کا حصہ کتنا ہے اور فارابی ابن سینا اور ابن رشد نے جو موشگافیاں کیں ن کی تفصیلات کیا ہیں۔

اس سے بڑھ کر ستم ظریفی یہ ہے کہ معقولات کے پورے دفتر کو جو کہیں کہیں بے معنی اور قابلِ اعتراض بھی ہے بغیر کسی تنقید کے پڑھایا جاتا ہے حالانکہ ہمارے ہاں اس پر سخت لے دے ہوئی ہے۔ سہروردی، ابن تیمیہ الی اور ابنِ حزم کی دقیقہ سنجیاں کسے معلوم نہیں۔ انھوں نے کس انداز سے یونانی قلعوں پر حملے کئے ہیں اور کس نے ان کی ضعیفوں کی نشان دہی کی ہے، یہ چیزیں اہل علم کے حلقوں میں جانی بوجھی ہیں مگر ہمارے نصاب لیم میں تنقید کے ان شاہکاروں کا کہیں بھی ذکر نہیں۔ ظاہر ہے جب تک معقولات کو ایک خاص ترتیب کے اتھ پڑھایا نہیں جائے گا اور طلبہ کو یہ نہیں بتایا جائے گا کہ فلسفہ و فکر کی ان تحریروں میں کہاں کہاں جھول ہے ں وقت تک ان میں فکر و اندیشہ کی غیر معمولی صلاحیتیں بیدار نہیں ہو سکتیں اور قطعی ترقی نہیں کی جا سکتی کہ آئندہ

چل کر یہ حضرات نئی نئی راہوں اور منزلوں سے آشنا ہو سکیں گے۔

قدیم فلسفہ پر مشتمل موجودہ عربی کتابیں اس غرض کو پورا کرنے سے قاصر ہیں۔ ان میں بنیادی طور پر تین نقص ایسے ہیں جن کی تلافی ہونا چاہیئے۔ ایک تو ان میں مختلف علوم کا تداخل ہے چنانچہ منطق میں فلسفہ کی آمیزش ہے اور فلسفہ کے ڈانڈے طبیعات سے جا ملتے ہیں حالانکہ طبیعات علم کی ایک الگ شاخ ہے۔ دوسرا نقص یہ ہے کہ ان کتابوں میں علوم و فنون کے تاریخی ارتقا اور پس منظر کا پتہ نہیں چلتا۔ تیسرا عیب جو سب سے زیادہ تکلیف دہ اور علمی تشنگی میں حارج ہے وہ ان کی لسانیاتی ساخت ہے۔

اس کا علاج ہمارے نزدیک یہ ہے کہ معقولات پر اردو میں جامع سہل اور دلچسپ کتابیں لکھوائی جائیں جن میں یہ نقائص نہ ہوں۔ اس کے دو فائدے ہوں گے۔ ایک تو ان علوم کی تعلیم آسان ہو جائے گی اور دوسرے طلبہ کے ذہن و فکر کو معقولات سے صحیح معنوں میں استفادے کا موقع ملے گا۔

آخر میں جو چیز ہمیں کہنا ہے وہ یہ ہے کہ زمانے کی تیز رفتاریوں کا ساتھ دیجئے اور اس بات کا اہتمام کیجئے کہ ہمارے علماء جہاں قدیم میں دست رس رکھتے ہوں وہاں جدید کے معاملے میں بھی ان کی معلومات تسلی بخش ہوں اور وہ اس لائق ہوں کہ اس دور کے معاشرے کا پوری جرأت کے ساتھ سامنا کر سکیں۔ انہیں انگریزی تو پڑھنا ہی چاہیئے۔ اگلا قدم یہ ہے کہ انگریزی کے ساتھ ساتھ موجودہ علوم بھی پڑھیں، موجودہ رجحانات کا مطالعہ بھی کریں اور یہ جاننے کی بھی کوشش کریں کہ فکر و عقل کے جدید پیمانوں نے مذہب و معاشرہ کے کن اصولوں کو متاثر کیا ہے۔

محمد جعفر پھلواروی

توحید و شرک

ایک مسلمان کو یہ بتانے کی ضرورت ہی نہیں کہ اسلام کا سب سے بڑا بنیادی پتھر توحید ہے۔ اسی لئے قرآن پاک میں قدم قدم پر توحید کا اثبات اور توحید کی ضد یعنی شرک کی نفی کی گئی ہے۔ امر سے، نہی سے، قصص سے، وعظ و تذکیر سے، امثال سے غرض جن جن راستوں سے توحید کا اثبات ہو سکتا ہے اور جن جن طریقوں سے شرک کی نفی ہو سکتی ہے وہ سب قرآن نے اختیار فرمائے ہیں۔

یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ وحدت سبحانی کا مطلب محض اتنا نہیں کہ اللہ کو ایک عدد مان لیا جائے۔ اگر ایسا ہوتا، تو تمام مشرکین عرب موحد قرار دیئے جاتے۔ اس لئے کہ انہوں نے کبھی نہیں کہا کہ اللہ دو یا زیادہ ہے۔ پورے لغتِ عرب میں لفظ اللّٰہ کا کوئی تثنیہ یا جمع نہیں۔ علاوہ ازیں کلمۂ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا یہ ترجمہ بھی نہیں کہ اللہ ایک عدد ہے اس کلمے کے معنی ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی اِلٰہ نہیں ہے نہ یہ کہ "اللہ ایک ہے" اس کے لئے اللّٰہ احد کے الفاظ ہیں اگرچہ اللہ کو ایک عدد ماننا بھی توحید ہی کا ایک حصہ ہے۔ لیکن محض اتنے سے اقرار سے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا اقرار نہیں ہوتا۔ زبان رسالت میں جس اقرار کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ، من قال لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ دخل الجنۃ یعنی جو لا الٰہ الا اللہ کا قائل ہوگا۔ وہ جنتی ہوگا۔ آنحضورؐ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ، من قال اللّٰہ احد دخل الجنۃ (کہ جو یہ اقرار کرے کہ اللہ ایک عدد ہے وہ جنتی ہوگا) اللّٰہ احد کے قائل تو تمام مشرکین عرب تھے۔ پھر وہ مشرک کس طرح ہوگئے؟ علاوہ صرف عدد کا ہی نہیں بلکہ مشرکین عرب تو اس کے بھی قائل تھے کہ تمام تصرفات اور قدرتوں کا مالک اللہ ہی ہے

قرآن مجید اس حقیقت کو یوں بیان فرماتا ہے:

۱۔ ولئن سالتھم من خلقھم لیقولن اللہ ... ۴۳/۸۷

اگر ان سے پوچھو کہ ان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ یہی اقرار کریں گے کہ اللہ نے کیا ہے

۲۔ ولئن سألتھم من خلق السمٰوت والارض وسخر الشمس والقمر لیقولن اللہ ... ۲۹/۶۱

اگر ان سے دریافت کرو کہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کس نے کیا۔ اور کس نے شمس و قمر کو مسخر کیا۔ تو وہ یہی جواب دیں گے کہ اللہ نے کیا ہے۔

۳۔ ولئن سألتھم من نزل من السماء ماء فاحیا بہ الارض من بعد موتھا لیقولن اللہ ۲۹/۶۳

اگر تم ان سے سوال کرو کہ کون آسمان سے پانی برسا کر زمین کو مردہ ہو چکنے کے بعد زندہ کرتا ہے۔ تو وہ یہی کہیں گے کہ اللہ کرتا ہے۔

یہ تو چند نظائر ہیں جن میں مشرکین کا یہ اقرار موجود ہے کہ خالق و رازق اللہ ہی ہے اور قرآن میں مشرکوں کا ایک لفظ کسی آیت میں نہیں کہ فلاں قدرت و اختیار اللہ کے پاس نہیں۔

ان آیات کی روشنی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ مشرکین جب اللہ کو ایک مانتے ہیں۔ اور تمام قدرتوں کا مالک بھی سمجھتے ہیں تو یہ مشرک کیوں قرار دیئے گئے۔؟ یہ سوال بڑا اہم ہے۔ اور آسانی سے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ اس سوال کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ بات یہ ہے کہ وہ لوگ اگرچہ اللہ کو واحد اور تمام قدرتوں اور تصرفات کا مالک بھی سمجھتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ انہوں نے یہ اضافہ بھی کر لیا تھا کہ اللہ کے ماتحت کچھ اور بھی چھوٹے چھوٹے خدا ہیں جن کو کم درجے کی قدرتیں حاصل ہیں۔ یہ سب اللہ سے چھوٹے اور کمتر ہیں۔ اور قدرتیں بھی کم رکھتے ہیں۔ لیکن یہ بہر حال کچھ قدرتیں رکھتے ہیں۔ اور ہماری پکار کو سنتے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے مختلف ڈیپارٹمنٹ بنا دیئے ہیں۔ اور ان خداؤں کو ان کا افسر اعلیٰ بنا دیا ہے۔ کہ ان کے پاس درخواستیں جاتی ہیں۔ اور وہ آگے اللہ کو اس طرح فارورڈ کر دیتے ہیں۔ کہ یہ فلاں منظور ہونی چاہیئے اور یہ درخواست ریجکٹ کر دینی چاہیئے — چنانچہ ان خداؤں کی عبادت کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفٰی۔ یعنی ہم ان کی عبادت محض اس لئے کرتے ہیں کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کر دیں گے۔ گویا ان کے "توسل" کے بغیر ہم بلا واسطہ اللہ تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے — بہ وضاحت

نا ہیں یعنی اگر نفع ہو یا نقصان کے۔ نفع پہنچانا ہو تو پہلے اس کو پکارے۔ کیونکہ ایک معبود حقیقی کا اثر ہی ہے۔ دوسرا اس کا
ماننا ہے۔ تیسرا مشورہ ہوتا ہے۔ اور یہ تمام عشق و محبت میں کامیاب کرا دیتا ہے۔ وعلیکم جمیعا

اور اہل قدامہ بھی دیکھئے کہ انہیں غیر اللہ کو پکارنے سے انکار نہ تھا۔ بلکہ خاص وقتوں میں یہ اللہ ہی کو پکارتے تھے۔

قرآن اس حقیقت کی یوں شہادت دیتا ہے:-

هو الذی یسیرکم فی البر والبحر حتی اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم بریح
طیبۃ وفرحوا بہا جاءتہا ریح عاصف وجاءہم الموج من کل مکان وظنوا انہم احیط
بہم دعوا اللہ مخلصین لہ الدین لئن انجیتنا من ہذہ لنکونن من الشاکرین

دوسرے مفسرین نے بھی بیان ہوا ہے

وہی اللہ ہے جو تمہیں خشکی و تری میں سیر کراتا ہے۔ یہاں تک کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو۔ اور
ان (سواروں) کو خوشگوار ہوا کے ساتھ لے کر وہ چلتی ہیں۔ اور وہ خوش ہونے لگتے ہیں تو ایک تند ہوا آتی
ہے۔ اور ہر جانب سے موجیں آنے لگتی ہیں۔ اور وہ سمجھتے ہیں کہ اب وہ گھر گئے تو پھر اللہ کو دین اخلاص
کے ساتھ پکارتے ہیں کہ اے اللہ! اگر تو ہمیں اس مصیبت سے نجات دلا دے تو ہم شکر گزار بندے بن
جائیں گے۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا! ان مشرکین پر بھی یا ایسا وقت آتا تھا جب وہ خالص اللہ کو ہی پکارتے تھے۔ یعنی اپنی عام
(نارمل) زندگی میں تو وہ باطل معبودوں کو پکارتے تھے۔ لیکن جب سب دروازے بند ہوتے نظر آتے تو عین مصیبت میں صرف
اللہ ہی سے مدد مانگتے تھے۔ آگے چلئے ذرا اپنی قوم کا بھی جائزہ لیجئے۔ ہماری قوم کے بہت سے عوام اپنی عام
زندگی میں تو خدا ہی سے امداد و اعانت طلب کرتے ہیں۔ اور ہر نماز میں حصر کے ساتھ ایاک نعبد وایاک نستعین
کی تکرار کرتے ہیں۔ لیکن جب کوئی سخت مصیبت کا وقت آتا ہے۔ تو ایاک نستعین کے الفاظ خود بخود جانے
کہاں چلے جاتے ہیں۔ کہیں یا پیر المدد کی صدا ہے اور کہیں یا فلاں شیئاً للہ کہیں المدد یا فلاں اور کہیں یا فلاں
الغوث ـــ یعنی زبان ہی ہو یا پکارنے کا اختلاف ہے اور یہاں گرداب ہوا اور میں پھنس کر غیر اللہ سے فریاد

- اسلامی مسلک بالخصوص بزرگان مشرکین ہی ہیں جیسا کہ بیسویں صدی

اس سے زیادہ دلچسپ چیز تو وہ نماز ہے جسے صلوٰۃ الاسرار یا نماز غوثیہ کہتے ہیں۔ اسے بھی مع ترکیب استعمال سن لیجئے۔

تمام مراد و مقاصد کے لئے یہ نماز نہایت مجرب ہے۔ اس کی ترکیب یہ ہے کہ بعد نماز مغرب سنتیں پڑھ کر دو رکعت نماز نفل پڑھیں، اور بہتر یہ ہے کہ ہر رکعت میں الحمد کے بعد گیارہ گیارہ بار قل ہو اللہ پڑھیں، سلام کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کریں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر گیارہ بار درود و سلام عرض کرکے یہ کہیں یا رسول اللہ ﷺ یا نبی اللہ، اغثنی و امددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات۔ پھر عراق کی طرف گیارہ قدم چلیں اور ہر قدم پر کہیں یا غوث الثقلین یا کریم الطرفین اغثنی و امددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات پھر حضور کے توسل سے جناب باری میں دعا کریں۔ علاوہ ازیں اس کے علاوہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس نماز کو حضور غوث پاک سے نقل کیا ہے ——— "اسلامی تعلیم" مولفہ علامہ سید محمود مفتی اعظم الوری صفحہ ۲۸۰

غور کرنے کے باوجود یہ ... ہنوز میری سمجھ میں نہ آسکا۔ اس عبارت پر جو شکوک وارد ہو سکتے ہیں وہ یوں ہیں۔

۱ — یہ کن لوگوں کا تجربہ ہے؟ اور کیا محض تجربے کو دین کی اساس قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور کیا غیر مسلموں کے اس تجربے کو بھی مان لینا چاہیئے کہ کالی مائی، لکشمی دیوی اور مسیح کو پکارنے سے مراد پوری ہوتی ہے؟

۲ — یہ بڑا احسان ہے کہ ایک ہی بار سہی مگر اس وظیفے میں خدا کی حمد و ثنا کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ اور گیارہ بار درود و سلام کو بھی داخل کر لیا گیا ہے۔

۳ — درود و سلام کے بعد کے الفاظ میں یا قاضی الحاجات سے کون مراد ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ حضور ہی کو مخاطب کیا جا رہا ہے۔

۴ — یہ کہتے ہوئے مدینے کی طرف رخ کرنے کی ضرورت نہیں لیکن یاد فریاد کرتے وقت عراق و بغداد شریف کی طرف رخ کر لینا اس نماز یا وظیفے کا جزو لازم ہے کیونکہ مدینے کی جانب چلنے کی بھی ضرورت نہیں مگر بغداد شریف کی طرف رخ کرنا، رخ کرکے گیارہ قدم چلنا، اور ہر قدم پر مذکورہ الفاظ فریاد ادا کرنا لازمی جزو وظیفہ ہے۔ یعنی رسول اللہ کو صرف ایک بار پکارنا کافی ہے۔ اور حضرت "غوث پاک" کو بدرجہ قبلہ نہیں۔ بلکہ رو بہ بغداد ہو کر گیارہ قدم چل کر ہر ہر قدم پر ایک ایک

بدرکارنا ضروری ہے۔

۵ ۔ پھر یہاں بھی یا قاضی الحاجات کا لفظ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد غوث پاک ہی ہیں۔ گویا وہ قاضی الحاجات ہو گئے۔ ایک تو اللہ جس کے اس خلیفے میں کہیں اس لقب سے خطاب ہی نہیں کیا گیا ہے، دوسرے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تیسرے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ؟

۶ ۔ کیا واقعی حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے لوگوں کو یہ طریقہ نماز بتایا ہوا ہے؟ کیا آپؒ کو خود کبھی ضرورت پیش آئی ہوگی تو اس وقت آپ غوث الثقلین محی الدین المعروفین کو رحمۃ اپنے آپ کو پکارتے تھے۔ یا اللہ تعالیٰ کو؟ اور یہی سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے کہ حضورؐ اللہ کو پکارتے تھے یا اپنے آپ کو؟ اور کیا حضورؐ نے بھی اپنی امت کو ایسی کوئی تعلیم دی ہے کہ مصیبت میں مجھے پکارا کرو یا میرے بعد ایک آنے والے بزرگ رشد جیلانی سے مدد مانگا کرو۔؟

۷ ۔ کیا شیخ عبدالحق محدث دہلوی یا ملا علی قاری کی نقل کردہ ہر روایت کو صرف اس لئے بلا تردد تنقید یا صاحب تحقیق سمجھ لینا چاہیے کہ یہ حضرات ہم سے زیادہ اسلام کو سمجھتے تھے۔ اور ہم سے زیادہ نیک، پڑھے لکھے اور زیادہ متقی و پرہیزگار تھے؟ کیا ہم اپنے حشر یہ عذر پیش کر کے چھٹکارا حاصل کر سکیں گے کہ ربنا انا اطعنا سادتنا وکبراءنا (ہم نے تو اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کی اطاعت کی تھی)؟ اور کیا اپنے پیش رو قابل قدر بزرگوں کی اندھی تقلید غیر مسلموں کے اس جواب سے مختلف ہے کہ وجدنا علیه آباءنا ... الفینا علیه آباءنا؟

ایک طرف قرآن کی واضح تعلیم ہے (ایاک نعبد و ایاک نستعین) پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر مشرک عمل ہے اور تعلیم بھی۔ دوسری طرف یہ وظائف ہیں جو شرک سے خالی نہیں۔ فیصلہ ہر منصف مزاج کو خود کر لینا چاہیئے۔ فیصلہ کرتے وقت یہ آیت پیشِ نظر رکھنی چاہیئے۔ واذا ذکر اللہ وحدہ اشمازت قلوب الذین لا یؤمنون بالآخرۃ، واذا ذکر الذین من دونه اذا هم یستبشرون (الزمر) یعنی جب صرف اللہ کو یاد کیا جائے تو جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے دل بھنچنے لگتے ہیں، مگر جب ان لوگوں کا ذکر ہو جو اللہ کے علاوہ ہیں تو بڑے خوش ہونے لگتے ہیں۔۔۔ اس آیت پر اس نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیئے کہ کہیں ہماری حالت انہی کے مصداق سے ملتی جلتی تو نہیں؟ عام طور پر خدا اور ذکر اللہ تو الگ رہا۔ یہاں تو یہ حال ہے کہ اگر صرف خدا سے دعا کی جائے تو پوری تسکین

نہیں ہوتی۔ اور جب مذکورہ بالا قسم کے اوراد بتائے جائیں تو ہم اسے علم سینہ بسینہ سمجھ کر خوشی خوشی سینے سے لگا لیتے ہیں
اور یقین ہو جاتا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ اب تو ضرور ہی ہماری دعا قبول ہو جائے گی کیونکہ یہ مجرب عمل ہے۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ کوئی روح، کوئی جن، کوئی فرشتہ مدد نہیں کر سکتا۔ یہ کیا ایک جانور اور ایک بے جان شے
بھی مدد کر سکتی ہے۔ سوال یہاں مدد کر سکنے کا نہیں۔ سوال صرف یہ ہے کہ ہمیں مدد کے لئے کس کو پکارنے کا حکم ہے؟
ہماری تحقیق یہ ہے کہ صرف خدا ہی کو پکارنا چاہیئے۔ اب یہ اس کی مرضی ہے کہ خواہ کسی روح کو بھیج دے، کسی جن یا فرشتے
سے مدد کرا دے، کسی جانور یا جمادات کو ذریعہ اعانت بنائے یا کوئی ایسا ذریعہ بنائے جس کا ہمیں علم بھی نہ ہو سکے۔ وہ جو بھی چاہے
اور جیسا مناسب سمجھے کرے۔ اس سے ہمیں بحث نہیں۔ یہ اس کا کام ہے اور ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اس سے صرف اس سے
مدد چاہیں۔ تجربہ کچھ بھی ہو اسے درمیان میں لانے کی ضرورت نہیں۔ ہمارے پیش نظر صرف فرمانِ الٰہی ہونا چاہیئے کہ ادعونی
استجب لکم (مجھے پکارو میں قبول کروں گا) اور ہمارے سامنے یہ تعلیم ہونی چاہیئے کہ ایاک نعبد و ایاک نستعین
(ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں یا اللہ تجھ ہی سے اعانت کی درخواست کرتے ہیں)

تجربہ تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیقؓ کی مدد ایک مکڑی نے کی۔ یعنی دہانہ غار پر جالا تان دیا
اور دشمنوں کی عقل پر پردہ پڑ گیا۔ یہ سب کچھ صحیح ہے۔ لیکن ہمیں اس کا حق نہیں۔ اور نہ اس کی اجازت دی گئی ہے کہ مکڑی سے یہ کہہ
کر مدد مانگی جائے کہ تو نے رسولؐ و صدیقؓ کی مدد کی تھی۔ اس لئے ہماری بھی مدد کر۔

اور ناقابل انکار مدد تو یہ ہے جس کا دو جگہ قرآن پاک میں یوں ذکر ہے:-

۱۔ اذ تقول للمؤ ت الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلثة الاف من
الملئکة منزلین ۝ بلیٰ ان تصبروا وتتقوا ویاتوکم من فورھم ھذا یمددکم ربکم بخمسة الاف من الملئکة
مسومین ۝ ١٢٤

یاد کرو اے رسول! جب تم مسلمانوں سے کہہ رہے تھے کیا تمہارے لئے یہ کافی نہیں کہ تمہارا رب تین ہزار
فرشتوں کو نازل کر کے تمہاری مدد کرے ہاں اگر تم صبر و تقویٰ سے کام لو۔ اور وہ دشمن اچانک تم پر حملہ آور ہوں
تو اللہ پانچ ہزار ایسے فرشتوں سے تمہاری مدد فرمائے گا جو داغ لگانے والے ہوں گے۔

۲۔ اذ تستغیثون ربکم فاستجاب لکم انی ممدکم بالف من الملئکة مردفین ۝ ٩

یاد کرو جب تم اپنے رب سے فریاد کر رہے تھے تو اس نے تمہاری فریاد سن کر جواب دیا کہ میں پے در پے ایک ہزار فرشتوں سے تمہاری مدد کروں گا۔

یعنی فرشتوں کی مدد منصوص اور قطعی اور قرآنی شہادت ہے اور جناب شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی مدد نہ نص قرآنی ہے نہ حدیث۔ صرف ایک تجربہ ہے ــــــ اس طرح کا تجربہ جس طرح ایک عیسائی کو مسیح علیہ السلام سے یا ایک ہندو کو کشن جی سے مدد مانگنے کا تجربہ ہوتا ہے ــــــ یا کسی کا کشف ہے جو بمقابلہ قرآن قطعیت قابل قبول نہیں۔ یا پھر ایک ایسی روایت ہے جو صریح اسلامی تعلیمات کے منافی ہونے کی وجہ سے قابل رد ہے۔ لوگ جب رسول کی طرف جھوٹی روایتیں منسوب کر سکتے ہیں تو حضرت شیخ جیلانیؒ کی طرف کوئی روایت بنا کر منسوب کرنے میں کیا باک ہو سکتی ہے۔ کہنا یہ ہے کہ جب فرشتوں کی مدد منصوص ہونے کے باوجود کہیں قرآن و حدیث میں یہ تعلیم نہیں دی گئی کہ فرشتوں سے مدد مانگو تو غیر منصوص اعانت کے متعلق کیا اجازت دی جا سکتی ہے کہ فلاں فلاں بزرگ سے مدد مانگو؟

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ "غیر اللہ سے مدد مانگنا یا اسے مدد کے لئے پکارنا کوئی شرک نہیں۔ شرک تو صرف عبادت میں شریک کرنے کو کہتے ہیں۔ اور مدد تو ہم روزمرہ انسانوں سے مانگتے رہتے ہیں۔ مثلاً اے فلاں! فلاں کام کر دے۔ ایک گلاس پانی پلا دے۔ میری جوتی گانٹھ دے وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ یہ شرک نہیں۔ لہٰذا اور کسی کو بھی مدد کے لئے پکارنے میں کوئی شرک نہیں" ــــــ

عام طور پر اس قسم کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ جس میں ایک بڑا مغالطہ ہے۔ مندرجہ ذیل نکات پر غور کرنے سے یہ مغالطہ دور ہو سکتا ہے۔

(۱) عبادت اور استعانت (اعانت طلب کرنا) دونوں ایک ہی سطح پر اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ استعانت عبادت ہی کا ایک لازمی جزو یا ضروری تقاضا ہے۔ اس لئے حصر کے ساتھ جہاں ایاک نعبد ہے وہیں ایاک نستعین بھی ہے۔ گویا نستعین تفسیر ہے نعبد کی۔ استعانت کے لئے جب پکارا جائے تو اسے دعا کہتے ہیں۔ اور یہ بھی عبادت ہی کی طرح اللہ کے لئے مخصوص ہے۔ سیدنا ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ واعتزلکم وما تدعون من دون اللہ . . . ۱۹/۴۸ اے قوم میں تمہیں بھی چھوڑتا ہوں اور ان ماسوی اللہ کو بھی جنہیں تم پکارتے ہو۔ اس سے اگلی آیت میں ہے۔ فلما اعتزلھم وما یعبدون من دون اللہ . . . ۱۹/۴۹ جب ابراہیمؑ نے

ان کو بھی چھوڑ یا سعادتی امری یا اللہ کو بھی پکار کر مدد اعانت کرتے تھے ۔ ۔ ۔ آپ نے صرف فرمایا! دعا کی تفسیر خود قرآن نے عبادت سے کر دی ہے کہ اگر کسی کو تم مدد کے لئے پکارتے ہو تو تم اس کی عبادت کرتے ہو۔ جو مدد کے لیے وہی معبود ہے اور جس کی عبادت کی جائے گی اسی سے دعا بھی کی جائے گی یعنی اسی کو مدد کے لئے پکارا جائے گا۔ [illegible] بت کو سجدہ کر لیا جائے۔ بت سے مدد مانگی جائے یا اسے سجدہ کیا جائے دونوں یکساں شرک ہیں۔ پس جب دعا (استعانت) اور عبادت ایک ہی سکے کے دو رخ ہیں تو اس کا رشتہ جس غیر اللہ سے جوڑا جائے گا وہ شرک ہی ہوگا عبادت خواہ کسی بت کی کی جائے یا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی، خدا کے نزدیک دونوں یکساں شرک ہیں۔ اور اس میں ذرہ برابر بھی کسی لچک کی گنجائش نہیں۔

دوسرا ضروری اور قابل غور نکتہ یہ ہے کہ استعانت (ون وے ٹریفک کی طرح) ایک طرفہ ہوتی ہے۔ اور جو دو طرفہ ہو اسے استعانت نہیں کہتے بلکہ تعاون کہتے ہیں۔ لطف کی بات یہ ہے کہ غیر اللہ سے استعانت قطعی حرام ہے۔ اور تعاون فرض ہے جو ہوتا ہی ہے غیر اللہ سے۔ شرط صرف یہ ہے کہ نیکی اور تقوے کی باتوں میں ہو۔ ارشاد خداوندی ہے کہ تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان (نیکی اور تقوے میں تعاون کرو۔ اور اثم وعدوان میں تعاون نہ کرو)

اب ان دونوں کا فرق بھی اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے۔ تعاون کے معنی ہیں ایک دوسرے کی باہمی مدد کرنا۔ یعنی زید ایک کام میں خالد کی مدد کرتا ہے اور اسی کام میں یا دوسرے کام میں خالد زید کی اعانت کرتا ہے۔ اسے کہتے ہیں تعاون۔ اس وقت امداد کے لئے پکارنے والا یہ اچھی طرح سمجھتا ہے کہ آج یہ میری مدد کا محتاج ہے اور کل میں اس کی امداد کا ضرورت مند ہوں گا۔ سارے بنی آدم اسی طرح ایک دوسرے کے محتاج ہیں آپ کے گھر کا کناس (جمعدار) آپ کی تنخواہ کا ضرورت مند ہے۔ اور آپ اس کی صفائی کے محتاج ہیں۔ اور ایک دوسرے کی محتاجی سے دونوں اچھی طرح واقف ہیں۔ یہ ہے تعاون۔ لیکن استعانت اس سے بالکل مختلف چیز ہے۔ جب ہم خدا سے استعانت کرتے تو یہ ایمان و یقین ہوتا ہے۔ کہ ہم تو اس کے قدم قدم پر محتاج ہیں۔ لیکن وہ کسی جہت سے بھی ہمارا محتاج نہیں۔ اگر آپ کسی بزرگ یا جن یا فرشتے کو مدد کے لئے پکارتے ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی یقین کرتے ہیں کہ یہ بزرگ جن ہیں مدد کے لئے بلائے گا تو بے تامل پکاریئے۔ کیونکہ یہ تعاون ہے۔ اور اگر یہ سمجھتے ہوں کہ ہم تو اس کی مدد کے محتاج ہیں اور

یہ ہماری روزانہ کی ضرورت حمد ہے۔ قرآن استعانت ہے یہ ہمارے ایاک نعبد وایاک نستعین صرف
اللہ کے لیے مخصوص ہے۔ اس غیر اللہ سے استعانت شرک ہے۔ اب یہ پکارنے والے کا کام ہے کہ وہ یہ دیکھ
لے کہ وہ جسے مدد کے لیے پکار رہا ہے اسے کیا مقام دے رہا ہے۔ آیا اپنی طرح اسے محتاج سمجھ رہا ہے یا خود کو
محتاج اور اسے بے نیاز سمجھ رہا ہے۔

ایک شبہ یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ صاحب اگر آپ کسی بادشاہ سے ملنا چاہیں تو براہ راست نہیں مل سکتے
تک رسائی حاصل کرنے کے لیے زینہ بزینہ وسیلے اختیار کرنے پڑیں گے؛ اسی طرح خدا تک رسائی حاصل کرنے
کے لیے بزرگان دین کا توسل اختیار کرنا پڑے گا۔" مگر یہ مفروضہ بھی ایک مغالطہ ہے۔ اگر بادشاہ خود آپ کے پاس
آ جائے اور کہے کہ مانگو جو کچھ مانگنا چاہتے ہو؛ تو کیا آپ اس کے دفتر والوں کو، سیکرٹری کو اور منشی کو ڈھونڈتے پھریں
گے کہ وہ آئیں تو ان کی وساطت سے درخواست پیش کی جائے؟ اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہاں تک رسائی حاصل
کرنے کے درخواست پیش کرنے کے لیے کسی ڈیپارٹمنٹل آفیسر کے وسیلے کی ضرورت ہے یا براہ راست بھی پاس سے
بات کی جا سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے وہ ہم سے دور کہیں الگ تھلگ تخت نشین ہو کر نہیں بیٹھا ہے۔ وہ ہم سے قریب ہے
بہت قریب۔ واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (اے رسول جب لوگ تم سے میرے بارے میں
دریافت کرتے ہیں تو میں قریب ہی ہوتا ہوں) وہ صرف قریب ہی نہیں بلکہ اتنا قریب ہے کہ رگ جان اتنی قریب
نہیں۔ ہم خود اپنی ذات سے اتنے قریب نہیں، جتنا وہ قریب ہے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم رگ
جاں سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) اور وہ محض ذہنی، فرضی یا شاعرانہ حیثیت سے قریب نہیں کہ ہم سے بے
تعلق اور بے توجہ ہو۔ بلکہ اس کا ارشاد ہے کہ: اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (پکارنے والا جب
مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی پکار کا جواب دیتا ہوں) وہ یہیں حکم دیتا ہے کہ:۔ ادعونی استجب لکم (تم مجھے
پکارو میں تمہیں جواب دوں گا) اس نے یہ نہیں کہا کہ تم مجھ سے ڈائرکٹ نہ مانگو، یا صاحب مجبور کر یا دو تو فلاں فلاں نیک
بندوں کے وسیلے سے پکارو ورنہ میرے پاس نہ تمہاری درخواست پہنچ سکے گی اور نہ منظور ہو سکے گی۔" اب خود
سوچئے کہ اس سے زیادہ بدنصیب کون ہو سکتا ہے۔ جس کے سامنے بادشاہ کھڑا کہہ رہا ہو کہ "اپنی درخواست
پیش کرو" اور وہ اپنی درخواست کو پیش کرنے کے لیے ادھر ادھر کے وسیلوں کو ڈھونڈتا پھرتا ہے۔ غیر اللہ صرف

اس حد تک معاملہ رہتا کہ درخواست کسی کے واسطے سے بھیج دی جائے تو پھر بھی غنیمت تھا، یہاں تو یہ حال ہے کہ سارا معاملہ ہی جاکر انہی واسطوں اور وسیلوں کو کیا جاتا ہے۔ اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ ان وسیلوں کو خدا کی طرف سے پورا اختیار حاصل ہیں کہ وہ چاہیں تو از خود ہی اس درخواست کو منظور کریں یا رد کر دیں یا اوپر منظوری کے لئے سفارش کر کے بھیج دیں

توسل کی حیثیت صرف اسی قدر ہے ایک مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کسی کو واسطہ بنا لیا جائے۔ اور وہ واسطہ بھی صحیح و درست ہو۔ خود معاشرے میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے پڑھنے کے لئے ایک استاد کو واسطہ بنایا جاتا ہے۔ متعلم خواہ کتنا ہی بلند ہو جائے خود اپنے استاد سے بھی آگے بڑھ جائے لیکن استاد بہر حال محسن ہو گا۔ اور شاگرد احسان مند ہو گا۔ تاہم استاد صرف ذریعہ و واسطہ ہو گا، مقصود نہ ہو گا، مقصود ہے پڑھنا لکھنا، اسی طرح ایک پیغمبر ہو یا کوئی صالح انسان، وہ بہر حال ایک واسطہ و ذریعہ ہے ایک تعلیم کا۔ وہ مقصود نہیں۔ مقصود صرف اللہ ہے۔ اور ان صالحین کی تعلیم ہی یہ ہے کہ مستحق عبادت معبود اور لائق دعا و استعانت مدعو و مستعان صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ پس اللہ کو چھوڑ کر یا اللہ کے ساتھ خود ان کو مدعو و مستعان بنانا تو خود انبیاء کی تعلیم کے خلاف ہے اگر جوشِ عقیدت میں خود انہی کو مستعان و مدعو بنا لیا جائے تو یہ ایک ایسی عقیدت ہو گی جو خود انہی کی تعلیم کے خلاف ہونے کی وجہ سے سراسر ضلالت ہو گی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے طبیب ایک کاغذ پر نسخہ لکھ دے۔ اور مریض جوشِ اعتقاد میں آ کر اسی کاغذ کو گھول کر پی جائے۔

یہ اوپر واضح ہو چکا ہے کہ مدعو و مستعان بنانا اور معبود بنانا ایک حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اب دیکھئے کہ اس بارے میں خود انبیاء کی تعلیم کیا ہے۔ قرآن بہت واضح لفظوں میں اس کا اعلان فرماتا ہے کہ:۔ ما کان لبشر ان یؤتیه اللہ الکتاب والحکم والنبوۃ ثم یقول للناس کونوا عبادا لی من دون اللہ ولکن کونوا ربانیین بما کنتم تعلمون الکتاب وبما کنتم تدرسون ۝ ولا یامرکم ان تتخذوا الملائکۃ والنبیین اربابا ۔۔ [illegible] کسی بشر کے لئے یہ جائز نہیں کہ اللہ اسے کتاب، قوت فیصلہ اور نبوت عطا کرے اور وہ لوگوں سے کہے کہ تم اللہ کے مقابلے میں میرے بندے بن جاؤ بلکہ اس کا پیغام یہ ہوتا ہے کہ تم ربانی (رب کے بندے) بنو جیسا کہ اس کے کہ تم کتاب کی تعلیم بھی دیتے ہو اور اسے پڑھتے بھی ہو۔ اور وہ یہ حکم بھی نہیں دے سکتا کہ تم فرشتوں کو اور نبیوں کو رب بنا لو۔۔۔۔ مطلب یہ ہے کہ تم خود جس کی تعلیم دیتے ہو اس کی بنیاد ہی یہ ہے کہ معبود کوئی نبی یا فرشتہ نہ ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ ہو۔ پس جب کوئی نبی یا فرشتہ معبود ہی نہیں ہو سکتا تو مستعان و مدعو کب معبود بننے کے لائق ہو سکتی ہیں؟

یہاں تک تو صفات غیر اللہ کو حاصل کرنے کی بحث تھی۔ یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے سوا کوئی قسم شرک موجود نہیں یہ تو صرف ایک قسم ہے۔ ورنہ شرک کی اور بہت سی قسمیں ہیں۔ شرک کئی راستوں سے آتا ہے اور قرآن پاک نے ان سب کی نشاندہی کر دی ہے۔ ان میں سے ایک کا یہاں ذکر کر دینا ضروری ہے۔

فرقہ بندی شرک کی ایک قسم فرقہ بندی ہے۔ قرآن نے اس کو یوں بیان کیا ہے: واقیموا الصلاۃ ولا تکونوا من المشرکین ۵ من الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا۔ ۔ ۔ یعنی اقامت صلوٰۃ کرو اور مشرکوں میں سے نہ بنو یعنی ان لوگوں میں سے جنہوں نے دین میں تفرقہ پیدا کر دیا اور گروہ گروہ ہو گئے ———— یہ بڑا نازک مقام ہے۔ اس لئے فرقہ بندی کی حقیقت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے۔ یہاں فوراً ذہن میں ایک سوال پیدا ہوگا کہ کیا یہ تمام حضرات جو اپنے آپ کو سنی، شیعہ، حنفی، اہل حدیث وغیرہ کہتے ہیں یا کسی اور فرقے کی طرف منسوب کرتے ہیں، مشرک ہیں؟ اگر ایسا ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ نبوت کے چند سال کے بعد سے لے کر آج تک کوئی موحد گزرا ہی نہیں۔ اور سب کے سب نعوذ باللہ مشرک ہی ہیں۔ ہم اتنی بڑی جسارت تو نہیں کر سکتے۔ اور واقعہ بھی یہ نہیں۔ بات صرف اتنی ہے۔ جتنے بھی مسلمان فرقے ہیں وہ جداگانہ مکاتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہر مکتب خیال دین اسلام ہی کی مختلف تعبیریں ہیں۔ کسی ایک سے وابستگی کوئی شرک نہیں۔ لیکن اگر وابستگی کا انداز ایسا ہو کہ نفس دین کی وابستگی پر اس فرقے یا اس مکتب فکر کی وابستگی غالب آ جائے تو اس کے مشرک ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دین کی وابستگی کمزور اور فرقہ عصبیت قوی ہو جائے گی۔ اور اس کا ظہور یوں ہوگا کہ فلاں فرقے (جس سے ہماری وابستگی ہے) کی ہر بات بے چون و چرا ماننی ضروری ہے۔ اور فلاں فرقے کی (جس سے ہم وابستہ نہیں) کوئی بات ماننے کے قابل نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں آخری سند اللہ تعالیٰ نہ رہے گا بلکہ وہ فرقہ یا اس کا سربراہ و امام آخری سند بن جائے گا۔ اور اس کے مشرک ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ فرقے کی رعایت یا دوسرے فرقے کی عداوت کا جذبہ جب حق سے قطع نظر کرنے پر مجبور کرے تو وہ شرک ہی ہوگا۔ کیونکہ حق صرف وہ شے ہے جس کی سند خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہو۔ اگر وہ خدا کسی کی بات ماننے کو کہے تو اس کی بات ماننا بھی عین حق بن جائے۔ کسی فرقے کے امام کی ہر بات بے چون و چرا مان لینے کے لئے کوئی آسمانی سند موجود نہیں ان ائمہ کو یا ان کے فقہی مسائل کو ماننا صرف اسی حد تک درست ہے جس حد تک یہ معلوم ہو کہ ان کا استنباط اور ان کی تعبیر حق سے زیادہ قریب ہے۔ اگر کسی معاملے میں دلائل و براہین کمزور یا غلط نظر آئیں تو اس کو [illegible]

نہیں بلکہ یہ مسئلہ ہمارے امام نے یوں ہی بیان کیا ہے۔ کسی امام پر پورا اعتماد صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ اس جماعت کا مخصوص ہو کر رہ سپیشلسٹ ہے اور ہماری نظروں تک ہماری بے علمی کی وجہ سے نہیں پہنچ سکی ہے اس قسم کے اعتماد میں چنداں مضائقہ نہیں کم فرصتی اور علمی بے بضاعتی کی وجہ سے ایک کثیر طبقہ کو ایسا کرنا پڑتا ہے۔ اور طبقہ عوام کے لئے یہ ایک مجبورانہ طرز تقلید ہے لیکن جب دلائل سے اس کی غلطی واضح ہو جائے تو علم و اطمینان ہو چکنے کے بعد بھی (من بعد ما جاءهم العلم) اور (من بعد ما جاءهم البینٰت) اس سے چپٹے رہنے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ فرقی عصبیت اور فرقی جانبداری و پاسداری کا جذبہ حق پرستی پر غالب آگیا ہے۔ اور یہی شرک ہے۔ ترک حق خواہ مذہبی مسائل میں ہو یا قبیلوی عصبیت میں ہو۔ سیاسی معاملات میں ہو یا باہمی تنازعات میں ہو سب ہی شرک کے دائرے میں آجاتے ہیں۔ یہ اسلئے ہے کہ یہ جاہلیت مختلف ہیں۔ اسی قسم کی فرقی عصبیت کو قرآن نے حمیتہ الجاھلیتہ (کافرانہ پاسداری) کہا ہے۔

فرقہ بندی کو ایک اور نقطہ نظر سے بھی دیکھئے۔ دراصل وحدت ربانی کا لازمی تقاضا ہے۔ وحدت انسانی۔ قرآن نے اس حقیقت کو یوں واضح فرمایا ہے کہ: وما کان الناس الا امۃ واحدۃ فاختلفوا۔۔۔ ۱۰/۱۹ تمام انسان ایک ہی امت ہیں۔ مگر لوگوں نے اختلافات پیدا کر لئے۔ اختلاف خیال بربنائے اخلاص ہو تو یہ گناہ نہیں۔ کافرانہ و مشرکانہ اختلاف وہ ہے جس کا ذکر ۲/۲۱۳ میں ہے۔ اسی وحدت انسانی کے مضمون کو بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ: وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءهم البینٰت بغیا بینھم۔ اس میں باہمی لوگوں نے جو صاحب کتاب تھے۔ بینات آچکنے کے بعد باہمی عداوت کی وجہ سے اختلاف کیا۔ مطلب یہ ہے کہ اخلاص اختلاف کا اس وقت پتہ چل جاتا ہے جب بینات آجائیں۔ اگر اختلاف میں اخلاص ہوگا تو وہ محض اس لئے اس پر کبھی اڑا نہ رہے گا کہ یہ ہماری پارٹی یا فرقے کے مطابق نہیں۔ جس میں خاندانی عصبیت، فرقی حمایت یا قبیلوی حمیت ہوگی۔ وہ کسی دلیل کو تسلیم نہیں کرسکے گا۔ اور اگر اخلاص ہوگا تو اپنے فرقی جذبہ پر آسمانی وعقلی دلیل کو ترجیح دے گا۔ کیونکہ وحدت انسانی اتنی اعلیٰ قدر ہے کہ اسے ہر شے پر مقدم رکھے گا۔ اس لئے کہ وحدت ربانی کا لازمی تقاضا ہے، وحدت انسانی لہٰذا جس طرح الوہیت کے ٹکڑے کرنا توحید کی نقیض یعنی شرک ہے اسی طرح فرقہ بندی سے انسانی وحدت کے ٹکڑے کرنا بھی شرک ہے۔ وہ وحدت ربانی کو پارہ پارہ کرتا ہے اور یہ وحدت انسانی کے ٹکڑے کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے تفریق دین کرنے اور گروہ بندیاں پیدا کرنے کو شرک قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے رسول کو مشرکین سے کیا تعلق ہو سکتا ہے جیسا کہ دوسری جگہ یوں فرمایا گیا کہ: ان الذین فرقوا

دینہم وکانوا شیعا لست منہم فی شیء ۔ جن لوگوں نے دینی تفریق پیدا کی اور گروہوں میں بٹ گئے
اے رسول! تمہارا ان سے کوئی واسطہ نہیں ۔ گویا فرقے بندی شرک بھی ہے ۔ اور کفر بھی ۔

ذرا ایک اور زاویہ نگاہ سے بھی فرقے بندی کو ملاحظہ فرمایئے ۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون سے غصہ میں بازپرس فرمائی کہ ۔ ما منعک اذ رأیتہم ضلوا الا تتبعن ۔ . . جب تم نے ان لوگوں کو گوسالہ پرستی میں گمراہ ہوتے دیکھا تو سخت گیری میں میری پیروی کرنے سے تمہیں کس چیز نے روکا ؟ اگلی آیت میں اس سوال کا جواب سیدنا ہارون علیہ السلام نے دیا ہے وہ فرقے بندوں کے لئے بصیرت و عبرت ہونا چاہیئے ۔ آپ نے فرمایا ۔ انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل . . . . مجھے یہ خطرہ تھا کہ کہیں آپ (موسیٰ) یہ الزام نہ دیں کہ تم (ہارون) نے بنی اسرائیل کے درمیان تفریق پیدا کر دی ۔ اللہ اللہ ایک پیغمبر (ہارون) دوسرے پیغمبر (موسیٰ) کی غیر حاضری میں ان کی قوم کے بچھڑے کو گوسالہ جیسے بدترین شرک کو عارضی طور پر گوارا کر لیتا ہے ۔ لیکن یہ گوارا نہیں کرتا کہ قوم میں تفریق پیدا ہو ۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ملت کا باطل پر اجماع جتنا بڑا ہے اس سے زیادہ برا ہے دین کے نام پر تفریق پیدا کرنا ۔ اول الذکر میں کم از کم اتحاد باقی رہ جائے گی ۔ لیکن ثانی الذکر نتیجہ گا خسر الدنیا و الاخرۃ ۔

اس مضمون قرآنی کے عین مطابق ہے یہ ارشاد نبوی جس میں سیدہ عائشہ کو مخاطب کرتے ہوئے حضور نے فرمایا یا عائشۃ ! ان الذین فرقوا دینہم وکانوا شیعا ہم اصحاب البدع والاھواء لیس لہم توبۃ انا منہم بریٔ وہم منی برآء ۔ (رواہ الطبرانی فی الصغیر عن عمر بن الخطاب) یعنی اے عائشہ ان الذین فرقوا دینہم وکانوا شیعا میں جن لوگوں نے دینی تفریق پیدا کی اور گروہوں میں بٹ گئے ، وہ لوگ ہیں جو اہل بدعت ہیں ۔ اور اپنی خواہشوں کے بندے ۔ ان کی توبہ بھی مقبول نہیں ۔ میں ان سے اور وہ مجھ سے بری ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ۔

اتخاذ رب

شرک کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو اعتقادی بہت عام ہے وہ ہے اتخاذ رب یعنی غیر اللہ کو رب بنا لینا ۔ اس کا مطلب سمجھنے کے لئے صرف ایک حدیث پیش کر دینا کافی ہے ۔ عدی بن حاتم نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیت تلاوت فرماتے سنا ۔ اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ

لہ [illegible] ایک مضمون ہے [illegible] ہے ۔

پھینک پھینک کر مارنا شروع کئے۔ پھر ایک دوسرے پر ڈھول پھینکنے لگے۔ اتنے میں صمیل نے یوسف سے کہا

اگر ہم نے اپنے پیچھے دشمن کے آدمیوں کو چھوڑ دیا تو یہ غفلت ہمیں گراں پڑے گی۔

یوسف نے پوچھا

وہ کون لوگ ہیں؟

صمیل نے کہا

قرطبہ کے اہل سوق!

یوسف نے اپنے غلام خالد بن یزید کو بازار قرطبہ کے لوگوں کے پاس پیامبر بنا کر بھیجا کہ وہ مدد کے لئے آئیں۔ ان لوگوں کی تحریک پر چار سو آدمی چھڑیاں اور ڈنڈے لئے ہوئے لڑنے کے لئے نکل آئے۔ چند لوگوں کے پاس تلواریں بھی تھیں۔ قصاب بھی اپنی چھریاں لیکر میدان میں آگئے۔ جنگ اور زیادہ شدت سے شروع ہوگئی۔ ظہر اور عصر کا وقت گزر گیا۔ لیکن یہ لوگ نہ صلاۃ خوف پڑھ سکے نہ صلاۃ امن۔ ان لوگوں نے اپنے ہم قوم دشمنوں کے بہت سے لوگوں کو قتل کر دیا اور گرفتار کر لیا۔ گرفتار شدگان میں ابن حریث اور ابوالخطار بھی تھے۔

ابن حریث نے جب دیکھا کہ بازار قرطبہ کے لوگ اس کے ساتھیوں کو قتل کر رہے ہیں، تو وہ چھپ گیا اور ایک چکی کے تختے کے نیچے پناہ گزین ہوگیا۔ لوگوں نے جب ابوالخطار کو بھی گرفتار کر لیا اور اسے قتل کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ مجھے کیوں مارتے ہو جب کہ وہ ابن سوداء یعنی ابن حریث موجود ہے۔

ابوالخطار کی نشاندہی پر ابن حریث بھی پکڑ لیا گیا۔ پھر ایک ساتھ دونوں قتل کر دیئے گئے۔

ابن حریث کہا کرتا تھا کہ اگر اہل شام کا خون ایک پیالے میں میرے لئے جمع

اسلام سے تعلق ہو (۲) قرآن سے یا دوسری قوی حدیث سے یا عقل سے یا عصری تقاضے سے یا انفرادی و اجتماعی مصالح سے متصادم نہ ہو (۳) وہ بحیثیت امیر یا قاضی کے ہو۔ ذاتی رائے نہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں فرمانِ رسولؐ واجب الاطاعت ہے۔ بحکم قرآن کے مطابق ہے۔ اور صرف اسی حیثیت سے مثل القرآن ہے۔ یہ تثلیث شرک نہیں۔ کیونکہ یہ ایسی ہی تثلیث ہے جیسے خود رسول ہمارے مثل ہے۔ قل انما انا بشر مثلکم (کہہ دو اے رسول کہ میں تمہاری ہی طرح کا بشر ہوں۔ ...) اگر ہم یہاں من جمیع الوجوہ رسول کو اپنے جیسا انسان کہنا کفر سمجھتے ہوں تو کلام رسول کو کلام اللہ کے مثل سمجھنا بھی شرک ہی سمجھنا چاہیئے۔

تعجب یہ ہے کہ بعض لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا بڑا بھائی اور اپنے جیسا انسان سمجھنے اور کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ لیکن جب معاملہ روایات کا آجاتا ہے تو اسے اپنے جیسا کلام بتانے کو کفر اور کلام الٰہی کے مثل بتانے کو عین توحید سمجھتے ہیں۔ میرا مسلک اس باب میں بالکل واضح ہے۔ جو فرق ہم میں اور رسول میں ہے۔ وہی ہماری بات اور رسول کی بات میں ہے۔ اسی طرح جو فرق اللہ اور اس کے رسول میں ہے وہی دونوں کے کلام میں ہے۔ رسول کو یا رسول کی احادیث کو اپنی ذات یا اپنی بات کے برابر سمجھنا کفر ہے اور خدا کی ذات یا خدا کے کلام کے برابر سمجھنا شرک ہے۔

شرک کی یہ وہ چند قسمیں ہیں۔ جن کا ذکر صراحت کے ساتھ قرآن میں آیا ہے۔ اور یہ ساری قسمیں ہمارے معاشرے میں موجود ہیں۔ شرک توحید کی نقیض ہے۔ اور توحید نہ ہو تو اسلام کہاں رہ جاتا ہے؟ ہاں یہ صحیح ہے کہ ہمارے معاشرے میں اس کے ساتھ بہت سی خدا پرستانہ توحیدیں بھی موجود ہیں۔ اسی لئے ہم صراحۃً شرک کہنا پسند نہیں کرتے۔ لیکن اس بات کے اقرار میں تامل نہ چاہیئے کہ فلاں فلاں باتیں مشرکانہ ہیں۔ یعنی یہ تقریباً ایسی ہی صورت حال ہے کہ صلوۃ و زکوۃ اور صوم و حج بھی ہے اور ساتھ ہی رشوت خواری، اسمگلنگ، چوربازاری اور ذخیرہ اندوزی وغیرہ بھی ہے۔ بس جو اشتراک ان متناقض اعمال میں ہے۔ تقریباً وہی توحید و شرک میں ہے۔ اللہ تعالٰے سے دعا کرنی چاہیئے کہ وہ ہمیں اس کیچڑ سے جلد نکال دے اور توحید خالص کی توفیق بخشے۔ آمین

۱؎ اس موضوع کی تفصیلات کے لئے ثقافت جنوری و فروری ۱۹۶۱ء میں دیکھیئے۔

بشیر احمد ڈار

تصوّف

تصوّف کی مکمل اور جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ ہر صوفی کے نزدیک تصوف کا مفہوم وہ ہے، جس پر اس نے اپنی ذاتی کوشش سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کی۔ اور جو نتائج اور فوائد اس کو حاصل ہوئے۔ اگر ان مختلف تعریفوں کو جمع کیا جائے جو دنیا کے مختلف صوفیاء نے پیش کی ہیں تو شاید ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ ایسی حالت میں یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ چند مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم ادا کرنے کی کوشش کی جائے۔ تصوف عملی طور پر وہ طریقِ حیات ہے جس کا مقصد ذاتِ خداوندی سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کرنا ہے۔ اور اس رابطے کے حصول کے لئے ہر شخص کو چند نفسیاتی تجربات سے گذرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربات اور واردات مختلف صوفیاء کا بہترین سرمایہ ہیں جن کی بنا پر انہیں حقائقِ حیات اور صفاتِ خداوندی کے وجود پر یقینِ واثق پیدا ہوتا ہے۔ ان کا علم کتابی اور بالواسطہ نہیں بلکہ ان کے اپنے نفس کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے۔ اس لئے مشاہدہ اور کشف کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن یہ تجربات اور واردات جب الفاظ اور بیان کا جامہ پہنتی ہیں تو نہ صرف صوفی بلکہ حکماء کے لئے ایک الجھن کا باعث بن جاتی ہیں کیونکہ جب ان بیانات کا گہرا مطالعہ کیا جاتا ہے تو تضاد ابھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ خدا اور انسانوں کے مابین کس قسم کا تعلق ہے؟ واحد اور کثرت کے ڈانڈے کس جگہ ملتے ہیں۔ فانی انسان لافانی ہستی کا مشاہدہ کس طرح کر سکتا ہے ---- یہ اور اس طرح کے بیشمار سوالات ہیں جو ایک حکیم اور فلسفی کے لئے مشکلات کا باعث بن جاتے ہیں۔ ایک صوفی کے تجربات اپنی جگہ پر شک و ریب سے بالا ہیں لیکن جب ان تجربات کو انسانی زبان میں ادا کیا جاتا ہے تو ان تجربات کی نوعیت اور ماہیت بالکل واضح ہونے کی بجائے مبہم ہو جاتی ہے۔

ہمچناں کہ ہر کسے در معرفت — می کند موصوف غیبی را صفت

فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح — باحثے گفتہ اورا کردہ جرح

این حقیقت دان نہ حق اند این ہمہ — نے بکلی گمرہان اند این ہمہ

جب بھی اس حقیقتِ مطلقہ کو الفاظ کا لباس پہنایا جائے گا تو اس کا کوئی نہ کوئی پہلو نظر سے غائب ہو جائے گا اور اس طرح صداقت میں کذب کی آمیزش ہو کر نزاع اور اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ انہی مشکلات سے بچنے کے لئے صوفیا نے ذاتِ خداوندی کی طرف سلبی صفات منسوب کرنی شروع کیں اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ اس ہستی مطلقہ کے لئے "نیتی" کا نام دیا جانے لگا۔ آپ نشدوں میں "نیتی نیتی" اور ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں الاحد اور عدم محض کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ صوفیانہ تجربات کو عقلی اصطلاحات میں پیش کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔

ہرچہ اندیشی پذیرائے فناست — آنچہ در اندیشہ نا ید آں خداست

لیکن تصوف محض نفسیاتی تجربات تک محدود نہیں اگرچہ ان تجربات کا درجہ اس میں بہت اہم ہے۔ تصوف کوئی تجریدی تصور یا کوئی ایسا نظام نہیں جس کا کوئی تعلق یا رشتہ مذہب سے نہ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند بنیادی تصورات صوفیا کے ہاں مشترک پائے جاتے ہیں، لیکن اس کے باوجود عیسائی تصوف، اسلامی تصوف، یہودی تصوف، ہندو تصوف ایک دوسرے سے آسانی سے متمیز کئے جا سکتے ہیں۔ جہاں کہیں تصوف کو ایک عمومی تحریک کے طور پر بیان کیا جاتا ہے اس کی وجہ صرف تصوف کی وحدت وجودی نظریے سے مماثلت ہے۔ جہاں کہیں وحدتِ وجودی نقطۂ نظر پیش کیا جاتا ہے وہیں وہ اپنے خاص مذہبی ماحول اور مذہبی اور سماجی روایات سے بالا ہو کر تصوف کی ایسی شکل سامنے لاتا ہے جس میں اختلاف کی بجائے یکسانیت اور یکتائی پائی جاتی ہے۔ اور زمان و مکان کے امتیازات کے بغیر ایک ہی طرح کی روح کارفرما نظر آتی ہے۔ اس خصوصی حالت کے علاوہ جہاں کہیں بھی تصوف نظر آئے گا، وہ اپنے مذہبی ماحول اور روایات کی بنیادوں کا عکس ہوگا۔

سوال یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہیں جن کے زیر اثر کسی مذہب اور خاص کر توحیدی مذاہب میں تصوف نمودار ہوتا ہے۔ اکثر تصوف کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر مذہب حقیقی معنوں میں تصوف پر مبنی ہے۔ اگر تصوف سے مراد خدا سے بلاواسطہ تعلق کا احساس ہے تو ہر مذہب کی بنیاد اسی احساس پر ہے۔ جہاں انسان اور خدا کے درمیان جذبۂ اتحاد اور محبت موجود نہیں، مذہب محض چند بے جان رسوم کا مجموعہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ ہم مذہب

اور تصوف میں تمیز کرتے اور کر سکتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی زندگی کے حالات بائبل اور قرآن میں تفصیل سے مذکور ہیں، اور ان کے تجربات اور خدا سے تعلق کی نوعیت اس تعریف کے مطابق تصوف کے دائرہ میں آتی ہے لیکن کوئی بھی انہیں صوفی نہیں کہتا۔ وجہ یہ ہے کہ صحیح مذہب انسان کے تمام داعیات کی تسکین کا سامان مہیا کرتا ہے اس میں جہاں عقل و دانش کے سرچشموں کو کبھی خشک نہیں ہونے دیا جاتا، وہاں جذبات و عمل کے داعیات کی تسکین کا سامان بھی موجود ہوتا ہے۔ اگر حضرت موسیٰ اور حضرت ابراہیم کی زندگی میں جذبۂ محبت و الفت اس مادی دنیا کے تمام پردوں کو یکسر ہٹا کر اس کے جمالِ حیات آفریں کا متمنی نظر آتا ہے۔ تو وہیں یہ حقیقت بھی نمایاں ہے کہ ان کا فہم ذاتِ خداوندی بھی اتنا ہی گہرا ہمہ گیر اور واضح ہے۔ جس میں ریب و شک کی گنجائش نہیں۔ پھر اس جذبۂ الفت اور فہم مستقیم کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی سر تا پا عمل و حرکت نظر آتی ہے۔ گویا وہ داخلیت اور خارجیت دونوں کے علمبردار ہیں۔ مذہب کے مقابلے پر تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کی صرف جذباتی اور داخلی زندگی کے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے۔ اور اسی کو اجاگر کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بلند پایہ صوفیا میں اس داخلیت کے ساتھ فہم و دانش اور عمل و حرکت کے آثار بھی پائے جاتے ہیں لیکن یہ صرف مذہب کے اثرات کے باعث یا انسان کی زندگی کے عام تقاضوں کا نتیجہ ہے "تصوف" صرف جذباتیت اور داخلیت کا نام ہے۔ عام طور پر جب کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں مذہب میں تصوف کا کم یا زیادہ عنصر ہے تو درحقیقت یہ سوال ہی صحیح نہیں۔ ہر مذہب میں چونکہ زندگی کے جذباتی داعیات کی تسکین کا سامان موجود ہے اس لئے بظاہر نظر یہ آتا ہے کہ اس میں تصوف کے عناصر کارفرما ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کوئی مذہب تصوف سے متاثر نہیں۔ چونکہ تصوف تاریخی طور پر بعد کی پیداوار ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تصوف مذہب کے محض جذباتی عناصر کو ایک علیحدہ اور منفرد شکل دینے کی کوشش کا نام ہے۔

تصوف مذہب کی زندگی کے کس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے؟ یہ سوال کافی دلچسپ ہے۔ لیکن اس کا جواب تصوف اور مذہب کے مندرجہ بالا تعلق کی روشنی میں آسانی سے دیا جا سکتا ہے۔ جب تک انسان خدا کے ساتھ بلاواسطہ تعلق قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا (یہ رکاوٹ خاص ماحول کی پیداوار ہو یا داخلی واردات کا نتیجہ) ــــ تصوف کی طرف رجحان پیدا نہیں ہوتا۔ انسان کی مذہبی زندگی کا ایک دور ایسا بھی تھا۔ جب وہ ہر طرف خدا کی مختلف قوتوں کی کارفرمائی دیکھتا تھا۔ وہ کثرت پرستی میں مبتلا تھا۔ لیکن اس کے باعث وہ اپنے خالق کائنات میں کوئی تعدد محسوس نہیں کرتا تھا۔ مختلف دیوتا

کی ہمہ انگی اس کے قلب میں گرمی اور محبت پیدا کرنے کے لئے کافی تھی۔ اس کی نگاہ میں تمام زندگی اور کائنات اپنی کثرت و بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت تھی جس میں انسان اور خدا ایک دوسرے سے پوری طرح مربوط اور ہم آہنگ تھے۔ اس کے دیوتا انسان ہی کی شکل و سیرت میں ڈھلے ہوئے تھے۔ اور اس لئے ان دونوں میں کوئی ایسا امکان ہی نہیں تھا لیکن اسطوری دور میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک دوسرا دور وہ بھی آیا جب مثلاً توحیدی مذاہب اپنی حقیقی شکل میں نمودار ہوئے۔ یہ ان مذاہب کا تعمیری دور تھا۔ حقیقی مذہب کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسان کے ذہن سے اسطوری دور کے نظریۂ وحدت کو یک قلم ختم کر دے۔ وہ اس وحدت کی جگہ ایک بنیادی ثنویت کا تصور پیش کرتا ہے۔ انسان اور خدا نے کائنات کے درمیان اس کے مطابق ایک ناقابل شکست دیوار حائل ہے۔ جہاں خدا لافانی ماوراء اور لامحدود ہے وہاں انسان فانی، کمزور اور محدود ہستی ہے۔ کثرت پرستی کے معروضہ دیوتاؤں کے برعکس، ان میں ذات اور صفات دونوں حیثیتوں سے بُعد المشرقین موجود ہے۔ یہ فرق و اختلاف اتنا نمایاں اور شدید شکل میں پیش کیا جاتا ہے کہ تصوف کا ابھرنا اور پنپنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ ایک طرف وہ خدا ہے جو قادرِ مطلق، محیط کل، علیم و حکیم ہے اور دوسری طرف انسان ہے جو نہ خارجی حالات پر قابو پا سکنے کی سکت رکھتا ہے اور نہ اپنی داخلی زندگی کے نشیب و فراز سے کامیابی سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ غرض ایک طرف طاقت اور علم کی انتہائی بلندیاں نظر آتی ہیں تو دوسری طرف کمال عجز اور انتہائی پستی ہے۔ ثنویت کا یہ مطلق تصور مذہب کی جان ہے۔ اور مذہب کے تخلیقی دور میں یہ تصور اپنے پورے ممکنات کے ساتھ لوگوں کے فہم و دانش پر حاوی ہوتا ہے۔ اور اس لئے ایسے تعمیری دور میں تصوف کا وجود ناممکن ہوتا ہے لیکن جہاں مذہب اس قسم کی دوئی پیدا کرتا ہے۔ وہاں وہ اس دوئی کی خلیج کو پاٹنے کا آسان ترین ذریعہ بھی پیش کرتا ہے۔ خدا اور انسان کی دوئی وجودی حیثیت سے ہے یعنی خدا اور انسان دو علیحدہ اور منفرد وجود ہیں۔ جن میں ذات و صفات کے لحاظ سے کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن جب اس سطح کو چھوڑ کر ہم اخلاق کی دنیا میں آتے ہیں تو قادر مطلق، محیط کل اور علیم و حکیم ذات انسان کے لئے ایک نصب العین بن جاتی ہے۔ ایک ماوا، ایک ہادی، ایک رفیق اعلیٰ جو انسان کو صحیح راستہ دکھانے اور مشکلات میں مدد دینے کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اس طرح دوئی کی خلیج پاٹ لی جاتی ہے۔ اور اس کا ذریعہ ہے وحی۔ خدا اس وحی کے ذریعے اپنے احکام نازل کرتا ہے۔ اور انسان عبادت کے ذریعے ان احکام کی فرمانبرداری کرتے ہوئے اس نصب العین کی طرف رواں دواں چل پڑتا ہے۔ اس کے سامنے اسطوری دور کے دیوتا اور کائنات کے مظاہر نہیں بلکہ ایک ماورائی ذات ہے جو اپنے

وجود میں ہم سے بالکل جدا اور منفرد اور علیٰحدہ ہے لیکن جب ہم اس کی نازل کردہ وحی کے مطابق نیک اعمال کرتے ہیں تو گویا یہ موجود رہتے ہوئے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نیک اعمال صرف انسان کی انفرادی زندگی کا عمل نہیں بلکہ اس کی سماجی زندگی سے بھی گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ جب انسان اپنی انفرادی اور سماجی زندگی میں ان قوانین کی پیروی کرتا ہے تو وہ اپنے قلب میں خدائے مطلق کے ساتھ ایک ایسا رابطہ محسوس کرتا ہے جو اس کی وجودی ماورائیت کے باوجود اس کو انسان کے قلب میں موجود اور متمکن دیکھتی ہے۔ چنانچہ تاریخ انسانی کی تعمیر اور سیرت انسان کی تشکیل یہی وہ مذہب ہے جس کے باعث مذہب انسان اور خدا کی دوئی کی خلیج پاٹنے میں راہنمائی کرتا ہے۔ مذہب کا یہی وہ تخلیقی دور ہے جب اس میں تصوف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس تخلیقی دور کے بعد مذہب کے یہ اعمال، انفرادی اور سماجی ایک منظم معاشرتی تمدن کی صورت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ عوام کی زندگی کچھ اس نہج پر بسر ہونے لگتی ہے۔ کہ وہ ان اعمال کی پیروی محض ایک میکانکی طریقے پر کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ جس سے ان کے قلب میں ایک روحانی خلا محسوس ہوتا ہے۔ اس خلا کو پورا کرنے کے لئے تصوف کا دور شروع ہوتا ہے جو گویا مذہب کا روحانی دور کہلا سکتا ہے۔ تصوف خدا اور انسان کی دوئی اور ثنویت سے تو منکر نہیں ہوتا، اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس خلیج کو پاٹنے کے لئے وہ مذہب کے قائم کردہ طریقے سے علاوہ کوئی خفیہ ذرائع تلاش کرنے شروع کرتا ہے۔ جس سے وہ اس دوئی کو مٹا کر وحدت پیدا کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا یہ روحانی دور یعنی تصوف توحیدی مذہب کی انقلاب انگیز تحریک کی پیدا کردہ دوئی کو ختم کر کے اسطوری دور کی وحدیت کی طرف ایک گریز ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب اسطوری ذہنیت کے ساتھ ساتھ وحی والہام کے تصورات بھی کار فرما ہوتے ہیں۔ انسان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس موہوم کثرت سے اس حقیقی وحدت تک جا پہنچے جہاں سے اس کی روح کا آغاز ہوا تھا۔ اسطوری دور میں دوئی کا تصور بالکل ناپید تھا۔ وہاں ہر طرف انسان کے سامنے وحدت کار فرما تھا۔ یہاں دوئی موجود ہے اور اس کا شدید ترین احساس انسان کی روح کو کرب و بلا میں مبتلا رکھتا ہے اور اس لئے اس کی انتہائی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس دوئی کو ہمیشہ کے لئے ختم کر کے وحدت حاصل کر لی جائے۔ ایسی وحدت جس میں من و تو کی تمیز ہمیشہ کے لئے فنا ہو جائے۔

اس روحانی دور کے پیدا ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ جس کا مختصر اشارہ اوپر کیا گیا ہے۔ مذہب کے تخلیقی دور کے بعد بعض ایسے شخص پیدا ہونے ہیں جو اپنی تمام تر توجہ خارجی ماحول سے منقطع کر کے اپنی داخلی زندگی کی طرف مرکوز کر دیتے ہیں۔ ان کے قلبی واردات اور مذہبی تجربات کچھ اس نوعیت کے ہونے ہیں جن کو وہ اپنے خیال میں بعض مروجہ عقاید و اعمال

سے مختلف پاتے ہیں۔ اس لئے وہ ان عقائد و اعمال کی اپنے طریقے سے نئی تاویل و تعبیر پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ وہ اس وحی سے منکر تو نہیں ہوتے جس کی بنیاد پر مذہب نے ایک معاشرہ اور تمدن کو تشکیل کیا تھا۔ لیکن ان کے نزدیک ان کے اپنے تجربات اور واردات و الہامات کسی طرح بھی اہمیت میں اس سے کم نہیں ہوتے۔ اسی شخصی تجربہ کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وحی کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہو سکتا۔ انسان اور خدا کا تعلق اتنا گہرا اور شدید ہے کہ وہ کسی دور میں بھی ختم نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور اس لئے اس وحی کے علاوہ جس کی بنیاد پر ایک معاشرہ اور تمدن قائم ہوا ہے، ایک دوسری قسم کی وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہو سکتا ہے۔ اس نظریے کے تحت صوفیاء نے یہ تعلیم دی کہ مذہب نے جس وحی کو ایک خاص شکل میں لوگوں کے سامنے پیش کیا ہے، اس کے مفہوم کے تعین میں ابھی بہت سے امکانات موجود ہیں۔ اور یہ امکانات اس دوسری وحی کے ذریعے ممکن ہیں۔ چنانچہ ظاہر و باطن کی تمیز جو تصوف کے ہاں پیدا ہوئی اسی نظریے کا نتیجہ تھی۔ اس تمیز کے پردے میں مذہب کے ساتھ جو جو کھیل کھیلے گئے اور جس جس قسم کی تاویلات کے دفتر تیار کئے گئے وہ ماہرین نفسیات کے لئے دلچسپی کا موجب ہیں۔

تصوف کا بہترین مظہر وہ تجربہ ہے جسے ہم متصوفانہ واردات کہتے ہیں جہاں صوفی ایک جذب و انہماک کی حالت میں دنیا و مافیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیاء نے اس تجربے کو بیان کرتے ہوئے اسے نور سے تشبیہ دی ہے۔ یعنی جب وہ اس واردات کا تجربہ حاصل کرتے ہیں۔ تو انہیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا وہ ہر طرف سے ایک ملکوتی نور سے گھرے ہوئے ہیں اور اسی نور کے باعث وہ حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ علم استدلالی نہیں بلکہ عینی ہوتا ہے۔ صوفی اس وقت جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ بالکل اسی طرح مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح مثلاً عام حالت میں خارجی دنیا کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اور اس لئے متصوفانہ واردات میں حاصل شدہ علم ویسا ہی یقینی ہوتا ہے جیسا کہ عینی مشاہدہ سے حاصل شدہ علم۔ اکثر صوفیاء کے ملفوظات میں اس چیز کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ آخر کار ان کے دل میں ایک نور نمودار ہوا جس کی روشنی میں ان کی تمام ذہنی الجھنیں ایک ہی لمحہ میں ختم ہو گئیں اور وہ حقیقت کی ماہیت سے پوری طرح واقف ہو گئے۔

اس منزل میں آکر قربِ خداوندی کا وہ احساس پیدا ہوتا ہے جس کے لئے متصوفین نے حلول، اتحاد اور وصول کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس حالت میں خودی اور انفرادیت کا احساس کلیتہً محو ہو جاتا ہے۔ اور انسان ہر شے کو فراموش کر کے صرف ذاتِ خداوندی یا اس کے انوار کے مشاہدات میں منہمک ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس انہماک اور استغراق کے باعث صوفی ایک غیر معمولی قوت کا حامل ہوتا ہے۔ اس واردات کے بعد اس کی خودی میں کمال وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے جسے اس نے

تصورات اور محرکات تقریباً ختم ہو جاتے ہیں۔ اور تشنگی کا ایک عظیم تر دور شروع ہوتا ہے، جس میں اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوتے ہیں۔ اس تصور کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے۔

چناں باز آمدن از لامکانش　　درون سینۂ او در کف جہانش

اس قسم کے تجربے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صوفی میں خودی کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نفی خودی کی تعلیم دیتا ہے۔ اس میں صداقت صرف یہاں تک ہے کہ ایک صحیح صوفی کے لئے زندگی کی اقدار کا دارومدار انا پرستی کی بجائے خود فراموشی پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ خود فراموشی بھی نفسیاتی طور پر احساس خودی کے ایک بلند ترین نصب العین کا نتیجہ ہے۔ جب انسان اپنی ارادی قوت سے اپنے تمام وجود کو اس خدائے مطلق کے حضور میں پیش کرتا اور اس سے وصل کا خواہش مند ہوتا ہے، تو اگرچہ اس سے ایک قسم کی خود فراموشی اور اپنے منفرد وجود سے دست برداری ظاہر ہوتی ہے، تاہم اس تمام عمل سپردگی میں انسان کی قوت ارادی پوری شدت سے کارفرما ہے۔ اور اس سے زیادہ انفرادیت کا مظاہرہ شاید ممکن نہیں۔

رائس (ROYCE) ایک جگہ کہتا ہے کہ تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ تجربیت پسند انسان صرف صوفی ہی ہے[1]۔ وہ اپنے تجربات اور واردات کو ہر قسم کے خارجی معیار کے مطابق پرکھتا اور جانچتا ہے۔ اور اس کی انتہائی کوشش ہوا ہے کہ وہ خالص معروضی حقیقت تک پہنچ سکے اور اس کا طریقہ کار اسی طرح تجزیاتی ہوتا ہے، جس طرح کہ سائنس کا[2]۔ ہاکنگ (HOCKING) کا خیال ہے کہ تصوف کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صوفی اپنی خودی اور انفرادیت کو نئے سر سے محسوس کرتا ہے۔ یہ خودی انسان کی روزمرہ کی زندگی کی انفرادیت نہیں۔ بلکہ ایک وسیع تر خودی ہوتی ہے جس کی تخلیقی قوتیں لامحدود ہوتی ہیں[3]۔ یہ تجربہ انسان کو اکثر حالات میں زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد کر دیتا ہے اور اس کے حاصل کردہ بے نیازی حاصل ہوتی ہے جس سے وہ دنیا کے تمام انسانوں اور مادی ذرائع کی حاجت سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہ اس کی خودی کی انتہائی بلندی کا مقام ہے۔ جس میں بقول "فلاطینوس ایک واحد ایک واحد سے دوچار ہوتا ہے:

(۱) رائس (Royce) کی کتاب "فرد اور کائنات" (The World and the Individual) جلد اول، صفحہ ۸۱

(۲) اقبال کا ساتواں لیکچر تشکیل جدید "کیا مذہب ممکن ہے" صفحہ ۱۸۰، ۱۹۷۰ء شیخ اشرف ۱۹۵۸ء لاہور

(۳) "انسانی تجربہ میں خدا کا مفہوم" مطبوعہ ۱۹۵۵ء صفحہ ۳۰۴

جس میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اسی حقیقت کو ولیم جیمز نے یوں بیان کیا ہے کہ ہر متصوفانہ واردات کا تجربہ ناقابلِ بیان ہوتا ہے۔ اس تجربے میں جو کچھ واردات اس پر گزرتی ہیں، وہ خود تو اسے محسوس کرتا ہے اور اسے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کا مواد محسوسات کی دنیا سے متعلق نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کو دوسروں تک پہنچانا محال ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خصوصیت صرف متصوفانہ واردات تک محدود نہیں ہوتی۔ ہر تجربہ جو جذباتی ہوگا۔ اس میں یہ صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک طرف خالص استدلال ہے۔ ہم جب کسی نتیجے کو دوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں تو اس نتیجہ تک پہنچنے کے مراحل اور وجوہ مکمل طور پر بیان کر سکتے اور کرتے ہیں۔ اگر ہمارا استدلال صحیح ہوگا تو اس طرح ہم جس حقیقت پر پہنچے ہیں اس کا علم دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے لیکن اس کے دوسری طرف اگر ہم کسی شخص سے محبت کرتے ہیں تو کسی کو اس کے متعلق کسی منطقی طریقے سے کچھ سمجھانا محال ہے عشق کسی استدلال کا محتاج نہیں۔ اور اس کے آغاز اور نشوونما اور اس کی کیفیات کو الفاظ کا جامہ پہنانا ممکن نہیں ہے بطور تجربہ اور واردات وہ ایک انفرادی اور خصوصی کیفیت ہے جس میں کوئی دوسرا شامل نہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ناقابلِ بیان ہونے کی صفت صرف متصوفانہ تجربہ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر وہ تجربہ جو جذبات سے تعلق رکھتا ہے، ناقابلِ بیان ہوتا ہے۔ جو حقیقت ولیم جیمز ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جس حقیقتِ مطلقہ کا تجربہ ان متصوفانہ واردات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں ناقابلِ بیان ہے۔ ہر صوفی کا یہ دعویٰ ہے اور اس میں کسی زمان و مکان کی تقسیم نہیں کی جا سکتی کہ جس حقیقت کا تجربہ اسے اپنی واردات میں ہوتا ہے وہ ہر قسم کے الفاظ اور بیان کی دسترس سے ماوراء ہے۔ اسی بنا پر مختلف متصوفانہ نظاموں میں حقیقتِ مطلقہ کے متعلق ایسے الفاظ مستعمل ہوتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر قسم کی صفات سے عاری اور ہر تعین سے بالا ہے۔

لیکن اس کے باوجود صوفی کا تعلق اس ذات سے محض خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ اس تعلق کی بنیاد محبت کے گہرے جذبے پر قائم ہوتی ہے۔ یہ محبت بعض دفعہ اتنی ہمہ گیر اور مانع ہوتی ہے کہ اس میں کسی اور سے محبت سما نہیں سکتی۔ ایسی محبت کی مثالیں اکثر صوفیا کے اقوال اور احوال میں ملتی ہیں۔ انہوں نے اس محبت کی خاطر تمام دنیاوی تعلقات سے منہ موڑ لیا۔ حتیٰ کہ بعض نے اپنی اولاد کی محبت کو بھی اس محبت کے منافی جان کر ان کی موت کی دعا کی لیکن اس سے بہتر محبت خداوندی وہ ہے جس میں مخلوق سے محبت اس محبت کے منافی نہیں۔ بلکہ اس عظیم محبت کا ایک ضمیمہ ہے۔ صوفی

جب خدا سے محبت میں سرشار ہوتا ہے تو اس سرشاری کا ایک مظہر مخلوقِ خداوندی سے محبت ہے جس کے باعث وہ لوگوں کو نیکی کی زندگی کی طرف دعوت دیتا ہے۔

اس جذبے کے زیرِ اثر صوفیانہ ادب میں عشق و الفت کی اصطلاحات عام طور پر مروج ہوئیں۔ ماہرینِ نفسیات نے ایسی تحریروں میں انسان کے جذبۂ شہوت کے مظاہر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس تحلیلی کوشش میں صداقت ہو لیکن یہ حقیقت ناقابلِ تردید ہے کہ صوفی اور ذاتِ خداوندی کا رشتہ عقلی نہیں بلکہ خالص جذباتی ہے۔ اور اسی کے زیرِ اثر اس کی زندگی میں وہ انقلاب پیدا ہوتا ہے جس کے باعث تصوف انسانوں کی مذہبی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔

محبت ایک انفعالی جذبہ ہے اور اسی بنا پر بعض محققین نے متصوفانہ تجربات کی مختلف صفات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس حالت میں صوفی اپنے آپ کو کسی دوسری قوت کے ہاتھ میں محض آلہ کار سمجھتا ہے۔ اس کے اعمال اور اس کے اقوال گویا اس کے اپنے نہیں بلکہ اس دوسری قوت یا شخصیت کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ انفعالیت محض ایک عارضی منزل ہے۔ جو بہت جلد ایک اعلیٰ فعالیت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ محبت جہاں ایک منزل میں محض "داد" یعنی انفعالیت ہے وہاں وہ دوسری منزل میں "ستد" یعنی فعالیت بھی ہے۔ یہ داد اور ستد کی ان دونوں کیفیتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ "داد" کی حالت میں جو خود سپردگی ہوتی ہے۔ اس میں بھی انسان کی قوتِ ارادی مردہ نہیں ہوتی۔ یہ خود سپردگی ارادی اور اختیاری ہوتی ہے، جبری نہیں ہوتی۔

اس حالت میں من و تو کی تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ علم جو محسوسات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، اس میں موضوع اور معروض کی تمیز قائم رہتی ہے۔ اسی بنا پر اکثر صوفیا کے ہاں وحدتِ وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بعض کے ہاں اس احساسِ وحدت کی بنیاد صوفی کی اپنی انفرادی خودی کے عمیق تصور پر مبنی ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ وجودی نقطۂ نظر کے تضمنات سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ اس تصورِ وحدت کے باعث صوفیانہ ادب میں یہ نظریہ ملتا ہے۔ کہ کائنات کی ہر شے اس ذاتِ واحد کا مظہر ہے اور خاص کر انسان اس کی صفات و ذات میں شریک ہے۔ اور اس کی تخلیق فطرۃ اللہ پر ہوئی یا جیسے کہ عیسائی متصوفین بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ یہ تمام تصورات اسی تصور و احساسِ وحدت کے مختلف نتائج ہیں۔

ولیم جیمز نے صوفیانہ واردات کی ایک صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ تجربہ اگر اساسی طور پر جذباتی اور اشراقی ہوتا ہے تاہم

اس میں صوفی علم سے بہرہ ور بھی ہوتا ہے۔ وہ جب حقیقتِ مطلقہ سے دوچار ہوتا اور اس کے مشاہدے سے سرفراز ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے علم کا تجربہ ہوتا ہے جس کی صداقت کی شہادت خود وہ تجربہ ہوتا ہے۔ اور جو محسوسات کی شہادت سے کہیں زیادہ پُر وثوق اور یقینی ہوتی ہے۔ ایک قسم کا اندر آنکھوں کے سامنے چمکتا ہے اور اس کی روشنی میں جو کچھ نظر آتا ہے۔ اس پر دیکھنے والا اسی طرح یقین لے آتا ہے جس طرح ہم اپنی آنکھوں کے مشاہدے پر یقین کرتے ہیں۔ تمام صوفی اس پر متفق ہیں کہ اس تجربے میں وہ حقیقت کا عینی مشاہدہ کرتے ہیں جو ہر قسم کے شک و ریب سے بالا ہوتا ہے۔ یہی عین الیقین کی وہ حالت ہے جس کے باعث ان کی زندگی ایک عمیق اور دور رس انقلاب سے دوچار ہوتی ہے۔ اور جس کے اثرات ان کی اس ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ جس سے بہت سے لوگ زندگی کے نئے زاویوں سے واقف ہوتے اور نئی وسعتوں اور گہرائیوں سے روشناس ہوتے ہیں وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات اور صفات میں گم پاتا ہے۔ لیکن اس احساس وصال وحدت کا اثر ایک محض سلبی اور انفعالی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس احساس سے صوفی میں ایک عمیق ترین تخلیقی قوت بیدار ہوتی ہے۔ جس کے باعث صاحب کے سامنے نہ صرف نئے اقدار پیش کرتا ہے۔ بلکہ پرانی اقدار کا ایک نیا مفہوم دے کر ان میں ایک نئی زندگی پیدا کرنے میں کامیاب ہوتا ہے[۱]۔

برگساں نے اپنی کتاب "مذہب اور اخلاق کے دو ماخذ" میں بڑی تفصیل سے تصوف کی ماہیت اور اس کی افادیت پر بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مذہب کا ایک ماخذ تو انسان کا اسطور سازی کا جذبہ ہے۔ لیکن اس طرح کا مذہب ایک جامد نوعیت کا ہوتا ہے۔ جس میں زمانے کے ساتھ بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کا کام محض سلبی ہوتا ہے وہ انسان کو مایوسی اور دل گرفتگی سے بچاتا ہے۔ لیکن دوسری قسم کا مذہب جس کو برگساں متحرک کا نام دیتا ہے۔ متصوفانہ واردات اور تجربے کا نتیجہ ہے۔ اس کا کام محض انسان کی تحفظات نہیں۔ بلکہ اس کی روحانی زندگی میں ایک نئی وسعت اور گہرائی پیدا کرنا ہے۔ جس کے باعث وہ ایک اعلیٰ درجے کی مخلوق بن جاتا ہے۔ ایسا مذہب ایک بلند تر نصب العین پیش کرتا ہے۔ جس کی روشنی میں وہ زندگی کا ایک بلند ترین مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ متصوفانہ تجربے کے متعلق وہ کہتا ہے "انسانی روح اس قوت

---

[۱] دیکھئے مثلاً برکلے کی مذکورہ بالا کتاب باب ۳، صفحہ ۴۰، ۴۱۔ اسی طرح رائیس (Royce) کی کتاب (The World and the Individual) جلد ۲، صفحہ ۲۹۹، ۵۱۲ وغیرہ

برگساں کی اس کتاب کے صفحہ ۲۰۸ اور دوسرے۔

کا بلا واسطہ ادراک نہیں کرتی جو اسے متحرک کرتی ہے۔ لیکن وہ ایک ناقابلِ بیان وجود کو محسوس کرتی ہے۔ یہ ذاتی شہود کے ذریعے اس کا قیاس کر لیتی ہے۔ اس تجربہ کے بعد ایک ناپیدا کنار مسرت و خوشی ایک ہمہ گیر جذبہ اور شدید لذت پیدا ہوتی ہے۔ خدا وہاں موجود ہوتا ہے اور انسانی روح اس کی ذات میں گم معلوم ہوتی ہے ہر قسم کی پیچیدگی اور تاریکی ختم ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور اور روشنی ہے۔ محبوب اور محب کی دوئی یکسر ختم موقوف ہو جاتی ہے۔[1] آخری منزل میں خدا ہی انسانی روح میں کارفرما ہوتا ہے اور روح کثرتِ حیات سے بھرپور ہو جاتی ہے۔ اس میں قوت کار اتنی شدت اختیار کرتی ہے کہ ہر قسم کے خطرے سے بے نیاز ہو کر انسان دنیا کے معاملات میں کود پڑتا ہے۔ یہ انسان کی تخلیقی قوتوں کے کمال کا مرتبہ ہے۔ اس کے علاوہ برگساں کا خیال ہے کہ اس تجربہ میں لذت و سرور اور تخلیقی قوتوں کے احیا کے علاوہ ایک یقین و اعتماد بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ استدلال سے پیدا شدہ گمان نہیں بلکہ ایک مشہود شے جیسا ایمان ہوتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس نے آنکھوں سے دیکھا ہو ہاتھوں سے مس کیا ہو۔ اور تمام عالم پر حاوی ہو۔ وہ یوں محسوس کرتا ہے گویا صداقت اپنے منبع سے اس کے تمام وجود میں سرایت کر رہی ہے اور اس کے سارے جسم میں محبت ہی محبت کارفرما نظر آتی ہے۔ اسی ملکوتی محبت سے وہ تمام انسانوں سے بلا امتیاز محبت کرتا ہے۔ خدا کی صفتِ تخلیق کا عکس اس کی ذات میں منعکس ہو کر اس کو بلند ترین تخلیقی کارناموں پر ابھارتا ہے، جس کے ہر پہلو میں انسانیت سے محبت موجزن نظر آتی ہے۔

یہی وہ لوگ ہیں جو برگساں کی نگاہ میں مذہب کو جمود و سکون اور رسمیت سے نکال کر نئی زندگی اور حرکت بخشتے ہیں۔[2]

---

[1] مذہب اور اخلاق کے دو ماخذ - باب ۳

[2] جان اے نکلسن "فلسفہ مذہب" باب ۷ صفحہ ۱۹۲ - ۲۰۲

شاہد حسین رزاقی

سرسید کے زمانے میں مسلمانوں کی حالت

ہندوستان پر مسلمانوں نے سات سو برس تک حکومت کی اور ان کے کارناموں نے دنیا کی تاریخ میں اس ملک کو بھی باعزت اور باوقار بنا دیا۔ مسلمان ہندوستان میں اجنبی نہیں بنے رہے، بلکہ یہاں کی ایک قوم بن گئے اور نہ صرف سیاسی و معاشی برتری بلکہ اعلیٰ تہذیب و تمدن، ذاتی اوصاف اور قومی خصوصیات کے اعتبار سے بھی وہ ہندوستانی معاشرہ میں سب سے زیادہ معزز و ممتاز رہے اور ان کی یہ فضیلت و برتری صدیوں تک قائم رہی۔ مسلمانوں کی آمد سے پہلے ہندوستان کی حالت نہ صرف سیاسی اعتبار سے انتہائی خراب تھی بلکہ تہذیب و تمدن اور طرز معاشرت کے لحاظ سے بھی یہ ملک نہایت پستی کی حالت میں تھا۔ اور ہندوستانی معاشرہ بحیثیت مجموعی ایک نیم وحشی معاشرہ تھا۔ جس میں ذات پات، چھوت چھات، ستی، دختر کشی اور پیراں پرستی جیسے غیر مہذب طریقے نہ صرف رائج تھے، بلکہ یہ معاشرہ کی اساس بھی تھے اور ان کو تقدس و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ مسلمان ہندوستانی معاشرہ کی ان خرابیوں کو پوری طرح ختم نہ کر سکے، کیونکہ ان کو مذہبی تائید حاصل تھی۔ چنانچہ انگریزی دور حکومت میں بھی ان بری رسموں میں سے صرف ستی اور دختر کشی کو بمشکل تمام ختم کیا جا سکا اور دوسری رسمیں اب تک جاری ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے عہد میں بھی عام معاشرہ میں کوئی فوری اور بڑا انقلاب نہ ہو سکا، لیکن اعلیٰ اور متوسط طبقوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کی بڑی اکثریت خوشحال تھی، حیرت انگیز ترقی کی۔ اور مسلمان فرمانرواؤں اور امراء کے تعلیمی اور ثقافتی کارنامے عظیم الشان تھے۔ کہ ان کی بدولت ہندوستان بھی اس زمانے کے مہذب ترین

ممالک میں شمار ہونے لگا۔ جب تک مسلمان حکمران اور ترقی پذیر رہے ان کی یہ امتیازی حیثیت بھی قائم رہی لیکن جب ان کو زوال ہونے لگا تو ان میں طرح طرح کی خرابیاں بھی پیدا ہونے لگیں۔ یہاں تک کہ حکومت سے محرومی اور انگریزوں کی محکومی نے ان کو بالکل تباہ و برباد کر دیا اور ان کا مستقبل نہایت تاریک نظر آنے لگا۔

مسلمانوں کا زوال

مسلمانوں کی زندگی میں جو نقائص پیدا ہو گئے تھے۔ وہ ان کے زوال کا سبب بنے اور ان میں سب سے زیادہ نقصان رساں وہ معاشرتی خرابیاں تھیں جن کی جڑیں رفتہ رفتہ بہت گہری اور مضبوط ہو گئی تھیں۔ مسلمانوں میں یہ خرابیاں ان کے سیاسی زوال سے پہلے ہی پیدا ہونے لگی تھیں اور آخر کار یہ اتنی عام ہو گئیں کہ پورا معاشرہ ان سے متاثر ہو گیا اور یہ خرابیاں بھی مسلم قوم کے زوال کا بنیادی سبب بن گئیں۔ ہندوؤں کے معاشرتی اثرات، ان کے عقائد و تصورات، رسم و رواج اور توہمات اور طرز معاشرت نے مسلمانوں پر رفتہ رفتہ اتنا اثر ڈالا کہ ہندوستانی مسلمانوں کا معاشرہ اسلامی خصوصیات سے بڑی حد تک محروم ہو گیا۔ اور زندگی کے اہم شعبوں پر غیر اسلامی اثرات غالب آ گئے۔ انگریزوں کے عہد حکومت میں ہندو قوم میں کئی نامور مصلح پیدا ہوئے جن کی کوششوں سے ہندوؤں نے اپنی معاشرتی حالت درست کرنے پر توجہ کی اور حالات سے پورا فائدہ اٹھایا۔ لیکن ان کے برعکس مسلمان زمانے کے تقاضوں سے بالکل غافل رہے اور اپنی حالت بہتر بنانے پر کوئی توجہ نہ کی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ بدلے ہوئے حالات نے مسلمانوں کی معاشرتی حالت کو بد سے بدتر بنا دیا اور ان کے معاشرتی عیوب پہلے سے بہت زیادہ نقصان رساں ہو گئے۔

سیاسی زوال کی وجہ سے مسلمانوں کا معاشرتی وقار بہت گر گیا تھا۔ حکومت، عہدے اور جاگیر و منصب ان کی معاشرتی برتری اور معاشی خوشحالی کا ذریعہ تھے۔ اور جب مسلمان ان ذرائع سے محروم ہو گئے تو ان کی اقتصادی حالت بھی خراب ہو گئی۔ حکومت و سلطنت چھن جانے سے وہ اپنے معاشرتی مرتبے سے اس قدر گر گئے کہ اپنی محکوم قوموں کی سطح پر آ گئے۔ اور ایک ایسی یورپی قوم کے محکوم ہو گئے جو ان کو شک و شبہ اور عداوت کی نظر سے دیکھتی تھی۔ اور اسی بنا پر مسلمانوں کے مقابلے میں ان قوموں کو ترجیح دیتی تھی جو صدیوں مسلمانوں کی محکوم رہ چکی تھیں۔ انگریزوں کو یہ اندیشہ تھا کہ مسلمان اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے اور ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم

سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ مسلمانوں کی طرف سے ان کے تمام اندیشے بالکل درست تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان خطرات کا انسداد کرنے کے خیال سے مسلمانوں کو ہر طرح سے تباہ و برباد کر دیا۔ ہزاروں لوگ جو مختلف حیثیتوں سے سربرآوردہ تھے موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے۔ باعزت لوگ بے عزت کئے گئے۔ دولت مند اور خوشحال گھرانے مفلس و محتاج بنا دیئے گئے، اور جذبۂ انتقام کو ٹھنڈا کرنے کے لئے پوری مسلم قوم کو ظلم و ستم کا شکار بنا کر ایسے مصائب و آلام میں مبتلا کر دیا گیا جن سے نجات پانے کی کوئی صورت نظر نہ آتی تھی۔ اس طرح وہ قوم جو ہندوستانی معاشرہ میں صدیوں تک معزز و ممتاز اور باوقار رہی ذلیل و خوار ہو گئی اور اس کی مکمل تباہی یقینی معلوم ہونے لگی۔ اس تباہی سے بچنے کے لئے مسلمانوں کو انفرادی اور اجتماعی طور پر جن اوصاف و خصوصیات کی ضرورت تھی وہ ان میں باقی نہ رہے تھے اور ان کو پھر پیدا کرنا نہایت اہم اور ضروری لیکن انتہائی مشکل کام تھا۔

مسلم معاشرہ کی عام کیفیت

ہندوستانی مسلمانوں کو مکمل تباہی سے بچانے کے لئے ان کے پورے معاشرہ کی اصلاح کرنا لازمی تھا جس کو غیر اسلامی اثرات، رسوم و رواج اور توہمات نے بالکل بگاڑ دیا تھا۔ اور خود مسلمانوں کے غلط رجحانات نے بھی اس کی صورت مسخ کر دی تھی۔ ذات پات کی تفریق، فرقہ وارانہ اختلاف اور تعصب و تنگ نظری نے ملی اتحاد اور معاشرتی ہم آہنگی کو ختم کر دیا تھا۔ اور مختلف فرقے ایک دوسرے کو اسلام سے خارج قرار دیتے تھے عورتوں کی محکومی، حق تلفی اور جہالت اور کثرتِ ازدواج جیسی بری رسموں نے پورے معاشرہ پر تباہ کن اثر ڈالا تھا۔ اور غلامی کے انسداد کی تحریک عام ہو جانے کے باوجود لونڈی غلام رکھنے کا طریقہ ملک کے بہت سے حصوں میں باقی تھا۔ شادی غمی ہر موقع پر بری رسموں اور رواج کی پابندی شدت سے کی جاتی تھی جن سے معاشرتی اور معاشی ہر لحاظ سے نقصان ہوتا تھا۔ چھوت چھات کا اثر اس قدر تھا کہ عیسائیوں کے ساتھ کھانا پینا بھی مذہب کے خلاف سمجھا جاتا تھا مگر اس زمانے میں بھی مسلمانوں کو اپنے مذہب سے بڑی محبت رہی لیکن عقائد کی خرابی نے مذہب کی شکل ہی بگاڑ دی۔ چنانچہ اسلام کے بنیادی اصول و مقاصد تو نظر انداز کر دیئے گئے۔ اور فروعات کو اصل دین ہو کر گمراہ کن عقائد کی پیروی کی جانے لگی۔ اسلام اور بانیٔ اسلام سے غلط باتیں منسوب کر کے ان کی اتباع کو دین کا حصہ قرار دیا جاتا تھا۔ اور اصل دین کی پیروی کرنے کا خیال تک نہ آتا تھا۔ دین کو دنیا سے الگ کر کے محض اوراد و وظائف

کو جاہلیت تصور کیا جاتا تھا۔ اور یہ حقیقت بالکل فراموش کر دی گئی تھی کہ اسلام ایک مکمل دین اور نظریۂ حیات ہے جو زندگی کے ہر شعبہ میں رہنمائی حاصل کرنے کے لئے ہے۔ تقلید پرستی نے غور و فکر اور اجتہاد کرنے کی راہیں بند کر دی تھیں۔ اور پیری مریدی کی بگڑی ہوئی شکل نے ایک ایسا گمراہ کن مذہبی طبقہ بنا دیا تھا جو دین اور دنیا دونوں کو برباد کر رہا تھا۔ اخلاق و عادات کے اعتبار سے بھی پوری قوم کی حالت بہت خراب تھی۔ تعصب و تنگ نظری باہمی مخالفت و عداوت خوشامد پسندی، جھوٹی شان و شوکت کا اظہار ماضی اور اسلاف پر بیجا ناز، قدامت پرستی میں شدت، اصلاح و ترقی سے نفرت، جدوجہد سے گریز اور مایوسی و الم پسندی جیسی تباہ کن خرابیاں خصلت و عادت بن گئی تھیں۔ معاشرہ کی ان تمام خرابیوں کی اصلاح کرنے کی موثر ترین تدبیر یہ ہو سکتی تھی کہ تعلیم کی اشاعت کر کے لوگوں میں اپنی حالت کا شعور اور ترقی کا احساس پیدا کیا جائے۔ لیکن اس راستے میں بھی بڑی دشواریاں حائل تھیں۔ عوام بالکل جاہل تھے۔ اور جن لوگوں نے تعلیم پائی تھی وہ صحیح تعلیم اور اچھی تربیت سے بالکل محروم رہے تھے۔ تعلیم کا طریقہ نہایت ناقص تھا اور جن علوم کی تعلیم دی جاتی تھی اور جو کتابیں پڑھائی جاتی تھیں وہ اس زمانے کے لئے بالکل بے فائدہ اور بے کار تھیں۔ آباؤ اجداد کے پرانے علوم پر بڑا ناز تھا۔ اور اس بات کا پتہ تک نہ تھا کہ اس کے بعد سینکڑوں سال کے دوران میں ان علوم نے کس قدر ترقی کر لی ہے جدید علوم کی نوعیت کیا ہے اور اس کے کیا فوائد ہیں اس سے تو مطلق واقفیت نہ تھی لیکن جہالت کا یہ عالم تھا کہ لوگ ان سے نفرت کرتے اور ان کو ناپاک سمجھتے تھے۔ اور اس کے خلاف ان کا تعصب اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ جب حکومت نے ہندوستان میں انگریزی تعلیم جاری کی تو ہندوؤں نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا لیکن مسلمانوں نے آٹھ ہزار مسلمان رئیسوں اور عالموں کے دستخطوں سے حکومت کو ایک محضر پیش کیا جس میں انگریزی کی تعلیم سے اختلاف کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا گیا تھا کہ حکومت اس طریقے سے ہندوستانیوں کو عیسائی بنانا چاہتی ہے۔ ایسے ناموافق اور دشوار حالات میں معاشرہ کی اصلاح کرنا بہت بڑا اور بہت مشکل کام تھا۔ اور اس کے لئے ایسے مصلحین کی ضرورت تھی جو غیر معمولی اوصاف اور صلاحیتوں کے مالک ہوں، جن کے دل میں قوم کا سچا درد اور خلوص ہو جو قوم کے امراض کی صحیح تشخیص کر کے ان کو دور کرنے کی موثر تدبیریں اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور جو ہر قسم کی مخالفت اور رکاوٹ کے باوجود معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لئے پورے عزم و استقلال سے اپنی

جدوجہد کو کامیاب بنا سکیں۔

سرسید کے تاثرات

قومی زوال و ادبار کے اس نازک دور میں ہندوستانی مسلمانوں کو خوش قسمتی سے سرسید احمد خاں جیسا حکیم مصلح اور رہنما مل گیا جن کی کوششوں نے تباہی کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے مسلم قوم کو بچا لیا۔ سرسید کی اصلاحی سرگرمیوں نے ایک منظم تحریک کی شکل اختیار کر لی جو انتہائی ناموافق حالات کے باوجود اپنے مقاصد میں کامیاب ہوئی اور ہندوستان کے مسلمان معاشرتی اصلاح اور قومی ترقی کے راستے پر گامزن ہو گئے۔

سرسید نے جس قوم کی ہمہ جہتی معاشرتی اصلاح اور ترقی کا مشکل کام اپنے ذمہ لیا اور اس کو زوال و پستی کی حالت سے نکال کر ترقی دینے کی کوشش کی وہ کس حال میں تھی اور اس کے لئے کن کن اصلاحات کی ضرورت تھی۔ اس سے وہ بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ اپنی متعدد تحریروں اور تقریروں میں انہوں نے اس دور کے مسلمانوں کی جو کیفیت بیان کی ہے اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ پوری قوم کی زندگی کے ہر شعبہ میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں اور ذہنی، اخلاقی، معاشرتی، اقتصادی ہر اعتبار سے تمام طبقوں کا جو برا حال تھا۔ ان سب کا سرسید نے بہت غور سے مطالعہ کیا تھا۔ اور ان کے تاثرات یہ تھے۔ کہ اس ملک میں ہماری قوم کا حال نہایت بدتر ہے۔ اگر ہماری قوم میں صرف جہالت ہی ہوتی تو چنداں مشکل نہ تھی مشکل تو یہ ہے کہ قوم کی قوم جہل مرکب میں مبتلا ہے۔ علوم جن کا رواج ہماری قوم میں تھا یا ہے اور جس کے تکبر و غرور سے ہر ایک پھولا ہوا ہے دین و دنیا دونوں میں بکار آمد نہیں۔ علم ادب و انشاء کی خوبی صرف لفظوں کے جمع کرنے اور ہم وزن کلموں کے تک ملانے اور دور از کار خیالات بیان کرنے اور مبالغہ آمیز باتوں کے لکھنے پر منحصر ہے۔ فن شاعری جیسا ہمارے زمانے میں خراب اور ناقص ہے اس سے زیادہ کوئی چیز بری نہ ہوگی۔ مضمون تو بجز عاشقانہ کے اور کچھ نہیں ہوتا اور وہ بھی نیک جذبات انسانی کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ ان جذبات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو تہذیب و اخلاق کے خلاف ہیں۔ علم دین تو وہ خراب ہوا ہے کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اس معصوم، سیدھے سادے، سچے اور نیک طبیعت والے

پیغمبرؐ نے جو خدا کے احکام بہت سادگی، صفائی اور بے تکلفی سے جاہل ان پڑھ بادیہ نشین عرب کی قوم کو پہونچائے تھے اس میں وہ نکتہ چینیاں اور باریکیاں گھسیڑی گئیں اور وہ مسائل فلسفیہ اور دلائل منطقیہ ملائی گئیں کہ اس میں اس سچائی، صفائی اور سادگی کا مطلق اثر نہیں رہا۔ بہ مجبوری لوگوں کو اصلی احکام کو جو قرآن اور معتمد حدیثوں میں تھے چھوڑنا پڑا اور زید و عمرو کے بنائے ہوئے اصول کی پیروی کرنی پڑی۔ علم مجلس اور اخلاق اور برتاؤ و دوستی کا ایک ایسے طریقے پر پڑ گیا ہے جو نفاق سے بھی بد تر ہے۔ اخلاق صرف منہ پر میٹھی میٹھی باتیں بنانے اور اوپری تپاک جتانے کا نام ہے۔ اب مکاری اور ظاہرداری کا نام اخلاق رہ گیا ہے۔ اور بے ایمانی اور دغابازی کا نام ہوشیاری۔ گفتگو پر خیال کرو تو عجیب حالت دکھائی دیتی ہے۔ ہزاروں اکثر مضمون زبان سے نکلتے ہیں۔ نہایت مہذب اور معقول و ثقہ اور نیک و دیندار آدمی بھی اپنی گفتگو میں تہذیب و شائستگی کا مطلق خیال نہیں کرتے۔ اگر اشراف جوان دوستوں کی محفل میں جاؤ تو سنو کہ وہ آپس میں کیسی گالم گلوچ اور فحش باتیں ایک دوسرے کی نسبت کرتے ہیں۔ امیروں کا حال دیکھو تو ان کو دن رات بٹیر لڑانے اور مرغ لڑانے اور کبوتر اڑانے اور اسی طرح تمام لغویات میں اپنی زندگی بسر کرنے کے سوا اور کچھ کام دھندا نہیں۔ اور مذہبی طبقہ کا یہ حال کہ کینہ و نخوت اور اپنے تقدس و بزرگی اور خدا پرست ہونے کا گھمنڈ مقدس لوگوں میں کوٹ کوٹ کر بھرا پاؤگے اور اگر دنیا میں شیطان کو ڈھونڈتے پھرو تو بجز مقدسین کے جبہ و دستار مبارک کے اور کہیں پتہ نہیں ملے گا۔[1]

عوام کی اقتصادی بدحالی

اس زمانے میں مسلمانوں کی اقتصادی حالت بھی کس قدر خراب ہو گئی تھی اس کا اندازہ عید جیسے خوشی کے تہوار کی اس کیفیت سے ہو سکتا ہے جس کا نقشہ سرسید نے اس طرح کھینچا ہے: عیدگاہ میں بڑا اژدہام خلائق کا تھا تل رکھنے کو جگہ نہ تھی۔ دھوپ میں ذرا تیزی آ گئی تھی۔ عیدگاہ میں پورا فرش تو ہے نہیں اور لوگوں کو اتنا مقدور نہیں کہ مصلے خریدیں۔ ہزاروں آدمی دھوپ میں بیٹھے ہوئے تھے۔

---

[1] تہذیب اخلاق ص [illegible]

...... وہاں ہزاروں مسلمان تھے مگر ایک سے ایک بدتر حالت میں تھے۔ مسلمانوں میں عید کا دن بڑی
خوشی کا دن ہے۔ ہر ایک مسلمان اپنے مقدور بھر اچھے اچھے کپڑے پہنتا ہے۔ پنہاری بھی دو دو کوڑی
جمع کر کے عید کے لئے اپنے بچے کو نیا جوڑا بنا دیتی ہے۔ عیدگاہ میں میں نے ہزاروں پر نظر ڈالی۔ کسی کے گلے
میں بجز گزی اور لٹھے کے اور کچھ نہیں دیکھا۔ کپڑے تو سب کے دھوئے ہوئے اور اجلے تھے۔ مگر ہزاروں
آدمیوں کے انگرکھوں میں پیوند لگے تھے۔ اگر کسی کے گلے میں گزی کا نیا انگا تھا تو یقین جانیے پرانا پاجامہ
تھا جس میں چھلنی کے سے چھید تھے۔ جوتے تو کسی کے پاؤں میں ثابت نہ تھے۔ بہتوں نے رسی یا چیتھڑے
سے باندھ لئے تھے کیونکہ پاؤں سے نکل نکل جاتے تھے۔ بڑے بوڑھوں کا کچھ ذکر نہیں بچوں کو عید کے
دن اچھے اچھے کپڑے پہننے کا اور کھلونوں کے لینے کا بڑا شوق ہوتا ہے۔ لیکن کسی بچے کا یکساں لباس نہ
تھا۔ اگر سر پر جھوٹے گوٹے کی ٹوپی تھی تو پاؤں میں جوتا نہیں۔ پاجامہ نیا ہے تو انگا پرانا ہے ہر ایک آدمی
پر ایسے مبارک اور خوشی کے دن میں بھی نہایت افلاس اور مصیبت برستی تھی کسی کا دل اندر سے خوش نہ تھا
ہر ایک غمگین زرد صورت۔ بسورتی شکل۔ تیوری چڑھی ہوئی داڑھی پر گرد پڑی ہوئی۔ پیادہ پا چلنے سے پسینے
میں شور بور۔ سب نہایت پریشان اور متفکر نظر آتے تھے۔ عیدگاہ کے باہر ایک غول بھیک منگوں کا تھا جو
دو دو کوڑی مانگتے تھے اور پیچھا نہیں چھوڑتے تھے بیسیوں مسلمان سڑک پر کپڑا بچھائے بیٹھے تھے اور پکار
رہے تھے "کچھ خیرات دیتے جاؤ۔ تیسوں روزے قبول"۔ ایک طرف سیکڑوں عورتوں کا غول تھا۔ اور ان
میں بیسیوں برقع اوڑھے چلا رہی تھیں کہ "اے بیٹا ہم سیدانی ہیں فاطمہ بی بی کا دانہ کھانے والی ہیں۔
اشراف گھرانے کی ہیں۔ ہم پر مصیبت پڑی ہے۔ اپنے بال بچوں کا صدقہ خاتون جنت کا صدقہ کچھ
دیتے جاؤ"

مفلس و محتاج مسلمانوں کے برعکس ہندوؤں کی کیا حالت تھی۔ اس کا اندازہ ان لوگوں کی خوشحالی سے
کیا جا سکتا ہے۔ جو عید کا تماشا دیکھنے آئے تھے اور جن کی کیفیت سرسید نے یوں بیان کی ہے۔ دو چار نوجوان
ہندو بھی نہایت عمدہ گھوڑوں پر سنہری روپہلی ساز لگائے ہوئے۔ کارچوبی غاشیہ گھوڑوں پر ڈالے ہوئے۔
نہایت عمدہ نفیس کپڑے پہنے۔ زمرد یاقوت اور موتیوں کی مالائیں اور کنٹھے گلے میں ڈالے ہوئے۔ نہایت نفیس

سرخ رنگ اور طلائی تکمہ کا چہرہ باندھے ہوئے سیر کرتے پھرتے تھے، دو چار نوجوان بنگالی بھی نظر آتے تھے۔ سیاہ نفیس دوشالہ کی ولایت کا بنا ہوا بوٹ، سفید پتلون اور کالا کوٹ اور دغیا ٹوپی پہنے۔ ہاتھ میں خوبصورت پتلی سی پھوندنا پڑی چھڑی لئے۔ انگریزی میں غٹ پٹ کرتے۔ لوگوں کو دیکھ کر مسکراتے پھرتے تھے۔ گھوڑوں کے آگے تین چار مسلمان بھی دکھائی دیئے جو کچھ آسودہ حال معلوم ہوتے تھے۔ جب پوچھا کہ یہ کون ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ لالہ چھٹامل کے بیٹے بھی سیر کو آتے ہیں اور یہ ان کے سائیس ہیں۔ انہوں نے عید سے پہلے کہا تھا کہ مہاراج ہمارا تہوار ہے اگر تنخواہ پیشگی مل جاوے تو بڑی مہربانی ہوگی۔ مہاراج نے رد کر دیئے کو کہا تھا کہ یہ مُسلا تہوار تہوار پکار رہا ہے۔ آنہ روپیہ بیاج کا کاٹ کر اس مُسلے کو پیشگی تنخواہ دے دو[1]" سرسید کے ذہن نے عید کی جو یہ قلمی تصویر کھینچی ہے وہ ایسی دو قوموں کا صحیح عکس ہے جن میں سے ایک جو اس ملک پہ صدیوں حکومت کر چکی تھی اپنی معاشرتی حالت کو بگاڑ کر نکبت و افلاس کا شکار بن گئی تھی اور دوسری جو صدیوں سے معاشرتی پستی اور سیاسی محکومی میں زندگی گزار رہی تھی زمانے کے تقاضوں کے مطابق اپنے معاشرہ کی اصلاح کر کے خوش حال ہو گئی تھی۔

دولت مندوں کی خود نمائی

عام مسلمانوں کا تو یہ حال تھا اور جو لوگ خوش حال تھے وہ نمود و نمائش کے پیچھے پڑے ہوتے تھے اور مذہب اور قوم کی خدمت سمجھ کر جو روپیہ صرف کرتے تھے وہ بھی دراصل ضائع ہو جاتا تھا۔ بمبئی کے میمن جو تجارت کرتے تھے اور بہت خوشحال تھے ان کی بھی ایسی ہی حالت تھی اور ان کے متعلق سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا کہ میمنوں نے بجز اس کے کہ اچھے کپڑے پہنتے ہیں اور عربی عمامے باندھتے ہیں۔ اور بگھیوں میں چڑھتے ہیں اور اپنے نام اور اپنی شیخی کے پیچھے مرتے ہیں اور کچھ قومی ترقی نہیں کی۔ ان کو مسجد بنانے کا بڑا شوق ہے۔ بہت سے میمن ہیں جن کے ہاں تھوڑا تھوڑا لنگر خانہ جاری ہے۔ اور ان کی نام آوری کے لئے برائے نام ایک مدرسہ بھی ہے۔ ایک ملا اس میں پڑھانے کو نوکر ہے۔ پیر نابالغ برائے نام طالب علم ہیں۔ لنگر خانہ سے روٹی پاتے ہیں۔ دن کو ایک آدھ برائے نام سبق پڑھ لیا اور پھر کسی میمن کے لڑکے کو پڑھانے چلے گئے۔ اور کوئی شخص

---

[1] مضامین تہذیب و اخلاق ص۵۳

کسی اور طرح سے خیرات مانگنے کا پیشہ کرنے چلا گیا۔ مجھ کو یہ حال دریافت ہونے سے نہایت افسوس ہوا اور میں نے کہا دیکھو قوم کا حال و بار ہے تو باوجودیکہ روپیہ خرچ ہوتا ہے مگر کس بری طرح خرچ ہوتا ہے جس سے نہ دین کا فائدہ نہ دنیا کا۔ البتہ صرف چند روزہ ایک نام ہے کہ فلاں میمن کا مدرسہ ہے۔ علاوہ اس کے دو کٹ خوشامدیوں نے تعریف کردی اور کہا کہ آپ نے جنت میں ایک موتی کا محل بنا لیا۔ لعنت اللہ علی الکاذبین۔ وہ لوگ مر گئے جو موتی کا گھر بناتے تھے ایسی باتوں سے تو پھوٹی کھپریل کا بھی گھر نہیں بنتا۔[1]

جدید اور مفید تعلیم سے محرومی

مسلمانوں کی اس بری حالت کو درست کرنے کا نہایت موثر ذریعہ یہ ہو سکتا تھا کہ تعلیم کو فروغ دیا جائے لیکن تمام مسلمان انگریزی اور جدید علوم کی تعلیم سے اس قدر متنفر تھے کہ ۱۸۷۵ء میں بھی جب کہ ہندوستان میں انگریزی تعلیم بہت ترقی کر چکی تھی پورے ملک میں مسلمان گریجوئیٹس کی تعداد صرف بیس تھی، جن میں سے ستر و بی۔ اے تھے اور صرف تین ایم۔ اے۔[2] اور جیسا کہ سرسید نے محسن الملک کو لکھا تھا مسلمانوں کی اس زبوں حالی کو بعض غیر مسلم بھی ان کے لئے بہت بڑا خطرہ تصور کرتے تھے۔ چنانچہ الٰہ آباد کے اخبار پائنیر نے بھی یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ آج کل ہندوستان میں مسلمانوں کے اعلیٰ خاندان روز بروز گھٹتے جاتے ہیں اور تمام سلطنت کے ملازمین میں صرف بنگال میں چند مسلمان ہیں۔ وہ بھی ضعیف ہیں اور جلد پنشن لے لیں گے۔ اور ان کی جگہ یقیناً کوئی مسلمان نہیں ہوگا۔[3] لیکن مسلمان اس صورت حال سے غفلت برت رہے تھے۔ وہ اپنے قدیم علوم پر فخر کرتے اور ان کی تعلیم کو کافی سمجھتے تھے اور تعلیم کے بارے میں ان کا یہ عام رجحان بھی ان کی معاشرتی پستی اور افلاس کا ایک بڑا سبب بن گیا تھا۔ چنانچہ تمام حالات پر غور کرنے کے بعد سرسید اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ جو علوم مسلمانوں میں مروج ہیں وہ بلاشبہ غیر مفید ہیں۔ اور حسب احتیاج وقت نہیں ہیں اور یہی باعث ان کی مفلسی اور محتاجی کا ہے۔ کیونکہ مفلسی کا اصل سبب جہل ہے اور غیر مفید علوم کا عالم اور جاہل دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ ان سے نہ لوگوں کو کچھ فائدہ پہنچتا ہے اور نہ وہ خود کچھ اپنا بھلا کر سکتے ہیں۔ جو تعلیم کہ حسب احتیاج وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہوتی ہے اور جیسا کہ ایک عقلمند آدمی کا قول ہے اگر حسب احتیاج وقت لوگوں کی تعلیم و تربیت نہ ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ لوگ اول مفلس اور محتاج اور

---

[1] مسافران لندن ص۱۵۱ [2] حیات جاوید ص۲۰۹ [3] مکتوبات سرسید ص۲۳

پھر نالائق اور کاہل اور پھر ذلیل و خوار اور پھر بیہودہ بدمعاش ہو جاتے ہیں[1]

اس غلط رجحان کے علاوہ پوری قوم کو تعلیم دینے کی ضرورت سے بھی مسلمان ناواقف تھے اور کسی کو اس کا خیال نہ تھا۔ عوام میں اچھی بری کسی قسم کی بھی تعلیم حاصل کرنے کی نہ تو استطاعت تھی اور نہ اس کا انتظام تھا۔ سرسید کے نزدیک تعلیم معاشرہ کی اصلاح کا موثر ترین ذریعہ تھی۔ اور وہ چاہتے تھے کہ دولت مند مسلمان اس ضرورت کو محسوس کریں۔ چنانچہ دولت مند طبقہ کو اس طرف متوجہ کرنے کے لئے انہوں نے یہ کہا تھا کہ جب اولاد کی تعلیم و تربیت کا ذکر آتا ہے تو رئیسوں اور دولت مندوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی اولاد کی تعلیم خاص اپنے اہتمام سے اور ہر ایک علم کے عالم نوکر رکھ کر بخوبی کر سکتے ہیں۔ بعضوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی ہی اولاد کی تعلیم و تربیت کی فکر کرنی کافی ہے۔ مگر یہ ایک بڑی غلطی ہے اور خود اپنی اولاد کے ساتھ دشمنی ہے۔ جہالت اور ناتربیتی وبا کی مانند ہوتی ہے۔ جب تک تمام شہر اس بد ہوا سے پاک نہ ہوگا کوئی ایک گھر بیٹھے تنہا اس سے بچا نہیں سکتا۔[2]

ہمدردوں کا غلط رویہ

مسلمان قوم کی حالت نہایت خراب ہو چکی تھی اور ان کے مستقبل کو زیادہ تاریک بنا دینے والی خرابی یہ تھی کہ پوری قوم کو اپنی زبوں حالی کا احساس اور ترقی کا خیال نہ تھا۔ کچھ لوگ ایسے تھے جو یہ تسلیم کرتے تھے کہ ترقی و اصلاح کی ضرورت ہے لیکن وہ اپنی برائیوں کی اصلاح کے بجائے دوسروں کی کمزوریاں بیان کر دینا کافی سمجھتے تھے۔ یہ طرز عمل بہت غلط تھا۔ اور اس کے متعلق سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ہمارے بعض محب وطن جو دل سے اپنی قوم کی بھلائی اور قومی ترقی چاہتے ہیں، غلطی میں پڑ جاتے ہیں۔ جب کبھی ان کو کسی مہذب و تربیت یافتہ شائستہ قوم میں سے کسی کی کوئی وحشیانہ حرکت معلوم ہوتی ہے تو اس کو بہت طمطراق سے بیان کرتے اور لکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب اس قوم میں بھی ایسی وحشیانہ حرکتیں ہوتی ہیں تو ہماری قوم کو کیوں برا کہا جاتا ہے۔ مگر ان کو سمجھنا چاہیئے کہ اگر ہم کسی دوسرے کی آنکھ کی پھلی کو نہ دیکھیں تو اس [illegible] آنکھ کا ٹینٹ نہیں چھپتا۔ ہم کو اپنی آنکھ کے ٹینٹ کا علاج کرنا چاہیئے نہ دوسرے کی آنکھ کی پھلی دیکھنا۔ نہ یہ۔ بایں ہمہ وہ لوگ اس بات میں ذرا انصاف بھی تعرض نہیں کرتے اور قوم کی محبت

---

[1] مضامین تہذیب الاخلاق ص۱۲۴ ۔ [2] مجموعہ لکچرز واسپیچز تقریر پٹنہ ص۲۳ ۱۸۷۳ء

انصاف کو چھپا دیتی ہے۔ جس قوم کے کسی شخص کی وحشیانہ حرکت کی ہم گرفت کرتے ہیں اس وقت اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ اس قوم میں خوبیاں کتنی ہیں۔ ہماری قوم میں وہ عیب تو ہیں اور وہ خوبیاں کسی میں نہیں۔ اصل محبت اور سچی خیرخواہی قوم کی یہی ہے کہ اس کے عیبوں کو دیکھے اور ان کے مٹانے کی فکر کرے۔ جو لوگ نہایت ہمدردی اور قومی محبت سے اپنی قوم کے عیبوں اور نقصانوں سے مطلع کرتے ہیں ان کا دل اپنی قوم کی حالت پر بہ نسبت ان کے جو قوم کی طرف داری کرتے ہیں اور اس کے عیبوں کو چھپاتے ہیں بہت زیادہ جلتا ہے اور حقیقت میں وہی لوگ محب وطن اور محب قوم ہیں[۱]

سرسید اپنی قوم کے عیبوں پر پردہ ڈالنے والے محب وطن نہ تھے بلکہ وہ اپنی قوم کے ایسے محب اور خیرخواہ تھے جو ان عیبوں کو مٹانا قوم کی صحیح خدمت تصور کرتے تھے اور جن کو قوم کی حالت بے چین و بے قرار کر دیتی تھی۔ اس لئے وہ قوم کی تباہ حالت کو دیکھ کر پکار اٹھے کہ افسوس مسلمان ہندوستان کے ڈوبے جاتے ہیں اور کوئی ان کا نکالنے والا نہیں ہائے افسوس! وہ امرت تھوکتے ہیں اور زہر نگلتے ہیں۔ ہائے افسوس! وہ ہاتھ پکڑنے والے کا ہاتھ جھٹک دیتے ہیں اور مگر کے منہ میں ہاتھ دیتے ہیں۔ اے بھائی فکر کرو اور جان لو کہ مسلمانوں کے ہونٹوں تک پانی آگیا ہے اور اب ڈوبنے میں بہت ہی کم فاصلہ ہے[۲] قوم کی بھلائی کے لئے یہی تڑپ اور سچی محبت تھی جس نے سرسید کو ان کو ہمہ جہتی اصلاح و ترقی کی جدوجہد پر آمادہ کیا اور انھوں نے جدید اور مفید علوم کی اشاعت، دینی عقائد اور اخلاق و عادات کی درستی، رسوم و رواج اور طرزِ معاشرت کی اصلاح و ترقی اور مسلمانوں اور غیر مسلموں میں اتحاد و تعاون اور مذہبی رواداری کے فروغ جیسے اہم امور پر توجہ کر کے اپنی اصلاحی سرگرمیوں کو ایک ایسی منظم اور کامیاب تحریک بنا دیا جس سے مسلمانانِ ہند کی زندگی میں ایک عظیم انقلاب پیدا ہو گیا۔ سرسید کی اصلاحی کوششوں میں سب سے اہم اور مفید محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کا قیام ہے جس نے آگے چل کر مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی۔ یہ ادارہ مسلمانوں کی نہ صرف تعلیمی ترقی کا ذریعہ بنا بلکہ پوری مسلم قوم کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ثابت ہوا اور اس کی بدولت مسلم قوم میں وہ بیداری پیدا ہو گئی جس نے ان کی جداگانہ قومیت کا تحفظ کیا اور وہ نہ صرف اپنے قومی وجود کو باقی رکھنے بلکہ اپنے لئے ایک الگ مملکت قائم کر لینے میں بھی کامیاب ہوئے

۱ے تہذیب الاخلاق جلد ششم ۲ے مسافران لندن ص ۲۵

رشید اختر

مسلمان مؤرخین

صاحب کشف الظنون کے بیان کی رو سے لغوی لحاظ سے تاریخ کے معنی محض وقت کے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ عرفاً تاریخ سے مراد کسی ایک وقت کا تعین ہے جس کی طرف کسی زمان کی نسبت کی جا سکے خواہ یہ ماضی ہو یا مستقبل۔ عرف اور لغت دونوں سے قطع نظر لفظ تاریخ جب علم کے سبب منسوب ہوا تو اس کی تعریف قطعاً اور ہی ہو گئی۔ علم تاریخ سے مراد وہ معرفت ہے جو انسانی گروہوں، ان کے شہروں، ان کے رسوم رواج، اور ان کے اشخاص کے کارناموں اور انساب سے متعلق ہے۔ لیکن انہوں نے اس موضوع پر کچھ زیادہ تفصیل بہم نہیں پہنچائی: البتہ ان تمام کتابوں کے نام لکھ دیئے ہیں، جو ان کے زمانہ تک مختلف علما نے تصنیف فرمائیں۔

مسلمانوں سے پہلے اس دنیا میں کئی بڑی قومیں ابھریں، خصوصیت سے یونانی، رومی، قرطبی، ہندی، مصری اور ایرانی تو اپنے اپنے وقت میں بہت اونچے اٹھے تھے۔ اور یہ لازمی بات تھی کہ ان کے علما اپنی قوم کی تہذیبی سرگزشت لکھتے۔ لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ اس فن نے ایک بڑے علم کی حیثیت صرف اسی وقت حاصل کی جب عرب مسلمانوں نے اس پر قلم اٹھایا، اور ہمارا یہ دعویٰ قطعاً کسی مبالغہ پر مبنی نہیں کہ عربوں سے پہلے اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئیں، انہیں فنی حیثیت سے کوئی بڑا درجہ کبھی حاصل نہ ہوا۔ اور اس کی بڑی وجہ اس کے سوا کوئی دوسری نہ تھی کہ اس وقت واقعات و حالات کو پرکھ

کا کوئی صحیح معیار قائم نہ ہوا تھا اور قصے کہانی اور روایت میں کوئی صحیح حدِ فاصل کھینچی نہ گئی تھی۔ ہمیں بعض ہندی مقدس کتابوں یا یونانی، ایرانی اور مصری تاریخی دستاویزوں کی عظمت و بزرگی کا پورا پورا اعتراف ہے مگر اس اعتراف کے باوجود ہمارا دعویٰ ہے کہ قصہ و کہانی اور روایت کو جس چیز نے سب سے پہلے ایک دوسرے سے الگ کیا، وہ حضورؐ کا یہ ارشاد تھا۔

"من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار"

ترجمہ) جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ باندھے۔ وہ اپنا دوزخ میں ٹھکانا بنا لے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذاتِ گرامی اس وقت سب سے بڑا محور اور روایات و تحدیث کا نقطۂ اتصال تھی۔ اس وقت کے عرب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذاتِ گرامی کو کائنات کی سب سے بڑی شخصیت سمجھتے تھے۔ اور یہ لازمی بات تھی کہ اس بڑی شخصیت کی زندگی اور موت کے بعد مسلمان ان ہی کے حالات بیان کرنے میں ہر قسم کی لذت پا سکتے تھے لہٰذا اس بات کا امکان تھا کہ بعض ایسے لوگ بھی نکل آئیں گے جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعض ایسی باتیں بھی منسوب کریں گے جو حضورؐ نے نہ کہیں، جیسا کہ اس سے پہلے ایسے انبیاء علیہم السلام یا دوسرے بڑے لوگوں کی طرف منسوب کی جا چکی تھیں۔ حضورؐ نے یہ تہدید فرما کر اپنی ذات کی طرف ہر قسم کے جھوٹ کی نسبت کی روک تھام کر دی اور ساتھ ہی جھوٹ بولنے کو ایک بہت بڑا گناہ ٹھہرا کر مسلمان معاشرہ کو اس برائی سے پورے طور پر پاک کرنے کا ایک کامیاب اقدام کیا۔ محض حضورؐ ہی نے نہیں، قرآن حکیم نے بھی جھوٹ کی سخت مذمت کی۔ اگر اسلامی معاشرہ یا ضابطۂ قانون کی رو سے جھوٹ ایک بڑا گناہ نہ ہوتا اور خصوصیت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذاتِ گرامی سے جھوٹی باتوں کی نسبت کرنے والے کو دوزخ سے نہ ڈراتے تو ہماری تاریخ شاید ہندی، یہانی، یونانی، رومی اور مصری تاریخی دستاویزوں کے معیار سے بلند نہ ہوتی، اور ہم یہ قطعاً دعویٰ نہ کر سکتے کہ یہ ہم تھے جنہوں نے تاریخ کو جھوٹ سے بہت حد تک پاک کر دیا۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس تہدید کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ایک دور ایسا آیا کہ کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے جو اسلام سے قلبی رشتہ نہ رکھتے اور اسلام جن کے حلقوں سے نیچے نہ اترا

اور فرمانوں کے متعلق جو استفسارات کئے اور ان کے جو جوابات اس نے دیئے وہ قلم بند کر لئے گئے اور ان ہی قلم بند کی ہوئی معلومات کو بعد میں کتاب الامثال[۱]، کتاب الملوک[۲] اور اخبار الماضیین[۳] کے نام ملے۔

عبید بن شریہ کے شاگردوں میں زید بن الکیس، علاقہ ابن کریم الکلابی مشہور ہوئے الکلابی کی ایک کتاب الامثال پچاس ورق پر مشتمل تھی، ابن الندیم نے یہ کتاب اپنی آنکھوں سے دیکھی اور پڑھی تھی۔ صحار بن العباس العبدی ایک اور ماہر انساب مؤلف امیر معاویہ کے زمانہ میں ممتاز ہوا۔ اس نے بھی کتاب الامثال کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جس کے حجم کے بارے میں ابن الندیم نے کوئی روایت نہیں کی، الولید بن الحصین ابو المثنیٰ الکلبی ایک اور ماہر انساب مشہور ہوا، مگر اس نے کوئی کتاب تالیف نہیں کی، البتہ صالح بن عمران الصعدی نے ایک کتاب عزاۃ ذات الاباطیل تالیف کی۔ مجالد بن سعید، سعد القصیر، عیسیٰ بن داب، زبیر بن میمون، الثقفی وغیرہ کئی اور ماہر انساب اسی پہلے دور میں مشہور ہوئے۔ مگر انہوں نے کوئی کتاب تصنیف نہ کی تھی۔

اس پورے دور میں عوانہ بن الحکم بن عیاض ابو الحکم پہلے عالم ہیں جنہیں ہم علم الانساب کے عالم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک معیاری مؤرخ بھی کہہ سکتے ہیں۔ ابو الحکم کوفہ کے رہنے والے اور شعر، نسب اور اخبار کے عالم تھے ۱۴۷ھ میں وفات پائی۔ ابن الندیم نے ان کی تالیفات میں کتاب التاریخ اور کتاب سیرۃ معاویہ و بنی امیہ کا ذکر کیا ہے۔ گو یہ کتابیں چھپ نہیں سکیں لیکن ان کے موضوعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بعد کی تاریخ و سیر میں کسی نہ کسی حیثیت میں ضرور استعمال کی گئیں۔ کیونکہ ان کی حیثیت ان ماخذوں کی تھی جنہیں ہم عینی شاہدوں کے بیانات قرار دے سکتے ہیں۔

ابو القاسم حماد بن سابور بھی اسی دور کے ایک راویۃ الاخبار تھے۔ گو انہوں نے اپنی زندگی میں کوئی تصنیف نہ کی تھی لیکن ان کی موت کے بعد ان کی کہی ہوئی باتیں بعض لوگوں نے ان کے نام سے جمع کر دیں۔ ابو القاسم حماد دیلم کے ایک غلام تھے جنہیں ابن عروہ نے اپنی بیٹی لیلیٰ کو ہبہ کر دیا تھا۔ حماد لیلیٰ کی خدمت میں کوئی پچاس سال رہے۔ لیلیٰ کی موت کے بعد ایک شخص عامر بن مطر نے انہیں دو سو درہم میں خرید کیا اور پھر

۱؎ الفہرست ابن الندیم ص۹۵ ۲؎ ایضاً ص۹۱ ۳؎ الفہرست ابن الندیم ص۹۱-۱۴۰

آزاد کر دیا۔ ابن الندیم نے ایسی کوئی روایت بیان نہیں کی جس سے علم ہو سکے کہ حماد نے تاریخ یا انساب کا علم کس سے پڑھا۔ البتہ وہ شعر و اخبار کے عالم تھے اور انہیں مہدی کی ہم جلیسی کا شرف نصیب ہوا۔ اس لحاظ سے ہم انہیں عباسی علماء میں شامل کر سکتے ہیں۔ ابن الندیم کی روایت کی مدد سے پہلے دور کے مؤرخین اور ماہرین انساب میں ابو اسحٰق ابراہیم بن محمد بھی شامل ہیں۔ انہوں نے کتاب السیر فی الاخبار والاحداث کے سے ایک کتاب بھی لکھی جو ان سے ان کے شاگرد ابو عمرو معاویہ نے آگے روایت کی۔ ابو اسحٰق ز فاضل تھے مگر حدیث میں کثیر الغلط مشہور ہوئے۔ انہوں نے سنہ ۱۸۴ھ میں وفات پائی۔

نجیح المدنی صاحب المغازی بھی پہلے دور کے مؤرخین میں سے تھے۔ ہادی کے زمانہ میں فوت ہوئے اور اب المغازی کے نام سے ایک کتاب وراثت میں چھوڑی۔

ان سب میں ابو مخنف لوط بن یحییٰ الازدی زیادہ مشہور ہوئے جو حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے ممتاز ساتھیوں میں سے تھے۔ انہوں نے تاریخ پر کئی کتابیں لکھیں: کتاب الجمل، کتاب صفین، کتاب اہل النہروان والخوارج، کتاب الغارات، کتاب الحریث بن راشد، کتاب مقتل علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کتاب مقتل حجر بن عدی، کتاب مقتل محمد بن ابی بکر، مقتل الاشتر، محمد بن ابی حذیفہ، کتاب الشوریٰ و مقتل عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کتاب المستورد بن علفہ، کتاب مقتل حسین علیہ السلام، کتاب وفات معاویہ وولایۃ ابنہ یزید و وقعۃ الحرۃ، حصار ابن الزبیر رض، کتاب المختار بن ابی عبید، کتاب سلیمان بن صرد و عین الوردہ، کتاب مرج راھط و بیعۃ مروان و مقتل الضحاک بن قیس، کتاب مصعب وولایۃ العراق، کتاب مقتل عبداللہ بن زبیر، کتاب مقتل سعید بن العاص، کتاب حمراء الخارجی، کتاب نجدہ ابی فدیک، کتاب حدیث الازارقہ، کتاب حدیث روستقباذ، کتاب شبیب الخارجی و صالح، کتاب مطرف، کتاب دیر الجماجم، خلع عبدالرحمن بن الاشعث، کتاب یزید بن مہلب و مقتلہ، کتاب خالد بن عبداللہ القسری، کتاب یحییٰ اور کتاب الضحاک۔ ابن الندیم نے اس بزرگ مؤلف کے مؤلفات کے نام لکھنے کے بعد علماء کا قول نقل کیا ہے کہ وہ عراق، اس کے اخبار و حالات اور اس کی فتوحات کے علم میں تمام دوسروں پر فائق تھے۔[۲] یہ بات ان کے مصنفات کے نام پڑھنے سے بھی عیاں ہوتی

۱؎ الفہرست ابن الندیم ص۹۲؛ ۲؎ الفہرست ابن الندیم ص۹۳، ۹۴، ۹۵

ہے اور ایسا نظر آتا ہے کہ ان کے بعد آنے والے مؤرخین نے جو کچھ لکھا، ان سے لے کر لکھا ہے لیکن یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان مؤلفین نے دوسرے طریق سے بھی کام لیا ہو، لیکن یہ بدیہی بات ہے کہ ابو مخنف اس تفصیل میں قطعی حجت تھے۔ افسوس ان کی کوئی کتاب ان کے نام سے چھپ نہیں سکی۔

ابو مخنف کے طبقہ ہی سے ایک اور بزرگ ابو الفضل نصر بن مزاحم بھی تھے۔ انھوں نے کتاب الغارات، کتاب صفین، کتاب الجمل، کتاب مقتل حجر بن عدی اور مقتل الحسین علیہ السلام تالیف کیں۔ ان کی کتابیں بھی چھپنے سے رہ گئیں۔ لیکن ان کے بعد کے مؤلفین نے ان کی کتابوں سے خوب کام لیا۔ اسحٰق بن بشر بھی اسی زمانہ کے مؤرخ ہیں، انہوں نے کتاب المبتدا، کتاب الردہ، کتاب الجمل، کتاب الویہ، کتاب صفین اور کتاب حفر زمزم تالیف کیں۔ سیف بن عمر الاسدی کا تعلق بھی اسی طبقہ سے ہے۔ ابن الندیم نے ان کی تالیفات میں الفتح الکبیر والردہ، کتاب الجمل بیان فرمائیں۔ عبد المنعم بن ادریس بھی اسی گروہ سے تھے کتاب المبتدا کے نام سے صرف ایک کتاب تصنیف فرمائی۔ عامر بن حفص ابو الیقظان النسابہ، امام المدائنی کے اساتذہ میں سے ہیں۔ بڑے صاحب علم اور ثقہ راوی تھے سنہ ۱۹۰ھ میں وفات پائی۔ ابن الندیم نے ان کی ان تالیفات کے نام لکھے ہیں۔ کتاب حلف تمیم بعضہا بعض، کتاب اخبار تمیم، کتاب نسب خندف واخبارہا، کتاب النسب الکبیر، کتاب النوادر[1]

یہ وہ علمائے تاریخ ہیں، جو انساب و روایات کے ماہرین کہے گئے ہیں۔ درحقیقت یہ سب کے سب ہماری تاریخ کی ان جلیل القدر مصنفات کے اصل ماخذ ہیں جنھوں نے بعد میں غیر معمولی شہرت پائی۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان بزرگ علماء کی مصنفات کے ساتھ کس وقت بے اعتنائی برتی گئی، لیکن یہ امر واقعہ ہے۔ کہ چوتھی صدی ہجری تک ان بزرگوں کی تصانیف موجود تھیں اور ابن الندیم نے جو اس عہد کی ایک بڑی شخصیت ہیں، مؤلفات میں سے اکثر بچشم خود دیکھیں، ان بزرگوں کی ہر بزرگی کے باوجود ان میں سے کسی نے بھی وہ شرف نہیں پایا جو ان کے زمانہ کے ایک بزرگ مؤرخ محمد بن اسحاق کے حصہ میں آیا۔

---

[1] الفہرست ابن الندیم ص ۹۳، ۹۴

محمد بن اسحاق

محمد بن اسحاق المدنی صاحب المغازی پہلے سے پہلے مؤرخ ہیں جنھوں نے ابوجعفر منصور کے زمانہ میں تاریخ میں پہلی کتاب "المغازی" مرتب کی ۔ ابن خلکان ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

"وكان محمد المذكور ثبتاً في الحديث عند اكثر العلماء واما المغازي والسير فلا تجهل امامته"[1]

محمد مذکور اکثر علماء کے نزدیک حدیث میں حجت تھے ۔ خصوصیت سے مغازی و سیر میں ان کی امامت مسلّم تھی ، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا ابن خلکان نے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا ہے ؛

"من اراد ان يتبحر في المغازي فهو عيال على ابن اسحاق"[2]

جو بھی مغازی میں تبحر حاصل کرنا چاہے وہ ابن اسحاق کا لازمی خوشہ چیں ہوگا ۔ ابن شہاب زہری نے بھی یہی رائے ظاہر کی ۔ انکے الفاظ تھے "من اراد المغازي فعليه بابن اسحاق"[3]

یحییٰ بن معینؒ ، سفیان بن عیینہؒ ، یحییٰ بن سعید القطان اور امام احمد بن حنبلؒ ان کی حدیث کو تسلیم کرتے تھے ۔ محمد بن اسحاق کی فضیلت کی سب سے بڑی سند یہ ہے کہ الخطیب بغدادی نے تاریخ بغداد کے تذکروں میں آغاز ان ہی سے کیا ہے ، فرماتے ہیں ؛-

"ثم اذا في جملة المحدثين الذين كانوا في مدينة السلام من اهلها والوارد عليها اكبرهم سناً واعلى اسناداً واقدم موتاً منهم"[4]

مدینۃ السلام کے رہنے والے اور باہر سے آنے والے محدثینؒ میں ان سے کوئی دوسرا نہ عمر میں بڑا تھا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ نہ اسناد میں اونچا تھا ، اور نہ کوئی ان سے پہلے مرا ۔

محمد نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، اور سعید بن المسیب کو دیکھنے کا شرف پایا تھا ابن شہاب الزہری ، القاسمؒ ، ابا سلمہ ، محمد بن علی بن حسینؒ اور نافع مولیٰ ابن عمر جیسے بڑے محدثین سے حدیث روایت کی ہے وہ سیر و مغازی ، ایام الناس ، اخبار الناس و اخبار المبتداء و قصص الانبیاء میں عالم تھے

۱؎ الفہرست ابن الندیم صفحہ ۹۲ ، ۹۳ ۔ ۲؎ ، ۳؎ ابن خلکان جلد ۳ صفحہ ۴۷۷ ؛ الخطیب جز اول صفحہ ۲۱۹ ،
۴؎ الخطیب جز اول صفحہ ۲۱۴

علماء نے یہ علوم ان سے سیکھے۔ خطیب نے علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم جن تیرہ اشخاص کو پہنچا ان میں ایک ابن اسحاق بھی تھے[1]۔

ابن عیینہ کا بیان ہے، کہ ابن شہاب زہری کے پاس ایک بار ابن اسحاق آئے۔ انھوں نے پوچھا کہاں تھے؟ ابن اسحٰق نے جواب دیا کہ جب تک آپ کے ساتھ آپ کے حاجب موجود ہیں، آپ تک کون پہنچ سکتا ہے۔ اسی وقت زہری نے اپنے حاجب کو حکم دیا کہ جب یہ ہم سے ملنے آئیں انھیں مت روکنا۔ ابن شہاب الزہری ان کا بہت خیال کرتے تھے ان کی رائے تھی کہ مدینہ میں اس وقت تک خوب علم رہے گا جب تک ابن اسحاق وہاں رہیں گے۔ زہری ابن اسحاق کو مغازی میں علم الناس مانتے تھے[2]۔ یحییٰ بن معین بھی ابن اسحاق کی وسعت معلومات سے بہت متاثر تھے، وہ ابن قتادہ کا یہ قول سنایا کرتے۔ لایزال فی الناس علم ما عاش محمد بن اسحاق[3]

خطیب کا بیان ہے۔ کہ انھوں نے اپنی پہلی کتاب "سیرۃ" کی تالیف خلیفہ مہدی کی فرمائش پر کی تھی وہ مہدی سے ملنے آئے تھے، مہدی کے سامنے اس کا بیٹا بیٹھا تھا اس نے ان سے پوچھا یہ کون ہے؟ ابن اسحاق نے جواب دیا کہ یہ آپ کے بیٹے ہیں۔ مہدی نے کہا کہ بس تشریف لے جائیے اور اس کی خاطر آدم کی تخلیق سے لے کر اس وقت تک کی تاریخ لکھ لائیے۔

ابن اسحاق جب کتاب مکمل کر کے لائے تو وہ بہت طویل تھی۔ مہدی نے اسے مختصر کرنے کا حکم دیا تو انھوں نے مختصر تالیف کی موجودہ سیرت ابن اسحاق یہی مختصر تالیف ہے۔ بڑی تالیف انھوں نے شاہی کتب خانہ میں داخل کر دی۔

خطیب کی ذاتی رائے یہ ہے کہ ابن اسحاق نے مہدی کی فرمائش پر نہیں ابو جعفر منصور کی فرمائش پر یہ کتاب تالیف کی تھی[4]۔ ابن خلکان کا بیان بھی یہی ہے کہتے ہیں:

"وکان محمد بن اسحاق قد اتی ابا جعفر المنصور وهو بالحيرة فكتب له المغازي"[5]

۱؎ الخطیب جزء اول ص ۲۱۵ ۲؎ ایضاً ص ۲۱۹ ۳؎ ایضاً ص ۲۲۲ ۴؎ الخطیب جزء اول ص ۲۲۱ ۵؎ ابن خلکان جزء ۱ ص ۴۸۵

یاقوت کا بھی یہی بیان ہے[1]

بہرحال ابن اسحاق، بنو عباس کے دور کے پہلے مؤرخ ہیں۔ جنھوں نے ہماری تاریخ مرتب کی۔ یاقوت نے المزبانی کا قول نقل کیا ہے کہ:۔

"اسحاق اول من جمع مغازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

ابن خلکان کا بیان ہے کہ سیرت ابن ہشام، ابن اسحاق کی کتب سے ماخوذ ہے یہاں تک کہ سیرت میں جس نے بھی جو کچھ لکھا وہ سب ابن اسحاق کا صدقہ فیض ہے۔

"وعند اللہ کل من تکلم فی ھذا الباب فعلیہ اعتمادہ والیہ اسنادہ"[2]

ابن اسحاق مدینہ سے جب چلے تو ابو جعفر منصور حیرہ میں تھے، یہیں انھوں نے اپنی کتاب المغازی جعفر کی خدمت میں پیش کی۔ کوفہ کے لوگوں کو سب سے پہلے مغازی کے سماع کا شرف حاصل ہوا تھا۔ یاقوت کی روایت کے مطابق وہ پہلے جزیرہ پہنچے تھے، پھر رے آئے۔ وہاں کے لوگوں نے بھی ان سے سماع ان دونوں شہروں میں ابن اسحاق کے شاگرد مدینہ کی نسبت بہت زیادہ تھے۔ رے سے ابن اسحاق بغداد ئے وہیں آخر تک قیام فرمایا وہیں ان کا انتقال ہوا۔ ابن خلکان نے ان کی موت کے سال کے بارے میں کئی یات نقل کی ہیں ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳ - ۱۵۴ اور ۱۵۵۔ مگر راجح خیال یہ ہے کہ وہ ۱۵۱ھ ہجری میں فوت ئے[3]

الخطیب نے بھی ابن اسحاق کی موت کے سلسلہ میں مختلف روایات بیان کی ہیں پہلی تین روایات کی سے ابن اسحاق ۱۵۰ھ ہجری میں فوت ہوئے دوسری دو روایات ۱۵۱ھ ہجری سن وفات ظاہر کرتی ہیں ابن المدینی نے اس امر کی تصدیق کی، کہ ابن اسحاق کا سن وفات ۱۵۲ھ تھا۔ امام یحیٰی بن معین نے بھی امر کی تصدیق کی ہے۔ الخطیب کا خیال ہے کہ ابن اسحاق ۱۵۳ھ ہجری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے تھے[4]

سیرت ابن ہشام کے نام سے جو کتاب اس وقت بازار میں بکتی اور لائبریریوں میں موجود ہے، یہ

۱؎ یاقوت جزء ۱۸ صفحہ ۶ ۲؎ ابن خلکان جزء ۳ صفحہ ۴۰۶ ۳؎ یاقوت جزء ۱۸ صفحہ ۱۸

۴؎ الخطیب جلد اول صفحہ ۲۲۳، ۲۲۳، ۲۲۴

درحقیقت محمد بن اسحاق کی کتاب المغازی والسیر ہے جسے ابن ہشام نے مرتب کیا تھا[۱]

الواقدی

ابوعبداللہ محمد بن عمر بن واقد الواقدی دوسرے بڑے مورخ ہیں جنھوں نے بنوعباس کے شروع دور میں غیر معمولی شہرت پائی تھی۔ الخطیب ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

وهو ممن طبق شرق الارض وغربها ذكره ولم يخف على احد عرف اخبار الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث[۲]

یہ وہ شخص ہیں جن کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی تھی۔ اور اخبار الناس سے آگاہی رکھنے والے کسی بھی آدمی سے ان کا نام اور ان کی کیفیت پوشیدہ نہ تھی۔ انھوں نے فنون علم میں جو بھی کتابیں لکھیں ان میں مغازی، سیرت، طبقات، اخبار النبی، احداث، فقہ اور اختلاف الناس سبھی موضوعوں پر ان کی تصانیف موجود ہیں۔

ابن خلکان نے ان کا ذکر اس طرح شروع کیا ہے:۔

كان اماما عالما، له التصانيف في[۳] المغازي وغيرها. وله كتاب الردة.

وہ امام اور عالم تھے، مغازی میں ان کی تصانیف ہیں۔ کتاب الردہ بھی ان کی ایک تصنیف ہے۔

یاقوت حموی ان سے بہت متاثر تھے۔ انھوں نے ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا:۔

احد اوعية العلم وصاحب التصانيف الكثيرة۔ سمع من مالك بن انس والثوري۔ ومعمر بن راشد وابي ذئيب وغيرهم وروى عنه جماعة من الاعيان والكاتب محمد بن سعد الزهري فكان عارفا بآراء مالك وسفيان الثوري[۴]۔

وہ بڑے علما میں سے ایک تھے اور بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ مالک بن انس، سفیان الثوری، ابی ذئیب جیسے بڑے علما سے حدیث سنی۔ ان سے آگے بڑے علما نے روایت کی۔ جن میں ان کے کاتب ابن سعد بھی تھے۔ وہ مالک اور سفیان الثوری کی فقہ و رائے کے عارف تھے۔

۱؎ ... ۲؎ ... ۱۰ ... ۳؎ ... ابن خلکان ... ۴؎ ... یاقوت حموی

یاقوت نے ابن داؤد حافظ کا قول نقل کیا ہے کہ واقدی نے تیس ہزار غریب احادیث روایت کیں۔ اس کے باوجود وہ مغازی، سیر، اخبار، ایام الناس والوقائع اور فقہ میں ان کے علم کی کوئی انتہا نہ تھی۔

امام ابراہیم الحربی بہت پائے کے عالم تھے۔ وہ واقدی کو "امین الناس علی الاسلام" کہا کرتے تھے۔ مصعب بن زبیر نے قسم کھا کر کہا تھا۔ "ما رأینا مثل الواقدی" یزید نے بھی کہا: "الواقدی ثقة مامون"۔

یاقوت نے ابن سعد کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے واقدی سے سنا تھا:

ما من احد الا کتبه اکثر من حفظه وحفظی اکثر من کتبی[۲]

دنیا میں کوئی ایسا نہیں ہے جس کی کتابیں اس کے حافظے سے زیادہ نہ ہوں۔ لیکن میرا حافظہ یا یادداشت میری کتابوں سے کہیں زیادہ ہے۔

انہیں کتابوں سے بیحد محبت تھی۔ کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ ہمیشہ ان کے ساتھ رہتا۔ وہ جب جانب غربی سے دوسری سمت منتقل ہوئے تو ان کی کتابیں ایک سو بیس (۱۲۰) بوجھ نکلیں[۳]

مروان بن محمد کے عہد خلافت میں مدینہ میں پیدا ہوئے (سنہ ۱۳۰ھ) مدینہ میں پرورش پائی۔ حضرت مالک بن انس اور ابن ابی ذئب سے تعلیم پائی۔ اور اپنی طبعی ذہانت اور غیر معمولی حافظہ کے سبب بڑے اساتذہ میں گنے جانے لگے۔

الخطیب نے ان کی زبانی ان کے مدینہ سے نکلنے اور بغداد آنے کا قصہ لکھا ہے۔ مدینہ میں وہ گندم کی تجارت کا کام کرتے تھے۔ اس میں ایک لاکھ درہم کا نقصان ہوا تو مدینہ سے بغداد کا رخ کیا۔ یحییٰ برمکی کی شہرت سنی تھی اس لئے ان کے مکان پر پہنچے۔ دربانوں نے اندر جانے کی اجازت نہ دی، البتہ یحییٰ کے دستور کے مطابق کھانے کے وقت تک انتظار کرنے کا مشورہ دیا۔ یحییٰ کے لئے جب دسترخوان بچھتا تو اس وقت ہر شخص کو اس دسترخوان پر بیٹھنے کی اجازت تھی۔ اس دن جب دسترخوان بچھا تو دربانوں نے جناب واقدی کو بھی اس پر بٹھا دیا۔ یحییٰ نے ان سے پوچھا آپ کون ہیں؟ انہوں نے اپنا نام بتایا۔ گو اس روایت میں تصریح نہیں ہے کہ یحییٰ ان کے نام سے واقف تھے۔ لیکن گمان غالب ہے کہ یحییٰ جیسا جوہر شناس وزیر لازمی طور پر ان کی شہرت

---

[۱] یاقوت حموی معجم الادباء جزء ۱۸ صفحہ ۲۷۹، ۲۸۲ [۲] ایضاً صفحہ ۲۸۱ [۳] الخطیب جزء ۳ صفحہ ۵ [۴] الخطیب جزء ۳ صفحہ ۵

سن چکا تھا. اس لئے جب کھانا کھا چکے اور ہاتھ دھو لئے اور انھوں نے اس کی پیشانی چومنے کے لئے اس سے قریب ہونا چاہا. تو اس نے اس کی اجازت نہ دی۔ وہ اُٹھے سوار ہونے کی جگہ پر آئے' ابھی سوار نہ ہو پائے تھے کہ ایک خادم نے انھیں آن پکڑا، وزیر کا سلام کہا ایک تھیلی دی اور کل آنے کی درخواست کی۔ اس تھیلی میں ایک ہزار دینار تھے۔ دوسرے دن بھی ایسا ہی ہوا، ایک ہزار دینار رخصتی کے وقت انھیں پھر دیئے گئے اور دوسرے دن کی دعوت بھی دی گئی۔ متواتر چار دن تک یہ سلسلہ قائم رہا. پانچویں دن یحییٰ نے انھیں اپنا سر چومنے کی اجازت بھی دی اور شاہی ملازمت کا پروانہ بھی دیا۔ ان کے رہنے کے لئے ایک مکان مخصوص ہؤا۔ دُو لاکھ درہم نقد عطا ہوئے۔ ایک لاکھ قرضہ چکانے کے لئے اور ایک لاکھ ذاتی خرچ کی خاطر.

یحییٰ سخاوت میں اپنی مثال نہ رکھتے تھے اور زیرک بھی بہت تھے. کچھ واقدی کی شہرت سے متاثر ہوئے تھے، کچھ چار دن متواتر ملنے سے ان کی عظمت و بزرگی کو پا گئے تھے، اس لئے اتنا بڑا اعزاز انھیں بخشا اور ہارون کی اجازت سے انھیں بغداد کا قاضی مقرر کیا. ہارون کی موت تک وُہ اس منصب پر قائم رہے، ہارون کے مرتے ہی وہ شام اور رقہ چلے گئے اور جب تک مامون بغداد نہیں آیا، وہ شام و رقہ میں رہے۔ مامون نے انھیں بغداد آتے ہی عسکر مہدی کا قاضی بنایا۔ الخطیب فرماتے ہیں. مامون ان کا بہت احترام کرتا۔ ابن خلکان نے بھی اس بات کی تائید کی ہے[1]۔ موت کے وقت تک وہ اس عہدہ جلیلہ پر مامور رہے۔

وہ بڑے سخی تھے' اس درجہ سخی کہ کبھی کبھی اپنی غیر معمولی سخاوت کے سبب مفلس ہو جاتے اور کبھی کبھی تو ایسا نازک وقت آتا کہ اپنی اور اپنے بچوں کی معمولی ضروریات پوری نہ کر سکتے۔ ایک بار تو عین عید کے وقت ان کے پاس کچھ نہ رہا تھا اور ان کی بیوی نے انھیں ان کے افلاس سے اچانک مطلع کیا تھا، اور وہ اپنے ایک دوست تاجر سے بارہ سو درہم مانگ کر لائے تھے۔ ابھی تھیلی کھولی نہ تھی کہ ان کے ایک ہاشمی دوست نے ان سے اپنی تکلیف کہی اور انھوں نے یہ تھیلی اسے سونپ دی، عجیب اتفاق ہؤا کہ وہی تاجر دوست جس سے یہ قرض لائے تھے' اپنے ایک اور دوست کے لئے کوئی رقم قرض لینے کے لئے اسی ہاشمی کے پاس آئے جنھیں واقدی نے تھیلی سونپی تھی، اس نے یہ تھیلی اسی تاجر کے سپرد کر دی اور تاجر نے یہ تھیلی

---

[1] الخطیب جزو خامس ص ۳۰۴ ۔ ابن خلکان جزو ۳ ص ۱۷۱

پہنچا ان کی اس واقدی کے پاس جا کے بہت داد دی ۔

یہ وہ زمانہ تھا۔ جب واقدی یحیٰی برمکی کی ملازمت میں تھے۔ اور کچھ مدت سے انھیں تنخواہ نہ ملی تھی، عین مرض پر یحیٰی کا پیغام انھیں بلانے کے لئے پہنچا یحیٰی سے وہ بے تکلف تھے انھوں نے تھیلی کا قصہ اس سے کہہ دیا۔ یحیٰی اس قدر خوش ہوئے کہ اسی وقت دس ہزار دینار انھیں بخشے۔ دو ہزار ان کے لئے، دو ہزار ان کے تابعی دوست کے لئے اور دو ہزار ہاشمی دوست کے لئے اور چار ہزار بیوی کے لئے جس نے تنگی کے باوجود بھی ہوئی تھیلی پوری کی پوری خاوند کو دے دی تھی۔ کہ ہاشمی کے سپرد کر دے۔[1]

ابن خلکان نے مسعودی کی مروج الذہب کے حوالے سے یہی قصہ کسی قدر اختلاف سے بیان کیا ہے[2] مگر ہمیں اس اختلاف سے کوئی غرض نہیں ہے، مگر اس سے اس قدر وضاحت ضرور ہوتی ہے کہ واقدی نے جب یہ سخاوت کی تھی اس وقت ان کی مالی حالت بہت خراب تھی اور ان کے بچوں کے کپڑے تک پھٹ چکے تھے۔ ایسا وقت ایک بار اور بھی ان پر آیا، اس وقت مامون برسر منبر تھے۔ غالباً یہ مامون سے ان کے تعلق کا شروع دور تھا۔ اور وہ اُسے اپنی مالی حالت سے آگاہ کرتے ہوئے شرماتے تھے، مگر آخر مجبوراً انھیں اسے اطلاع دینی پڑی۔ مامون ان کی فضیلت علم سے بہت متاثر تھا۔ اس لئے اس نے ان کے رقعہ کی پشت پر انھیں لکھا:

> آپ میں دو خصلتیں ہیں، سخاوت اور حیا۔ سخاوت کے سبب آپ کے پاس جو کچھ تھا خرچ کر چکے اور حیا نے آپ کو ہمیں اپنی حالت سے بروقت مطلع کرنے سے روکا۔ ہم نے آپ کے لئے اتنی رقم کا حکم دے دیا ہے کہ آپ خوب ہاتھ کھول کر خرچ کیجئے۔ اللہ کے خزانے کھلے ہیں۔

آپ ہی نے تو ہمیں رشید کے زمانہ میں جب کہ آپ ان کے قاضی تھے۔ ایک حدیث سنائی تھی، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر سے فرمایا تھا۔

> اے زبیر رزق کے دروازے عرش کے دروازے کے روبرو کھلتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ان کے خرچ کے مطابق رزق دیتا ہے۔ جو کم خرچ کرتے ہیں انھیں کم دیتا ہے

---

[1] خطیب جزء ۳ ص۱۲ [2] ابن خلکان جلد ۳ ص۱۲۹ یاقوت معجم الادباء جزء ۱ ص۲۹۲

اور جو زیادہ خرچ کرتے ہیں، انھیں زیادہ[1]

یہ حدیث سنانے کے ساتھ ساتھ مامون نے واقدی کو ایک لاکھ درہم بھیجے۔

الخطیب نے واقدی کے بارے میں ان کے دور کے بزرگ علماء کے قول نقل کئے ہیں جن سے واقدی کی عظمت اور بعض کمزوریوں کا علم ہوتا ہے۔ خطیب نے سب سے پہلے، محمد بن سلام الجمحی کا قول نقل کیا ہے۔ الجمحی نے فرمایا: "محمد بن عمر الواقدی، عالم دھرہ۔" محمد بن عمر واقدی اپنے زمانہ کے عالم تھے۔

ابراہیم بن حربی نے فرمایا: "الواقدی امن الناس علی اھل الاسلام"

مامون نے کہا: "ما قدمت بغداد الا لاکتب کتب الواقدی" یعنی میں بغداد میں محض اس لئے آیا کہ واقدی کی کتابیں لکھوں۔ ابراہیم الحربی کا ایک اور قول: "کان الواقدی اعلم الناس بامر الاسلام" یعنی، واقدی تمام لوگوں سے زیادہ امر اسلام سے واقف تھے۔

ابن الحربی سے اسحاق بن حنبل نے پوچھا: میں مالک کے مسائل لکھنا چاہتا ہوں، آپ فرمائیں کون سے مسائل لکھوں؟ انھوں نے جواب دیا: جو واقدی کے پاس ہوں۔[2] اسحاق نے عرض کیا: یا ابن وہب کے؟ بولا نہیں صرف واقدی کے۔ پہلے واقدی ہیں پھر ابن وہب۔

محمد بن صالح کہتے ہیں کہ امام مالکؒ سے کسی نے اس عورت کے انجام کے متعلق پوچھا جس نے خیبر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر کھلایا تھا تو انھوں نے جواب دیا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے میں کسی اہل علم سے پوچھوں گا، پھر کہوں گا۔ وہ واقدی سے ملے اور ان سے پوچھا۔ انھوں نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو قتل کروا دیا تھا۔ یہی بات حضرت امام مالکؒ نے آگے کر دی اور فرمایا: ہم نے اہل علم سے پوچھا، انھوں نے یہ جواب دیا ہے۔[3] گویا امام مالک کے نزدیک واقدی اہل علم تھے۔

الذہبی نے ایک موقعہ پر فرمایا:

"واللہ لولا انہ عندی ثقۃ ما حدث عن اربعۃ ائمۃ" اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو ان سے چار بڑے ائمہ روایت نہ کرتے۔

---

[1] الخطیب جزء ۳ صفحہ ۱۹؛ ابن خلکان جزء ۳ صفحہ ۴۷۰؛ یاقوت جزء ۱۸ [2] المنتخب جزء ۲ صفحہ ۲ [illegible] جزء ۳ صفحہ ۵

ابوبکر بن ابی شیبہ ۔ ابوعبید القاسم بن ابوخیثمہ اور ایک شخص الدراوردی بھی بڑے عالم تھے۔ ان سے کسی نے واقدی کے بارے میں پوچھا، انھوں نے فرمایا کیا غضب کرتے ہو، مجھ سے واقدی کے بارے میں پوچھتے ہو، حالانکہ واقدی سے میرے بارے میں پوچھنا چاہیئے۔ ان کے الفاظ تھے۔ "تسألنی عن الواقدی سل الواقدی عنی"[1] الدراوردی نے انھیں امیر المؤمنین فی الحدیث بھی کہا تھا[2]

مصعب الزبیری نے فرمایا: "واللہ ما رأینا مثلہ قط" عبداللہ بن مبارک جیسے بڑے محدث نے تو یہاں تک کہا:

"کنت اقدم المدینۃ فما یفیدنی ولا یدلنی علی الشیوخ الا الواقدی"

میں مدینہ آیا تو مجھے واقدی کے سوا کسی دوسرے شیخ نے فائدہ نہ پہنچایا یا میری رہنمائی نہ کی[3] اشاذکونی جیسے بڑے امام حدیث نے واقدی سے احادیث کا ایک ورق نقل کیا تھا اور اس کا آگے ذکر بھی کیا۔

سیبی سے پوچھا گیا کہ واقدی کیسے ہیں، فرمایا: ثقہ مامون۔ ابن نمیر سے کسی نے پوچھا، واقدی کیسے ہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ "ہم سے وہ جو روایت کرتے ہیں اس میں ہمارے ہم پلہ ہیں۔ مدینہ والوں کی احادیث میں وہ ہم سب سے بڑے عالم ہیں"[4] یزید بن ہارون بھی انھیں ثقہ مامون کہتے ہیں۔ عباس عنبری تو انھیں عبدالرزاق جیسے بڑے محدث پر ترجیح دیتے تھے۔ ابوعبید بھی انھیں ثقہ سمجھتے تھے[5]

اس کے باوجود بعض بڑے ائمہ حدیث نے واقدی پر جرح بھی کی ہے۔ ان جرح کرنے والوں میں امام علی بن المدینی زیادہ مقدم تھے۔ ان کے بیٹے عبداللہ نے ان کی رائے بیان کی ہے: "عند الواقدی عشرون الف حدیث لم یسمع بھا"[6]

ان ہی کا بیان ہے: "سمعت ابی یقول محمد بن عمر الواقدی لیس بموضع للروایۃ"

میں نے اپنے باپ سے سنا فرمایا واقدی روایت کے قابل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس سے روایت

---

[1] [2] [3] الخطیب جزء ۳ ص۶ ، [4] الخطیب جزء ۳ ص۱۱ ، [5] الخطیب جزء ۳ ص۱۱

[6] الخطیب جزء ۳ ص۱۳ ، [7] الخطیب جزء ۳ ص۱۳

نہ کرتے اور اسے ضعیف سمجھتے۔

علی بن مدینی بہت بڑے نقاد تھے۔ ان ہی کے ہم پلہ یحییٰ بن معین تھے۔ ان کا قول ہے: "اغرب الواقدی علی رسول اللہ عشرین الف حدیث"

واقدی نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے بیس ہزار غریب حدیثیں منسوب کیں۔ اور اس کا سبب یہ بیان کیا کہ واقدی نے ابن ابی یحییٰ سے بہت سی حدیثیں روایت کیں اور یہ شخص ان کے نزدیک ثقہ نہ تھا۔

امام احمد بن حنبل کی رائے بھی واقدی کے بارے میں کچھ زیادہ مدنی نہ تھی۔ ان کا خیال تھا کہ واقدی اسانید میں غلط کر دیتے ہیں۔ امام صاحب کے الفاظ تھے۔ الواقدی یرکب الاسانید یہی خیال یحییٰ بن معین کا بھی تھا[۱]۔ وہ انھیں کوئی اہمیت نہ دیتے تھے۔ امام شافعیؒ نے انھیں کذب سے متہم بھی کیا تھا[۲]۔ اسی طرح ایک اور بڑے امام حدیث مثلاً ابن بشار بھی انھیں یہی الزام دیتے تھے۔ امام بخاریؒ بھی انھیں متروک الحدیث قرار دیتے تھے[۳]۔ رازی نے اس کی تائید کی ہے۔ "ترک الناس حدیثہ" لوگوں نے ان کی احادیث ترک کی ہیں۔ امام نسائی بھی انھیں متروک الحدیث سمجھتے تھے۔

ابن الحربی کا بیان ہے کہ احمد بن حنبلؒ واقدی کی احادیث اس لئے قبول نہ کرتے تھے کہ وہ بہت سی اسناد آپس میں ملا دیتے اور متن ایک ہوتا۔ ابن الحربی واقدی کے بہت مداح تھے۔ انھیں وہ بے مثال عالم جانتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ بڑے علمائے حدیث ان کی حدیث قبول نہ کرتے تھے[۴]۔

یاقوت حموی نے بھی اس بیان کی تصدیق کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"وھو مع ذالک ضعفہ طائفۃ من المحدثین کابن معین ابی حاتم والنسائی، ابن عدی، ابن راھویہ والدارقطنی۔ والماقی اخبار الناس والسیر والفقہ وسائر الفنون فھو ثقۃ باجماع" اس کے باوجود محدثین کا ایک گروہ

---

[۱] الخطیب جزو ۳ صفحہ ۱۳ ۔ [۲،۳] الخطیب جزو ۳ صفحہ ۱۵

[۴] ابن خلکان جزو ۳ صفحہ ۱۴

ملا ابن معین، ابی حاتم، نسائی، ابن عدی، ابن راہویہ اور دارقطنی انھیں ضعیف سمجھتے تھے۔ لیکن بعض حدیث
ین تھا، البتہ اخبار الناس، سیرت، فقہ اور دوسرے فنون میں وہ ثقہ تھے اور اس پر اجماع ہے۔ یاقوت کی یہ
ائے کسی طرح رد نہیں کی جا سکتی اگر پانچویں صدی ہجری تک علماء واقدی کے علم فی اخبار الناس، سیرۃ، فقہ کو
بت سمجھتے اور ان کا اس پر اجماع تھا۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد انھیں مجروح کیا جائے[1]

گو ہمیں واقدی کی پوری تصانیف دیکھنے کی سعادت نہیں ملی بعض ان کی فتوح الشام، فتوح العراق اور المغازی پڑھنے کا موقعہ ملا ہے مگر ہمارا اندازہ ہے کہ انھوں نے روایت کے اخذ میں وہ احتیاط نہ کی تھی جو مؤرخ طبری، یعقوبی اور مسعودی نے کی۔ ابن قتیبہ اور وہ دونوں قریب قریب ہم پلہ تھے۔ واقدی کے فتوح الشام اور فتوح العراق کی بعض روایات تو اس قدر ہیں قطعاً قابلِ قبول نہیں ہیں۔ مثلاً فتوح العراق میں وہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ[2] کے ایک سفر کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں انھیں شہیدوں کی روحیں مجسم صورت اختیار کئے گھوڑوں پر سوار ملی تھیں۔ ایسی روایات ضعیف روایات کی دلیل تو نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ واقدی تک روایت صحیح واسطوں سے پہنچی ہو اور اس روایت کا اصل محض حسنِ عقیدت ہو۔

واقدی کے بارے میں لوگوں کو یہی معلوم ہے کہ انھوں نے محض فتوح پر لکھا، حالانکہ یاقوت کے بیان کے مطابق ان کی تصانیف بہت تھیں:۔

(۱) کتاب الاختلاف (۲) کتاب غلط الحدیث (۳) کتاب السنۃ والجماعۃ وذم الھوی (۴) کتاب ذکر القرآن (۵) کتاب الآداب (۶) کتاب الترغیب فی علم القرآن (۷) التاریخ الکبیر (۸) کتاب التاریخ والمغازی والمبعث (۹) مبارکہ (۱۰) کتاب ازواج النبی (۱۱) کتاب وفاۃ النبی (۱۲) کتاب السقیفۃ وبیعۃ ابی بکر (۱۳) کتاب سیرۃ ابی بکر صدیق ووفاتہ (۱۴) کتاب الردۃ (۱۵) کتاب السیرۃ (۱۶) کتاب امر الحبشۃ والفیل (۱۷) کتاب حرب الاوس والخزرج (۱۸) کتاب المناکح (۱۹) کتاب یوم الجمل (۲۰) کتاب صفین (۲۱) کتاب مولد الحسن والحسین (۲۲) کتاب مقتل الحسین (۲۳) کتاب فتوح الشام (۲۴) کتاب فتوح العراق (۲۵) کتاب ضرب الدنانیر والدراہم (۲۶) کتاب مراعی قریش والانصار فی القطائع (۲۷) وضع عمر الدواوین (۲۸) تاریخ الفقہاء (۲۹) کتاب الطبقات۔[3]

---

[1] یاقوت جزء ۱۸ صفحہ ۲۸۱ [2] فتوح العراق [3] یاقوت جزء ۱۸ صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲

قتل کر دینا چاہیے تاکہ اس قسم کا فتنہ ہی ختم ہو جائے اور آئندہ کوئی شخص اس قسم کی حرکت کرنے کی جرأت بھی نہ کر سکے۔" ایک دوسرا بولا: "اس جعلساز نے اپنے جس ہاتھ سے یہ خط لکھا ہے اسے کاٹ دینا چاہیے۔" ایک تیسرا بولا: "اسے بڑی طرح مار مار کر اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہیے۔" حاضرین میں جس نے سب سے بہتر جواب دیا وہ یہ تھا کہ: "اس کو اتنی سزا کافی ہے کہ اسے محرومی و نامرادی حاصل ہو جائے یعنی والیٔ مصر کو یہ صورت حال سے آگاہ کر دیا جائے تاکہ وہ بھی اسے محروم کر دے۔ بس اس کے لیے یہی سزا کافی ہے کہ وہ بغداد سے مصر جائے اور وہاں سے نامراد واپس آجائے۔" جب سب اپنی اپنی کہہ چکے تو جعفر نے کہا: "سبحان اللہ! کیا تم میں کوئی صاحب فہم آدمی نہیں ہے؟ تم جانتے ہو کہ میرے اور والیٔ مصر کے درمیان عداوت و بے تعلقی ہے اور صلح کا دروازہ کھولنے سے ہم دونوں کو جو چیز روک رہی ہے وہ محض نفسانیت کا پاس ہے۔ اب اللہ نے ہم دونوں کے لیے ایک ایسے آدمی کو پیدا کر دیا ہے جس نے دونوں کے درمیان مصالحت اور مراسلت کا دروازہ کھول دیا ہے اور ہماری باہمی عداوتوں کو زائل کر دیا ہے۔ بھلا بتاؤ ایسے شخص کے ساتھ وہ بدسلوکیاں کیسے کی جا سکتی ہیں جن کا تم لوگوں نے ابھی ذکر کیا ہے؟" اس کے بعد جعفر نے قلم اٹھایا اور اسی خط کی پشت پر والیٔ مصر کو جواب دیا کہ: "سبحان اللہ! آپ کو میرے خط میں شک کیسے پیدا ہوا؟ یہ میرے ہاتھ کا خط ہے اور یہ آدمی میرا عزیز ترین دوست ہے۔ میری خواہش ہے کہ آپ اس کے ساتھ بہترین سلوک کریں اور اسے میرے پاس جلد واپس کر دیں۔ میں اس کے لیے بے چین ہوں اور اس کی واپسی کی مجھے ضرورت بھی ہے۔" جب یہ جواب مصر پہنچا تو والیٔ مصر خوشی سے اچھل پڑا۔ اس شخص کے ساتھ بہترین سلوک کیا اور اسے بڑی رقم اور اعلیٰ تحفے دیے۔ اس کے بعد یہ شخص پوری خوش حالی کے ساتھ بغداد واپس آ گیا۔ جعفر کے دربار میں حاضر ہوا۔ سلام کیا اور فرش کو چوم کر رونے لگا۔ جعفر نے پوچھا کہ: "تم کون ہو بھائی؟" اس نے کہا کہ: "آقائے من! میں آپ کا بے وقوف غلام جعل ساز، جھوٹا اور بے جا جرأت کرنے والا ہوں۔" جعفر نے اسے پہچان لیا اور بڑی بشاشت کے ساتھ اسے اپنے سامنے بٹھا کر خیریت پوچھی۔ پھر دریافت کیا کہ: "تمہیں وہاں سے کیا کچھ ملا؟" اس نے کہا: "ایک لاکھ دینار۔" جعفر نے کہا: "یہ تو بہت کم ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ اسے دوگنا کر دیں۔" پھر اسے ایک

کردیا جائے تو ایک ہی گھونٹ میں اسے پی لوں گا۔

پھر جب یہ اپنی پناہ گاہ سے نکالا گیا تو ابوالخطار نے اس سے کہا کہ کیا تیرے پیالہ میں خون کے ابھی کچھ ایسے قطرے ہیں جنہیں تو نے نہ پیا ہو؟

ان دونوں کے قتل کے بعد اور کافی لوگوں کو گرفتار کرنے کے بعد قیدیوں کو لے کر صمیل ایک کلیسا میں آیا جو اندرون قرطبہ میں تھا۔ اور جسے اب مسجد جامع کی حیثیت سے استعمال کیا جا رہا تھا۔ صمیل نے ان گرفتار شدگان میں سے ستر آدمیوں کی گردن فوراً مار دی۔

یہ منظر دیکھ کر ابوعطا بن عبدالمری اٹھا اور اس نے کہا۔

ابوجوشن! اپنی تلوار میان میں کر لو۔

صمیل نے جواب دیا۔

ابوعطا بیٹھ جاؤ، یہ تمہاری اور تمہاری قوم کی عزت کا معاملہ ہے۔

وہ بیٹھ گیا۔

پھر صمیل بھی بیٹھ گیا۔ لیکن کھلی ہوئی تلوار اب تک اس کے ہاتھ میں تھی۔ پھر ابوعطا اس کے پاس گیا اور اس نے کہا۔

اے اعرابی! خدا کی قسم یہ تو صفین کی عداوت کا بدلہ لے رہا ہے۔

صمیل نے تلوار میان میں کر لی اور اس طرح ابوعطا کے باعث لوگوں نے ایک بلائے عظیم سے نجات پائی۔

بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ جنگ بہت زیادہ قاطع ارحام ثابت ہوئی۔ یہ واقعہ سنہ ۱۳۱ھ کا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کئی سال تک اندلس قحط اور بھوک کی مصیبت میں مبتلا رہا۔

عربوں کی اس خانہ جنگی سے دشمنوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ اہلِ جلیقیہ مسلمانوں پر

ٹوٹ پڑے اور بادشاہ بلائی کو اپنے مقاصد میں کامیاب ہونے کا موقع مل گیا۔ وہ صخرہ سے نکلا اور مقام استورس پر قابض ہو گیا۔ پھر مسلمانوں نے جو جلیقیہ میں رہتے تھے، اس سے جنگ کی۔ اہلِ استوارقہ بھی اٹھ کھڑے ہوئے اور ایک عرصہ دراز تک یہ جنگ جاری رہی یہاں تک کہ آخر اس جنگی فتنہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ سنہ ۱۳۳ھ میں بلائی نے مسلمانوں کو شکست دی اور سب کو جلیقیہ سے نکال دیا۔ جن لوگوں میں مقابلہ کی سکت نہ تھی یا جو اپنے نئے مذہب اسلام پر ابھی پورے طور پر استوار نہیں ہوئے تھے، وہ عیسائی ہو گئے۔ بلائی نے اس جنگ میں بہت سے مسلمانوں کو قتل کیا اور ان کو استورقہ سے بھی نکال دیا۔ نیز قوریہ اور ماردہ میں بھی ان کی قوت اکھڑ گئی۔ یہ واقعہ سنہ ۱۳۶ھ کا ہے۔

قحط نے اور بھوک نے حالات اتنے ابتر کر دئیے کہ اہلِ اندلس کی ایک بہت بڑی تعداد طنجہ اور اصیلا اور ریف کی طرف منتقل ہو گئی۔

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

معارف — اعظم گڑھ — دسمبر ۱۹۶۱ء

دینِ رحمت	شاہ معین الدین احمد ندوی
شیخ مجدد کے اصلاحی کارنامے	پروفیسر محمد مسعود
اردو شاعری اور فنِ تنقید	مولانا عبد السلام ندوی

برہان - دہلی - دسمبر ۱۹۶۱ء

ہندوستان کے متعلق جاحظ کے اجمالی معلومات کا جائزہ - ڈاکٹر ابو نصر خالدی

تلمیحاتِ اقبال	ڈاکٹر اکبر حسین قریشی
جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات	محمود الحسن صاحب

ادیب - علی گڑھ - دسمبر ۱۹۶۱ء

نظیر اکبر آبادی ——— ایک مطالعہ	شفیق النساء بیگم

البلاغ - بمبئی - نومبر ۱۹۶۱ء

چین کے مسلمان	گوپال متل صاحب
مسئلہ زندگی اور ارتقاء	محمد شفیق صاحب زار قسطنطنیہ

جامعہ - دہلی - دسمبر ۱۹۶۱ء

جمال الدین افغانی	ضیاء الحسن فاروقی صاحب
ہندوستان میں چینی سیاح	محمد شفیع الرحمٰن صاحب
امریکہ اور مشرقِ وسطیٰ	شاہ عبد القیوم صاحب

نگار۔ لکھنؤ۔ نومبر ۱۹۶۱ء	
غالب کا نفسیاتی مطالعہ	فرمان صاحب فتحپوری
نوائے ادب۔ بمبئی۔ اکتوبر، دسمبر ۱۹۶۱ء	
امیر خسرو بحیثیت ہندی شاعر	صفدر صاحب آہ
ہندوستانی سکلش	پروفیسر نجیب اشرف ندوی
طلوع اسلام۔ لاہور۔ نومبر، دسمبر ۱۹۶۱ء	
مسلمان کی زندگی	غلام احمد پرویز صاحب
کاروانِ ملت کے عظیم سالار	صفدر سلیمی صاحب
انسان	غلام احمد پرویز صاحب
اسلام پر یونانی اور رومی تہذیب کے اثرات	علامہ احمد امین مصری
ترجمان القرآن۔ لاہور۔ دسمبر ۱۹۶۱ء	
مطلق العنان اقتدار کے تحت مذہبی مناصب	نعیم صدیقی صاحب
نبوت کی ضرورت	عبدالحمید صدیقی صاحب
فاران۔ کراچی۔ دسمبر ۱۹۶۱ء	
اسلام کی اخلاقی تعلیمات	قمر عثمانی صاحب
خلافتِ بنو امیہ	سید معین الحق صاحب
مہر نیم روز۔ کراچی۔ دسمبر ۱۹۶۱ء	
سائنس اور شاعری	فصیح الدین علوی صاحب
اردو نامہ۔ کراچی۔ اکتوبر، دسمبر ۱۹۶۱ء	
وادی سندھ میں منڈی زبان کی باقیات	معین الحق صاحب فرید کوٹی
سرسید کا ایک نادر مخطوطہ	عبدالوہاب صاحب سلیم ضیائی

عربی رسم الخط کا تجزیہ	شفیع منصور صاحب
اکبر اور اسعد غزل	ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اردو کی علمی ترقی کا ایک باب	ڈاکٹر محی الدین قادری زور
تذکرہ بہارِ بے خزاں	نثار احمد فاروقی صاحب

اقبال ۔ لاہور ۔ اکتوبر ۔ دسمبر ۱۹۶۱ء

ہندوستان میں خطاطی	حافظ عباد اللہ فاروقی صاحب
دیوانِ شمس تبریز	ناظر حسن زیدی صاحب
کانٹ کے جمالیاتی افکار	نصیر احمد ناصر صاحب
کلچر	محمد حمید الدین صاحب
سماجی نشو و نما کے شرائط	پروفیسر میاں محمد شریف

صحیفہ ۔ لاہور ۔ اکتوبر ۔ دسمبر ۱۹۶۱ء

کیا دیوانِ ناظم مرزا غالب کا عطیہ ہے	اکبر علی خاں صاحب
تضمیناتِ اقبال	ارشاد احمد صاحب ارشد
دیوانِ ناسخ کا ایک نادر مخطوطہ	امتیاز علی صاحب عرشی
کردار کی تخلیق	ریاض احمد صاحب

وائس آف اسلام ۔ کراچی ۔ دسمبر ۱۹۶۱ء

روس کے مسلم علاقوں میں سوویٹ سامراج	ڈاکٹر فان اشٹیکل برگ
عہدِ رسالت میں اسلامی نظام	ڈاکٹر امیر احمد صدیقی
پاکستانی نظریۂ حیات اور اس کا تاریخی پس منظر	خورشید احمد صاحب

ثقافت لاہور

فروری ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ شمارہ ۲

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار رئیس احمد جعفری

معاون مدیر

شاہد حسین رزاقی

سالانہ۔ آٹھ روپے ——— فی پرچہ۔ بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم ایم شریف	استقلال پریس لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

محمد حنیف ندوی

تاثرات

فلسفہ کانگریس کا نواں اجلاس ابکی پھر نغوز، سبزہ اور مچھلی کے مرکز بنگال میں بمقام راجشاہی یونیورسٹی منعقد ہوا جس میں پاکستان اور بیرون پاکستان کے ممتاز فلسفیوں نے شرکت کی۔ اور اپنے قیمتی مقالات اور تقریروں میں فکر و دانش کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ۔ فنانس منسٹر جناب محمد شعیب صاحب نے صدارت کے فرائض انجام دیئے۔ اور گورنر بنگال جناب اعظم صاحب کی زوردار تقریر سے کانگریس کا افتتاح ہوا۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے میاں شریف صاحب، ڈائرکٹر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ خصوصی سپاس و شکر کے سزاوار ہیں کہ جن کی اَن تھک کوششوں سے ہر سال یہ اجتماع انعقاد پذیر ہوتا ہے۔ اور ملک کے دانشوروں کو موقع ملتا ہے کہ دو چار روز کے لیے تو کم از کم روزمرہ کے نپے تلے معمولات سے رہائی کشاں ہو کر کچھ لمحے علم و ادراک کی جاں آفریں اور روح پرور فضاؤں میں بسر کر سکیں۔ اور اپنی ذہنی صلاحیتوں سے ٹھیک ٹھیک کام لے سکیں کہ جن کے لئے انہیں انسانیت کے پروقار لقب سے نوازا گیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ میاں صاحب، اپنے بڑھاپے اور عوارض کے باوجود، اپنے فرائض کو جس خوبی، جانفشانی اور سلیقے یا لگن کے ساتھ انجام دیتے ہیں یہ صرف انہیں کا حصہ ہے۔

یونیورسٹی کے وائس چانسلر ممتاز الدین احمد صاحب بھی ہم سب لوگوں کی طرف سے مخصوص شکریہ کے مستحق ہیں۔ انہوں نے نہ صرف، مہمانوں کی سہولت و آسائش کا پورا پورا خیال رکھا۔ بلکہ کانگریس کے مختلف جلسوں میں بھی برابر شریک رہے۔ اس طرح ہمارے دوست ڈاکٹر دلیر، جناب عبدالحی صاحب پرنسپل راج شاہی کالج اور ڈاکٹر معنی نے جو یونیورسٹی میں سائیکالوجی ڈیپارٹمنٹ کے ہیڈ ہیں، جس جذبہ مہمان نوازی کا اظہار کیا اور جس طرح ہماری ایک ایک ضرورت کیلئے مخلصانہ دوڑ دھوپ کی اس کیلئے وہ ہم سب کے

دلی شکریہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔

بیرونِ پاکستان سے ایک فرانس سے مسٹر پیلا تشریف لائے اور ہندوستان کی نمائندگی کے فرائض ایس. محمد تقی پروفیسر آندھرا یونیورسٹی اور راے. جے. جاپروفیسر پٹنہ یونیورسٹی نے انجام دیئے۔

مسٹر پیلا نے عربی ادبیات میں تصوّرِ جمال پر ایک تحقیقی مقالہ پڑھا۔ فرانس کے ذوقِ حسن کی رعایت سے یہ موضوع واقعی انتخاب کے لائق تھا۔ مگر افسوس ہے کہ موصوف، موضوع کے چند پہلوؤں پر روشنی نہیں ڈال سکے اور زیادہ تر ان کی تحقیق و کاوش کا ہدف صنفِ نازک ہی رہی۔ حالانکہ اگر وہ چاہتے، تو آسانی سے یہ بتا سکتے تھے کہ عربوں کے جذبۂ حسن پسندی نے لغت و ادب میں، قرات و لہجہ میں، مصنوعات میں، اور تعمیرات میں کن کن خوارق کی تخلیق کی ہے۔

ایس. محمد تقی کا مضمون تصوّرِ انسان۔ اور اے. جے. جا کا موضوع نفسیاتی تجزیہ خاصہ رہا۔ مسٹر جا چونکہ ہندوستان میں ایجابیت (POSITIVISM) کے مبلغ ہیں اس لئے ان کے مضمون میں قدرتی طور پر مابعد الطبیعیات حقائق کی تحقیر کا پہلو نمایاں تھا۔ وہ دراصل یہ بتانا چاہتے تھے کہ کتنی غلط فہمیاں اور مابعد الطبیعی مفروضے محض غلط پیرایۂ بیان کی وجہ سے ابھرتے ہیں۔ ایک صاحب نے اس پر چٹکی لی اور یہ پوچھ لیا کہ کیوں صاحب! تناسخ کے بارہ میں آپ کی کیا رائے ہے۔ انہوں نے برجستہ جواب دیا۔ میں یہ تو جانتا ہوں کہ مرنے سے پہلے ہر ایک شخص انسان ہی ہوتا ہے اس کے بعد اس پر کیا گزرتی ہے یہ نہیں جانتا۔

اس لطیفہ سے حاضرین بہت محظوظ ہوئے اور سچی بات یہ ہے کہ ایجابیت پسند ہونے کی حیثیت سے انہیں یہی کہنا ہی چاہیئے تھا۔ فلسفہ مذہب پر خواجہ اشکار کا مقالہ ہمیں بہت بھایا۔ گذشتہ صدیوں سے مغربی نقطۂ نظر سے اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے یہ موضوع کن وسعتوں کا حامل ہے، اور کن خطوط پر اس سے تعرض کرنا چاہیئے۔ خواجہ صاحب نے اس پر سچے تلے انداز انداز اظہار کیا۔ ہماری دانست میں یہ مصرع طرح، ایک مکمل غزل چاہتا ہے اور اس پر مزید غور و فکر ہونا ضروری ہے ہماری رائے میں خواجہ صاحب نے اپنے مقالہ میں جن خطوط و نقاط کا ذکر کیا ہے ان کی بنیاد پر ایک مکمل اور جامع فلسفۂ مذہب کی تعمیر ہمارے آئندہ پروگرام کا ایک اہم جزو ہونا چاہیئے۔

فلسفۂ حیات اور ماہیت جمال کے موضوع پر مجلس مذاکرہ بھی منعقد ہوئی جسے لوگوں نے بہت دلچسپی سے سنا۔ مذکورہ حضرات کے علاوہ بنگال کے جادو بیاں مقرر مسٹر ابو الہاشم ڈائرکٹر اسلامک اکیڈیمی نے اپنے مخصوص خطیبانہ انداز میں۔ انگریزی میں ایک شستہ اور رچی ہوئی تقریر کی جس میں انہوں نے بتایا کہ زندگی کے تقاضے کیا کیا ہیں۔ اور یہ کہ عمل و زندگی میں کیا رابطہ ہے؟ ماہیت جمال کا موضوع نسبتاً مشکل اور زیادہ دلچسپ تھا۔ لوگ یہ سننا چاہتے تھے کہ فلاسفہ کے نزدیک حسن کے کیا معنی ہیں۔؟ یعنی حسن حقیقت سے ادب و شعر کی لطافت کو نکھار بخشتا اور جس نظام کائنات کی رعنائیاں قائم ہیں اس کی اپنی حیثیت کیا ہے۔ کیا یہ ایسی معروضی (OBJECTIVE) شے ہے؟ یا اس کا تعلق محض موضوعی (SUBJECTIVE) پہلو سے ہے۔ اور یہ کہ اس کی تحقیق و آفرینش میں ان دونوں کی کارفرمائیوں کو دخل ہے دوسرے لفظوں میں نہ تنہا حسن حسن ہے اور نہ تنہا عشق۔ اس کا خلاق و سبب، بلکہ کچھ حسن کی اپنی زیبائیاں ہیں جو معروضیت لئے ہوئے ہیں اور کچھ حضرت عشق کا فیضان نظر ہے۔ کہ جو اس کی ضیا افروزیوں کا باعث ہے۔ یہ اور اسی طرح کے کچھ اور سوالات تھے جن کا لوگ فلسفہ کی متین زبان میں جواب سننا چاہتے تھے۔ ڈاکٹر سراج الحق، ڈاکٹر حمید الدین، چوہدری عبد القادر کمالی اور کرامت صاحب نے اپنے اپنے انداز میں ان سب کا جواب دیا ڈاکٹر سراج الحق کا مطالعہ، چوہدری عبد القادر کی ژرف نگاہی، کمالی صاحب کی گہرائی اور کرامت صاحب کا سلجھا ہوا انداز استدلال حاضرین سے داد حاصل کر کے رہا۔

بحیثیت مجموعی ہمارا تاثر یہ ہے کہ یہ اجلاس ہر لحاظ سے کامیاب رہا۔ اس سلسلہ میں تجاویز کا ایک مستقل نقشہ ہمارے ذہن میں ہے۔ جسے ہم اگلے پرچہ میں انشاء اللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی تازہ مطبوعات

محمد حنیف ندوی

قرآن میں رمز و اشارہ کی چند مثالیں

کیا قرآن حکیم میں رمز و اشارہ کی رعایتوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور کیا اس حقیقت کو تسلیم کر لینے سے کہ اس میں بعض نازک اور پیچیدہ مطالب کو مجاز و تمثیل کے رنگ میں بیان کیا گیا ہے علم و معرفت کے اہم مسائل پر روشنی پڑتی ہے!

یہ ہے وہ سوال جس کو ہم آج کی اس صحبت فکر و دانش میں موضوع و ہدف ٹھہرانا چاہتے ہیں۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس مرحلہ میں سٹیس (STACE) کا یہ دو ٹوک فیصلہ نقل کر دیں کہ زبانوں کی اصل وضع مادیت کی اساس پر ہوتی ہے اس لئے جب بھی ان مطالب و معانی کا اظہار کرنا ہوگا جو ذہنی و فکری خصوصیات کے حامل ہیں تو لامحالہ ہمیں استعارہ و تشبیہ سے کام لینا پڑیگا اور گھوم پھر کر اسی ذخیرہ الفاظ کو استعمال کرنا ہوگا جو اپنی وضع و نہاد کے اعتبار سے سراسر مادی ہے۔ گویا

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

سٹیس نے اس سلسلہ میں چند مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ مثلاً ہم جب کسی شخص کی ذہنی خوبیوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں یہ صاف ذہن کا آدمی ہے اور اس کے انداز فکر میں کہیں بھی الجھاؤ یا التباس پایا نہیں جاتا۔ ظاہر ہے صفائی یا الجھاؤ دونوں کیفیتیں مادی ہیں اور معانی پر ان کی دلالت ثانوی درجہ کی ہے اسی طرح جب ہم کہتے ہیں فلاں شخص روشن ضمیر ہے یا فلاں شخص کے خیالات و افکار میں روشنی اور تابندگی

یہ مقالہ فلسفہ کانگریس کے سالانہ اجلاس بتاریخ ۵ جنوری ۱۹۶۷ء منعقدہ [illegible] میں پڑھا گیا تھا۔

جھلک نمایاں ہے تو یہاں بھی ہم نور اور روشنی کو جو مادی کیفیتیں ہیں ایسے معانی کے اظہار کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں جو مادی نہیں۔ [1]

میٹش اس سے مختلف سیاق میں دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رموز (SYMBLOLS) کا استعمال لسانیات کا ایک ضروری جزو ہے جس سے کوئی بھی ترقی یافتہ زبان بے نیاز نہیں رہ سکتی رہا یہ سوال کہ اس کی ضرورت کیوں محسوس ہوتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ہر زبان اپنی وضع و ساخت کے اعتبار سے ایسے ہی ذخیرۂ الفاظ پر مشتمل ہے جس کی دلالتیں صرف اقلیم محسوسات ہی تک محدود ہیں، معانی، کلیات اور لطائف فکر کا ادراک اس کے بس کا روگ نہیں!

بالخصوص یہ باتیں جب ارتقاء کے اس مرحلہ میں پہنچتی ہیں۔ جہاں مذہب کے عقائد و تصورات کو سلجھانا پڑتا ہے اور حکمت و فلسفہ کی عشوہ طرازیوں کا براہ راست سامنا کرنا پڑتا ہے تو اس وقت ضروری ہو جاتا ہے۔ کہ رموز و مجازات سے تعرض کریں اور مادی الوضع الفاظ، اور مادی سرشت پیرایہ بیان سے اظہار معانی کا کام لیں۔ چنانچہ اپنشدوں کے دانشور مرتبین کو جب واضح کرنا پڑا کہ اس عالم ہست و بود کی نیرنگیاں کیونکر بسیط حقیقت کے فیضان کا نتیجہ ہیں یا اس کائنات رنگا رنگ کو کس طرح وحدت محضہ کا برگ و ثمر قرار دیا جا سکتا ہے تو انہیں کچھ اس نوع کا انداز بیان اختیار کرنا پڑا۔ جیسے ایک آگ رنگ و شرر کی تولید کا باعث ہوتی ہے یا جیسے ایک عنکبوت کے بطن سے تار و پود کا ایک غیر مختتم سلسلہ ظہور پذیر ہوتا چلا جاتا ہے:

رمز و استعارہ کی جھلک زیادہ وضاحت سے دیکھنا ہو تو بائبل کے اوراق الٹ کر دیکھئے یہاں قدم قدم پر آپکو الہیات کے باریک نکات جسمانیات کی دبیز اصطلاحوں میں لپٹے ہوئے ملیں گے۔ یہاں اللہ تعالیٰ کی اس سطوت و اقتدار کو جو سراسر قانون و عقل کی ہمہ گیریوں سے تعبیر ہے کہا جائے گا۔ کہ وہ دنیا کے بادشاہوں کی طرح تخت نشین ہے[2]۔ اس کے علم کو جو بندوں کے اعمال سے وابستہ ہے اس طرح کے الفاظ میں ظاہر کیا جائے گا۔ کہ اس کی آنکھیں بنی آدم کو دیکھتیں اور اس کی پلکیں اس کو جانچتی ہیں[3]۔ یہی نہیں یہ یہاں

---

[1] دیکھئے لسے ترتیل ہسٹری آف گریک فلاسفی ص ۱۱، ۱۲، یہاں یہ نکتہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ زبان کی تخلیق کے بارے میں علم اللسان کے ماہرین کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ زبان کو الہامی مانتا ہے اس صورت میں اس کی وضع مادی نہیں۔ [illegible] دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ زبان میں مختلف قوموں اور ذہنوں کے شعوری ارتقاء کا نتیجہ ہیں اس گروہ کی رائے نسبتاً زیادہ صائب و صحیح ہے [illegible]

[2] زبور ۲۰۰۰۔ [3] زبور ۱۱:۴۔

یہاں دیکھنے والوں کیلئے اس کے چہرے کی ضیاء افروزیاں بھی ہیں[1] اور منہ اور لب کی گل افشانیاں بھی، معاً اس حد تک خفگی اور غضب کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے نتھنوں سے دھواں اٹھنے لگتا ہے اور اس کے منہ سے شعلے نکلنا شروع ہو جاتے ہیں[2]۔

زیادہ واضح اور زیادہ نکھرے ہوئے حسین تغزل کے نمونوں میں عشق و محبت کے واردات اور حکمت و معنی کی دلفریبیاں دیکھنا ہوں تو سلیمان کی غزل الغزلات میں دیکھئے بعض محققین نے بلاشبہ اسے وضعی و الحاقی قرار دیا ہے اور حضرت سلیمان کی طرف اس کے انتساب کو صحیح نہیں جانا مگر اس سے کیا ہوتا ہے! دیکھنا تو یہ ہے کہ قدیم سے مذہبی و دینی بصیرت نے اونچے اور لطیف حقائق کو ہمیشہ تمثیل و مجاز ہی کے پردوں میں جلوہ گر دیکھا ہے اور یہ مقصد بہر حال ان مرموزات سے بدرجہ اتم حاصل ہوتا ہے۔

کیا عربی زبان کا دامن بھی مجاز و تمثیل کی رنگینیوں سے آراستہ ہے؟ اور کیا قرآن حکیم نے بھی کہیں کہیں واضح اسلوب بیان سے ہٹ کر رمز و اشارہ کی زبان میں گفتگو کی ہے؟ آیئے زیادہ پھیلاؤ کو دعوت دیئے بغیر ان دونوں پہلوؤں پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں۔

جن لوگوں نے علوم بلاغت سے مناسبت پیدا کرنے کی تھوڑی سی کوشش کی ہے وہ جانتے ہیں کہ عربی ادبیات کا ذخیرۂ شعر و نثر دنیا کی دوسری اہم زبانوں کی طرح کس حد تک اس نوع کے لطائف سے مالا مال ہے۔ خالص فنی نقطہ نظر سے مجاز و استعارہ کے متعلقات پر سیر حاصل بحث سے لطف اندوز ہونا ہو تو امیر المومنین یحییٰ یمنی کی کتاب "الطراز" دیکھنا چاہیئے۔ اس نے پہلی ہی جلد میں اس مسئلہ پر حسن دقت نظر، وسعت مطالعہ اور منطقی تجزیہ سے کام لیا ہے یہ صرف اسی کا حصہ ہے حتیٰ کہ اس باب میں صاحب دلائل الاعجاز بھی نسبتۃً پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔

اس نے بتایا ہے کہ مجاز کے بارہ میں واشناسان کلام میں دو مدرسہ ہائے فکر پائے جاتے ہیں ایک گروہ جو ابن جنی کی طرح یہ کہتا ہے کہ لغت کا اکثر و بیشتر حصہ مجازات ہی پر مشتمل ہے حتیٰ کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے رایت زیداً - میں نے زید کو دیکھا تو روزمرہ کا یہ استعمال بھی مبنی بر حقیقت نہیں ہوتا کیونکہ اس نے

---

[1] زبور ۱۳۔۱۱ء   [2] زبور ۱۸۔۸و۹ء

جو کچھ دیکھا ہے وہ مکمل زید نہیں بلکہ زید کا بعض حصہ ہے۔ ابن جنی کا مقصد یہ ہے کہ جب اس طرح کے غیر ادبی جملوں میں بھی ہم تجوز سے دامن کشاں نہیں رہ سکتے تو ادبی استعمالات میں فکر و تخیل کی وسعتوں اور لطافتوں کو کیونکر الفاظ کے حقیقی اور سادہ استعمال تک محدود رکھنا ممکن ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو سرے سے مجاز کے وجود ہی کے قائل نہیں۔ اس کا موقف یہ ہے کہ الفاظ کا ہر استعمال حقیقی ہے معروف اور متعین ہے لہذا یہ سوال ہی نہیں ابھرتا کہ خواہ مخواہ، مجاز و استعارہ کی قدروں کو تسلیم کیا جائے۔

علامہ یمنی کا کہنا ہے کہ یہ دونوں گروہ افراط و تفریط کا شکار ہیں کیونکہ نہ تو یہ بات قرین عقل ہے کہ کلام سراسر مجاز ہی کا رہین منت ہو اور نہ یہ عقیدہ درست ہے کہ اس میں مجاز و استعارہ کی چاشنی پائی ہی نہیں جاتی۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں :-

اعلم ان من الناس من زعم ان اللغة حقيقة كلها. وانكر المجاز وزعم انه غير وارد في القرآن ولا في الاحكام، ومنهم من زعم ان اللغة كلها مجاز ان الحقيقة غير محققة فيها. هذان المذهبان لا يخلوان عن فساد فانكار الحقيقة في اللغة افراط و انكار المجاز تفريط[1]

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ کچھ لوگ وہ ہیں جو لغت کو تمام تر حقیقت پر محمول کرتے ہیں۔ اور مجاز کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن و احکام میں کہیں بھی مجازات کا استعمال نہیں ہوا۔ اور کچھ لوگ ایسے ہیں جن کے خیال میں لغت و کلام تمام تر مجازات پر مشتمل ہے اور کہیں بھی حقیقی استعمال پایا نہیں جاتا۔ یہ دونوں ہی فکر و نظر کے فساد پر مبنی ہیں۔ کیونکہ حقیقت کا انکار سراسر افراط ہے اور مجاز کی تردید تفریط۔

جہاں تک سوال کے دوسرے پہلو کا تعلق ہے مندرجہ ذیل چند حقائق ذہن میں اتسام پذیر رہنا چاہئیں۔

(۱) قرآن حکیم چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا ہے اس لئے اس میں وہ تمام خصوصیات، وہ تمام رعائتیں

---

[1] الطراز ج ۱ ص ۲۳ مطبع المقتطف مصر۔

اور مناسبتیں ہونی چاہئیں جو ایک زبان میں ہو سکتی ہیں، جو عربیت کا طرۂ امتیاز ہیں یا جن کو ایک مقدس اور الہامی کتاب کے لوازم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

(۱) زبان کی حیثیت سے مجازات کی گنجائش بقول سیٹس کے اس بنا پر ہے کہ اس کی تعمیر دراصل مادی احساسات پر ہوئی ہے اس لئے جب بھی کسی مادرائی حس کیفیت کو بیان کرنا ہوگا اور محسوس و مرئی دلالتوں سے گزر کر معانی و مطالب کی سرحد میں قدم دھرنا ہوگا، اس وقت ہم مجبور ہوں گے کہ تشبیہ استعارہ سے کام لیں۔ مثلاً جب ہمیں کسی شخص کی شجاعت و بسالت کا تذکرہ کرنا ہوگا ہم کہیں گے کہ وہ شیر ہے کسی کے جود و عطا کا نقشہ کھینچنا ہوگا تو کہیں گے حاتم ہے اور اسی طرح کسی کی خطابت آرائی بیان کرنا ہوگی تو کہیں گے سحبان ہے اس لئے کہ شجاعت، جود و عطا اور خطابت ایسے معانی ہیں کہ ان کا کوئی مجرد مفہوم ذہن و قلب کی گرفت میں آنے والا نہیں، جب تک ان محسوس علائق اور مناسبتوں کا تذکرہ نہ کیا جائے کہ جن میں یہ معانی وابستہ ہیں۔

(۲) عربیت کے نقطۂ نظر سے غور کیجئے تو کلام الٰہی کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ ایک ایسی زبان سے تعبیر ہے جس میں ایشیائی زبانوں کے ارتقاء کی پوری پوری جھلک پائی جاتی ہے یعنی اس میں روح و معنی کی اہمیتیں اس درجہ زیادہ ہیں کہ جس کی نظیر کم از کم مغربی زبانوں میں نہیں ملتی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس ذوق جمال اور اس خیال آرائی کی تمام تر خوبیوں کا انعکاس جلوہ ریز ہے جو ادبیات میں رمز و استعارہ کی تخلیق کا باعث ہوا کرتی ہیں اور جس کے بارہ میں کہنا چاہیئے کہ صرف اسی خطہ ارض کے ساتھ خاص ہے جو فکر و خیال کا اولین گہوارہ ہے۔

(۳) کلام الٰہی کے اس تجزیہ کا اہم پہلو یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بندوں سے مخاطب ہوگا تو اس کی سطح خطاب بہرحال ایسی ہونی چاہیئے جو عوام کے ذہن کے مطابق ہو، جس کو وہ آسانی سے سمجھ سکیں، جس سے وہ متاثر ہو سکیں اور جس سے میدان میں عمل کے دواعی کو کامیابی کے ساتھ ابھار سکے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ اول تو کلام الٰہی کے مضامین کو انہیں مطالب کی تشریح تک محدود رکھا جائے گا، جن کا تعلق ان کی روزمرہ کی زندگی سے ہے۔ اخلاق و عادات سے ہے۔ اجتماعی فلاح و بہبود سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے ایسے تصور و عقیدہ سے ہے کہ جس سے ایمان و ایقان کی کیفیتوں میں اضافہ ہوتا ہے اور تقرب و محبت کے رشتوں کو استواری

حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اس وجہ سے کچھ اسپنے اور لطیف معانی بیان کرنا ہی پڑیں کیونکہ یہ کلام بہرحال عَلَّامُ الْغُیُوْبِ خدا کا کلام ہے تو یہ عین تقاضائے محبت ہے اور اس مناسبت سے ماورائے حس مطالب کی چہرہ کشائی کی جاتے کہ مذہب کا مقصد صرف اخلاق و عادات کی اصلاح ہی نہیں بلکہ ذہن و فکر کو جلا بخشنا اور ترقی دینا بھی اس کے حدود میں شامل ہے۔ یا علم و عرفان کی سرحدوں سے روشناس کرانا اور انفس و حکمت کے نئے نئے دروازوں پر دستک دینا بھی اس کے فرائض کا ایک جز ہے تو یہ مذہب کے اپنے اور فاتق تر تقاضوں کے بالکل مطابق ہے۔

ایسی صورت میں عوام کی ذہنی سطح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور زمان و مکان کی مجبوریوں کے پیش نظر ان مطالب کے اظہار کیلئے پیرایۂ بیان ایسا مجازی (FIGURATIVE) اختیار کیا جاتا ہے۔ جو آسانی سے سمجھ میں آسکے۔

زیادہ تفصیل کے لئے اس موضوع پر سپینوزا (SPINOZA) کے ان بیش قیمت افکار کا مطالعہ کرنا چاہیے جس کا اظہار اس نے کتب مقدسہ کی تشریح کے سلسلہ میں کیا ہے۔

یوں اگر رمز و استعارہ کو فنی اصطلاح میں منحصر نہ سمجھ لیا جائے اور اس میں تھوڑی سی وسعت پیدا کر لی جائے تو قرآن سے بھی اس کے انداز استدلال سے متعلق ایسے شواہد پیش کئے جا سکتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو سکے اسنے اکثر دقیق اور رادیے حقائق کو مثالوں کے رنگ میں بیان کیا ہے بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیئے کہ اس اسلوب اظہار کو اس نے اپنا مایہ الامتیاز وصف ٹھہرایا ہے۔

يَا اَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ[1] لوگو ایک مثال بیان کی جاتی ہے اسے غور سے سنو۔

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ — خدا آسمانوں کا اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی

كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ — مثال ایسی ہے کہ گویا ایک طاق ہے جس میں چراغ ہے

فِىْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ — اور چراغ ایک قندیل میں ہے اور قندیل ایسی شفاف

دُرِّىٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ — ہے کہ موتی کا سا چمکتا ہوا تارہ ہے اس میں ایک مبارک

لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ — درخت کا تیل جلایا جاتا ہے یعنی زیتون کہ مشرق کی

[1] سورۂ حج ۷۳

زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ	طرف سے نہ غرب کی طرف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا
نَارٌ [1]	تیل خواہ آگ نہ بھی چھوئے جلنے کو تیار ہے۔
وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا	اور ان سے دنیا کی بے ثباتی کی مثال کے ذریعہ بیان کرو
كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ فَاخْتَلَطَ	زندگی ایسی ہے جیسے پانی۔ جسے ہم نے آسمان سے برسایا
بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ فَاَصْبَحَ هَشِيْمًا	تو اس کے ساتھ زمین کی روئیدگی مل گئی پھر وہ چورا چورا
تَذْرُوْهُ الرِّيٰحُ وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰى	ہو گئی کہ ہوائیں اپنے دوش پر اڑاتے اڑاتے پھرتی
كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا [2]	ہیں خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔
وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ	اور ہم نے لوگوں کو سمجھانے کے لئے قرآن میں طرح
مِنْ كُلِّ مَثَلٍ [3]	طرح کی مثالیں بیان کی ہیں۔

کتب مقدسہ کی تشریح و تعبیر کے سلسلہ میں اگر اس اصول کو بطور ایک امر واقعہ کے مان لیا جائے تو بہت سی پیچیدگیاں آپ سے آپ دور ہو جاتی ہیں کہ انہیں اگرچہ زندگی کے موٹے موٹے حقائق صاف طریق سے بیان کئے گئے ہیں تاہم جہاں تک اعلیٰ تصورات یا کائنات کے بارہ میں علمی نکات کا تعلق ہے ان کے اظہار کیلئے قوموں کی ذہنی سطح کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے۔ اور ایسا پیرایۂ بیان اختیار کرنا زیادہ موثر، زیادہ فہم و فکر کی گرفت میں آنے والا اور زبان کے چٹخارے کو بڑھانے والا ہے جس میں کھلے کھلے حقائق کے بجائے رمز و استعارہ کی چاشنی سے کام لیا جائے اور ان کو ایسے قالب میں ڈھالا جائے کہ جس سے نگاہ و ذوق پہلے سے آشنا ہو۔

اس حقیقت کو ایک مرتبہ تسلیم کر لیجئے اور پھر دیکھئے کہ فکر و عقاید کی کتنی گرہیں کھلنا شروع ہو جاتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا مسئلہ مثلاً کس درجہ سلجھاؤ اختیار کر لیتا ہے اس کے بعد یہ باتیں آسانی سے سمجھ میں آسکے گی کہ عہد نامہ قدیم کا خدا کیوں غضبناک ہے کیوں اس کے نتھنوں سے دھواں نکلتا ہے اور کیوں اس کی صفات ایک خاص قوم کے مزاج کی ترجمانی کرتی ہیں۔

---

[1] نور ۳۵ [2] کہف ۴۵ [3] کہف ۵۴

اس حقیقت کو پالینے کے بعد ہمارے ان جو صفات پر لاطائل جھگڑے ہوئے، جو بیکار بحثیں ہوئیں، اور فکر و نظر کے جو مختلف مدارس پیدا ہوئے، ان سب کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور یہ بات ابھر کر دیدۂ فکر کے سامنے آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ[1]، منہ[2]، آنکھ[3] اور استوا[4]، ایسی کیفیات و شؤون کا استعمال بطور مجاز کے ہوا ہے، بطور حقیقت و واقعہ کے نہیں۔ اور رانہی لسانی اور تاریخی مجبوریوں کی بنا پہ ہوا ہے، جن کی تفصیل ہم کسی حد تک بیان کر چکے ہیں۔

یہ بات ہم صرف اپنی بات منوانے کے لئے نہیں کہتے بلکہ اس بنا پہ کہتے ہیں کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی صفات سے متعلق جو واضح حقائق بیان کئے ہیں وہ یہ ہیں کہ وہ بے نظیر ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ[5] کوئی شے بھی اس سے مماثل نہیں!

جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ہستی کو وجود کے کسی معروف دائرے (CATEGORY) میں نہیں رکھا جا سکتا۔

اور یہ کہ اگرچہ وہ علم، قدرت اور ربوبیت ایسی صفات سے متصف ہے جن پر بظاہر انسانی صفات کا شبہ ہوتا ہے۔ تاہم اس کا علم، اس کی قدرت اور ربوبیت اس درجہ مختلف، اس درجہ وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ چشم ادراک اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی۔

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ[6] آنکھیں اس کا احاطہ نہیں کر پاتیں۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ تنزیہہ صفات کا مسئلہ صرف فلسفہ و کلام ہی کا مسئلہ نہیں بلکہ دینیات کا بھی ہے۔ چنانچہ قرآن نے اثبات کے پہلو بہ پہلو صفات کو نکھارا بھی ہے اور تجسم و تشبیہ کے ان تمام پہلوؤں کی نفی بھی کی ہے، جو کسی درجہ میں بھی شرک کے مترادف ہو سکتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ علیم ہے، حکیم ہے اور قادر و رحیم ہے وہاں یہ بھی جاننا چاہیئے کہ اس کے علم، حکمت اور رحم و بخشش کی نوعیت کیا ہے، یعنی اس کی یہ صفات کہیں جسمانیت و مماثلت کے شوائب کی حامل تو نہیں۔

۱۔ ید اللہ فوق ایدیھم [48/10] ۲۔ کل شیء ھالک الا وجھہ [28/88] ۳۔ واصنع الفلک باعیننا ھود ۳۷، ۴۔ الرحمن علی العرش استوی [20/5] ۵۔ الشوریٰ ۱۱ ۶۔ الانعام ۱۰۳

تنزیہہ صفات کے سلسلہ میں یہ چیز جان لینے کی ہے کہ ایسے الفاظ کو مجازات پر محمول قرار دینا ہی صحیح تنزیہی تقاضوں کی تکمیل کے مترادف ہے جن کے مدلولات تشبیہہ و جسمانیت کے غماز ہیں اس لئے کہ دوسرا کوئی مفہوم فلسفیانہ وضاحت کا حامل ہی نہیں۔ مثلاً ید و وجہ اور استواء وغیرہ الفاظ کے اطلاقات کے بارہ میں۔ علامہ ابن تیمیہ کی تاویل کو اگر قبول کر لیا جائے تو اس سے کوئی متعین اور صاف مفہوم ذہن نشین نہیں ہو پاتا۔ ہمارے نزدیک امام احمد بن حنبلؒ کے اس قول میں بہرحال جان ہے کہ۔

الاستواء غیر مجہول والکیف غیر معقول والایمان به واجب والسوال عنه بدعة [1]

کیونکہ ان کا موقف ایک ایسے راسخ العقیدہ مومن کا موقف ہے جو الفاظ کے سادہ اطلاقات پر بشرط تنزیہہ مطمئن ہے اور نہیں چاہتا کہ تنزیہہ کی مزید وضاحت بیان کی جائے لیکن جو شخص تاویل و تعبیر کی پرخطر وادیوں میں گام فرسا ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ نصوص کے ساتھ ساتھ فکر و دانش کے تقاضوں سے بھی عہدہ برا ہو اسے چاہیئے کہ ایسی بات کہے جو فلسفیانہ صراحت کی حامل ہو۔

ان کی یہ تاویل کہ اللہ کا ہاتھ ہے مگر ہاتھ کی طرح نہیں اور چہرہ ہے مگر چہرہ کے انداز کا نہیں۔ ایسی تاویل ہے جس کا کوئی واضح اور نکھرا ہوا مفہوم ذہن و فکر کی گرفت میں نہیں آ پاتا۔ کیونکہ جب کوئی شخص اس کے لئے ہاتھ، چہرہ اور آنکھوں کا لفظ استعمال کرتا ہے تو منطقی طور پر اس کے دو معنی ہوتے ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ شخص اس کی ذات گرامی کے لئے ایک طرح کی جسمانیت کو تسلیم کرتا ہے۔

(۲) یہی نہیں۔ وہ اس جسمانیت کی ایک خاص شکل اور ہیئت بھی مانتا ہے۔ جو ہاتھ، چہرہ اور آنکھ سے تعبیر ہے۔

لیکن جب وہ یہ کہتا ہے کہ اس کا ہاتھ عام ہاتھ کی طرح نہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس نفی کا ہدف کون چیز ہے اور اس کا اطلاق معنی کے کس حصہ پر ہوتا ہے؟ اس حصہ پر کہ اس کے لئے سرے سے جسمانیت ثابت ہی نہیں یا اس حصہ پر کہ جسمانیت تو ثابت ہے مگر اس کی کوئی متعین شکل و

---

[1] نقض المنطق ص ۳ طبع اول مطبع السنۃ المحمدیہ مصر

صورت نہیں جس کو ہاتھ، چہرہ اور آنکھ ایسے الفاظ سے تعبیر کر سکیں۔

اگر یہ پہلا موقف تسلیم کر لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ ہاتھ وغیرہ کا استعمال محض بطور مجاز کے ہوا ہے حقیقت کے انداز میں نہیں۔

اور اگر دوسرا موقف صحیح ہے کہ نفی سے مراد صرف ہیئت و شکل کی نفی ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسمانیت تو ثابت ہے، عضویت ثابت نہیں یعنی نفی سے مراد صرف ایک خاص تعین کی نفی ہے نفس جسمانیت کی نہیں۔

ظاہر ہے علماء کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا۔

اس تجزیہ سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر تنزیہ کا کوئی مثبت مفہوم ہے تو وہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باب میں اس طرح کے الفاظ کو ناکافی الدلالۃ سمجھا جائے اور اس حقیقت کا کھلے بندوں اعتراف کر لیا جائے کہ فکر و اندیشہ کے اس ارتقاء کے باوجود الفاظ و حروف کا کوئی ایسا جامہ اب تک تیار نہیں ہو پایا، جو اسکی قامت زیبا پر راس آسکے اور اس کے حسن و خوبی کے جملہ پہلوؤں کو تشنا قانِ دید کے سامنے ابھار سکے۔ (باقی آئندہ)

سرگزشتِ غزالی

مترجمہ محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس میں انہوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح انہوں نے جبہ و عبا اور مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر تسلیم و فقر کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا نصب العین قرار دیا۔

قیمت ———— ۲ روپے

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

شاہد حسین رزاقی

سرسید اور ملی و قومی اتحاد

معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لئے سرسید نے جو کوششیں کیں ان میں مسلمانوں کے مختلف فرقوں کو متحد کرکے اسلامی اخوت کے رشتہ کو مستحکم بنانے اور ہندو مسلم اتحاد کو ترقی دینے کی جد و جہد کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ہندوستان میں تفریق و انتشار اور مذہبی اختلافات نے پورے معاشرہ پر بہت برا اثر ڈالا تھا اور قومی اتحاد و ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں۔ مسلمان سیاسی، معاشی، دینی ہر اعتبار سے زوال پذیر ہو گئے تھے۔ اور غیر اسلامی اثرات نے ان کے عقائد و نظریات اور طرز معاشرت میں طرح طرح کی خرابیاں پیدا کر دی تھیں۔ چنانچہ اسلام کے بنیادی اصول و مقاصد کے بجائے وہ فروعات کو اہمیت دینے لگے تھے اور اور عقیدے میں فرق نے دینی اتحاد اور ملی استحکام کو زبردست نقصان پہنچایا تھا۔

انگریزوں نے مسلمانوں سے حکومت و سلطنت چھینی تھی اس لئے وہ ان کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے اور ان سے خوفزدہ رہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ہندوستان میں اپنے قدم مضبوط کرنے کیلئے ہندوؤں کی سرپرستی کی اور ان کا تعاون حاصل کر لیا۔ ہندو جو صدیوں مسلمانوں کے محکوم رہ چکے تھے انگریزوں کی اس سرپرستی سے فائدہ اٹھا کر مسلمانوں کے قومی وقار، معاشری برتری اور تہذیب و ثقافت کو مٹا دینے کی کوشش کرنے لگے تھے اور ان کے اس طرز عمل نے دونوں قوموں میں روز افزوں اختلافات پیدا کر دیے تھے

مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق

اس طرح ملک میں اختلاف و انتشار پھیل رہا تھا اور ہندوستانی معاشرہ کی حالت روز بروز خراب تر ہوتی جا رہی تھی۔ سرسید نے ان تمام خرابیوں کو شدت سے محسوس کیا اور معاشرہ کی فلاح و بہبود، قوم کی

ترقی و استحکام اور تمام فرقوں اور قوموں میں تعاون اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے ملی و قومی اتحاد اور مذہبی رواداری کو ضروری تصور کیا۔ چنانچہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے سرسید نے ایک طرف تو یہ کوشش کی کہ مسلمانوں کے تمام فرقے باہمی اختلافات کو نظر انداز کر کے اخوت اسلامی کے رشتہ کو مضبوط بنائیں اور دوسری طرف ان کی کوشش یہ تھی کہ ملک اور قوم کی بہتری کے لئے مسلمانوں اور ہندوؤں میں اتحاد بڑھایا جائے۔ سرسید معاشری اصلاح و ترقی کے لیے جو جدوجہد کر رہے تھے اس میں کامیابی اس وقت تک ممکن نہ تھی جب تک کہ مسلمان متحد و متفق نہ ہوں اور سرسید اس بنیادی حقیقت کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔

روحانی رشتہ

مختلف قوموں اور فرقوں میں اتحاد و رواداری اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی اس جدوجہد میں سرسید نے مسلمانوں میں اتحاد اور دینی اخوت کے فروغ کو اولین اہمیت دی۔ اسلام نے مسلمانوں کو ایک دوسرے کا بھائی قرار دے کر جو روحانی رشتہ قائم کر دیا ہے اس کی ضرورت و اہمیت کو ذہن نشین کرنے، نفاق سے محفوظ رہنے اور عقاید میں فرق کو نظر انداز کر کے اسلام کے اہم مقاصد کی تکمیل کے لئے متحد و متفق ہو جانے کی تلقین کرتے ہوئے سرسید نے یہ واضح کیا کہ زمانۂ دراز سے جس کی ابتدا تاریخی زمانے سے بھی بالاتر ہے قوموں کا شعار کسی بزرگ کی نسل میں ہونے یا کسی ملک کا باشندہ ہونے سے ہوتا تھا۔ محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تفرقۂ قومی کو جو صرف دنیاوی اعتبار سے تھا مٹا دیا۔ اور ایک روحانی رشتۂ قومی قائم کیا۔ جو ایک حبل المتین لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ سے مضبوط ہے۔ تمام قومی سلسلے، تمام قومی رشتے سب کے سب اس روحانی رشتہ کے سامنے نیست و نابود ہو گئے اور ایک نیا روحانی بلکہ خدائی قومی رشتہ قائم ہو گیا۔ اسلام کسی سے یہ نہیں پوچھتا کہ وہ ترک ہے یا تاجیک۔ وہ افریقہ کا رہنے والا ہے یا عرب کا۔ وہ چین کا باشندہ ہے یا ماچین کا وہ پنجاب میں پیدا ہوا ہے یا ہندوستان (یو۔پی) میں۔ وہ کالے رنگ کا ہے یا گورے رنگ کا۔ بلکہ جس نے اس عروۃ الوثقیٰ کلمۂ توحید کو مستحکم پکڑا وہ ایک قوم ہو گیا بلکہ ایک روحانی باپ کا بیٹا بن گیا۔ کیونکہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے۔ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰہَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ جب کہ خداوند نے تمام مسلمانوں کو ایک دوسرے کا بھائی

فرمایا ہے تو ہم سب کا ایک لافانی باپ کی اولاد ہونے میں کیا شک ہے۔

فرقہ بندی کے نتائج

مسلمانوں میں فرقہ وارانہ اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ مجھے آج یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے کہ ہم سب مسلمان آپس میں بھائی تو ہیں مگر برادرانِ یوسف کی مثل ہیں آپس میں دوستی و محبت نیک دلی و یک جہتی بہت ہی کم ہے۔ حسد و بغض و عداوت کا بڑا اثر ہر جگہ پایا جاتا ہے جس کا نتیجہ آپس کی نااتفاقی ہے۔ شیطان ایک مقدس اور بظاہر نہایت نورانی حیلہ سے ان بھائیوں کے درمیان جن کو خدا نے بھائی بنایا ہے نفاق ڈالنے میں کامیاب ہوتا ہے اور جس طرح کہ ہمارے باپ آدم اس کے دھوکے کو خالص دوستی سمجھ کر دھوکے میں آ گئے اسی طرح ہم بھی اس کے دھوکے میں آ جاتے ہیں اور اس نفاق کو جو ہر حالت میں مذموم ہے۔ ایک مقدس لباس پہناتے ہیں یعنی ہم اس کو مذہبی مقدس لباس کا خلعت عنایت کرتے ہیں۔ کون شخص ہے جو اس بات کو نہیں جانتا کہ فروع مسائل میں مختلف ہونے کے سبب کس طرح ہماری قوم نے اس حبل المتین کی بندش کو توڑا ہے اور اس رشتۂ اخوت کو جو خدا نے قائم کیا تھا چھوڑا ہے جس شہر و قصبہ میں جاؤ جس مسجد اور امام باڑہ میں گھسو مسلمانوں میں شیعہ سنی، وہابی و بدعتی، لامذہب و مقلد ہونے کی بنا پر آپس میں نفاق و عداوت پاؤ گے ان نااتفاقیوں نے ہماری قوم کو نہایت ضعیف اور ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے جمعیت کی برکت ہماری قوم سے جاتی رہی ہے۔ قومی ہمدردی اور قومی ترقی اور قومی امور کے انجام میں نااتفاقی نے بہت کچھ بڑا اثر پہنچایا ہے۔ ہندوستان میں مسلمان تعداد میں کم ہیں، دولت میں کم ہیں، تجارت میں کم ہیں اور اس باہمی نفاق و عداوت سے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر کم سے کم ہو گئے ہیں۔

اتحاد و اتفاق بڑھانے کے اصول

عقائد میں اختلاف ہونے کے باوجود مسلمانوں کے تمام فرقوں میں اتحاد و اتفاق کو بڑھانے کے اصول بیان کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ ہماری قوم کی ترقی کا سب سے اوّل مرحلہ یہ ہے کہ ہم آپس کی محبت سے اس عداوت و نفاق کو یکتائی اور یک جہتی سے بدل دیں۔ یکتائی و یک جہتی سے میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ سب لوگ اپنے اپنے عقائد کو چھوڑ کر ایک عقیدے پر ہو جاویں۔ یہ امر تو قانونِ قدرت کے برخلاف ہے جو نہیں

سکتا۔ نہ پہلے کبھی ہوا اور نہ آئندہ کبھی ہوگا۔ مگر اس اتفاق کو قائم رکھنے کی جس کی ہم کو ضرورت ہے ایک عقلی و نقلی راہ ہے جس کی پیروی قومی اتحاد کا ذریعہ ہو سکتی ہے۔ انسان جب اپنی ہستی پر نظر ڈالے گا تو اپنے میں دو حصے پائے گا۔ ایک حصہ خدا کا اور ایک حصہ ابنائے جنس کا۔ انسان کا دل یا اس کا اعتقاد یا مختصر طور سے یوں کہو کہ اس کا مذہب خدا کا حصہ ہے جس میں دوسرا کوئی شریک نہیں۔ اس کے عقاید کی جو کچھ بھلائی یا برائی ہے اس کا معاملہ اس کے خدا کے ساتھ ہے نہ بھائی اس میں شریک ہے نہ بیٹا۔ نہ دوست نہ آشنا، نہ قوم۔ پس ہم کو اس بات سے جس کا اثر ہر ایک شخص کی ذات تک محدود ہے اور ہم سے کچھ تعلق نہیں ہے، کچھ تعلق نہ رکھنا چاہیئے۔ ہم کو کسی شخص سے، اس خیال پر کہ وہ شیعہ ہے یا سنی، وہابی ہے یا بدعتی، لا مذہب ہے یا مقلد ہے یا نیچری، جب کہ وہ خدا اور خدا کے رسول کو برحق جانتا ہے کسی قسم کی عداوت و مخالفت نہیں رکھنی چاہیئے۔ بلکہ اس کو بھائی اور گھر کا شریک سمجھنا اور اس اخوت کو جس کو خدا نے قائم کیا ہے قائم رکھنا چاہیئے۔ نہایت افسوس اور نادانی کی بات ہے کہ ہم کسی سے ایسے امر میں عداوت رکھیں جس کا اثر خود اسی تک محدود ہے اور ہم کو اس سے کچھ ضرر یا نقصان نہیں۔ جو حصہ کہ انسان میں اس کے ابنائے جنس کا ہے اسی سے ہم کو غرض رکھنی چاہیئے اور وہ حصہ آپس کی محبت، باہمی دوستی، ایک دوسرے کی اعانت، ایک دوسرے کی ہمدردی ہے جس کے مجموعہ کا نام قومی ہمدردی ہے یہی ایک طریقہ ہے جس سے خدا کے حکم کی بھی اطاعت ہو اور آپس میں برادرانہ برتاؤ، قومی اتفاق، قومی ہمدردی قائم ہو سکتی ہے جو قومی ترقی کے لیے پہلی منزل ہے۔[1]

غیر مسلموں سے دوستانہ تعلقات

قومی ترقی اور معاشرتی اصلاح کے لئے سرسید کی پہلی کوشش تو یہ تھی کہ مسلمانوں کے تمام فرقوں میں اتحاد و اتفاق پیدا کر کے اسلامی اخوت کے رشتہ کو مضبوط بنائیں اور دوسری کوشش انہوں نے یہ کی کہ ہندوستان میں رہنے والی مختلف قوموں میں اتحاد و ہم آہنگی اور مذہبی رواداری کو تقویت دی جائے غیر مسلموں سے مسلمانوں کے تعلقات خوش گوار ہو جائیں۔ ہندو اور مسلمان مل جل کر رہیں اور اس بات کا خیال رکھیں کہ ملک کی ترقی اور بہتری کے لئے ان دونوں قوموں کا اتحاد ضروری ہے اس کے علاوہ مسلمانوں

---

[1] مجموعہ لیکچرز و اسپیچز تقریر لدھیانہ ۲۳ جنوری ۱۸۸۴ء

اور انگریزوں میں میل جول پیدا ہو، مسلمان اس بات کا خیال رکھیں کہ انگریز عیسائی ہیں اور اسلام اہل کتاب سے اچھے تعلقات رکھنے کا حامی ہے اور انگریز ان غلط فہمیوں کو اپنے دل سے نکال دیں جن کی وجہ سے وہ مسلمانوں کے مخالف بن گئے ہیں۔

حُبِّ ایمانی اور حُبِّ انسانی

اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے سرسید نے مسلمانوں کو یہ تبلایا کہ انسانوں میں جو محبت اور دوستی ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو حُبِّ دینی ہے جو ایک مذہب رکھنے والے لوگوں میں دینی اشتراک کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری حُبِّ انسانی ہے جو مختلف انسانوں میں معاشرتی تعلقات اور مشترک تہذیب و تمدن کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے۔ مسلمانوں کو اپنے بزرگانِ دین سے جو کئی سو برس پہلے گذر چکے ہیں محبت و عقیدت ہوتی ہے دوسرے ملک کے مسلمانوں سے ان کو گہرا تعلق ہوتا ہے اور وہ ان کے لئے برادرانہ جذبات رکھتے ہیں اپنے ملک کے مسلمانوں کو وہ بہت عزیز رکھتے اور ان سے محبت کرتے ہیں۔ یہ محبت دینی رشتہ کی پیدا کردہ ہوتی ہے جو صرف مسلمانوں سے ہو سکتی ہے اور اس قسم کی محبت غیر مسلموں سے رکھنا شرعاً ممنوع، حرام، بلکہ کفر ہے لیکن محبت کی ایک اور قسم ہے جو انسانی تعلقات کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے مسلم اور غیر مسلم اگر ایک ساتھ رہیں آپس میں ملنا جلنا، کھانا پینا، ہنسی دل لگی، بات چیت اور مزاج میں باہمی موافقت ہو۔ اور ایک دوسرے کے ہمدرد، خیر خواہ اور مددگار رہیں تو ان میں قدرتی طور پر محبت اور دوستی پیدا ہو جائیگی اور غیر مسلموں سے اس قسم کی دوستی کرنا مسلمانوں کیلئے ممنوع نہیں ہے۔ "مذہب اسلام کی رو سے کافروں سے صرف وہی دوستی ممنوع ہے جو من حیث الدین ہو اور اس کے سوا کسی کی دوستی اور محبت جو ایک انسان کو دوسرے انسان سے ہو سکتی ہے کافروں سے کرنی شرعاً ممنوع نہیں ہے پس جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ غیر مذہب والوں سے سچی دوستی اور دلی محبت کرنا ممنوع ہے یہ ان کی محض غلطی ہے۔ جو چیز کہ خدا تعالیٰ نے انسان کی فطرت میں بنائی ہے وہ برحق اور بالکل سچ ہے ہم کو تمام دوستوں سے گو وہ کسی مذہب کے ہوں سچی دوستی اور دلی محبت رکھنی اور برتنی چاہیئے لیکن یہ تمام محبت اور دوستی حُبِّ انسانی کے درجہ پر ہو کیونکہ حُبِّ ایمانی بلا اتحاد مذہب ہونی غیر ممکن ہے اور یہی ہدایت ہم کو ہمارے سچے مذہب اسلام نے کی ہے"[1]

---

[1] تہذیب الاخلاق جلد دوم ص [illegible]

مختلف مذاہب کے لوگوں میں اتحاد و اتفاق کی ضرورت بیان کرتے ہوئے سرسید نے انجمن پنجاب کے سپاسنامہ کے جواب میں کہا تھا کہ "میری آرزو یہ ہے کہ بلا لحاظ قوم اور مذہب کے تمام انسان آپس میں ایک دوسرے کی بھلائی پر متفق ہوں۔ مذہب سب کا بے شک علیحدہ علیحدہ ہے مگر اس کے لحاظ سے آپس میں دشمنی کی وجہ نہیں ہے۔ فرض کرو کہ ایک دسترخوان پر مختلف قسم کے کھانے موجود ہیں ان میں سے کوئی کسی کھانے کو پسند کرتا ہے اور کوئی کسی کو۔ مگر اس اختلافِ طبائع کی وجہ سے اس دسترخوان پر بیٹھنے والوں کو باہم کچھ رنج نہیں ہوتا اسی طرح اس دنیا میں مختلف مذہبوں کی وجہ سے مختلف مذہب والوں میں کوئی وجہ باہمی رنج کی پیدا نہیں ہو سکتی۔ ہر شخص اپنے ایمان کا مختار ہے وہ اچھا ہے تو اس کے لئے وہ برا ہے تو اس کے لئے آپس کی محبت میں جو انسانوں کی راحت میں سب سے بڑا جزو ہے اس سے کچھ نقصان نہیں آ سکتا۔"[1]

مذاہب کے پیشواؤں کا احترام

مختلف مذاہب کے لوگوں میں اختلاف اور کشیدگی پیدا کرنے کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ یہ لوگ بعض اوقات دوسرے مذاہب کے پیشواؤں کا احترام کرنے کے بجائے ان کی توہین کر دیتے ہیں یہ چیز اخلاقاً بہت نامناسب ہے اور اسلام نے تو اس کی سختی سے مخالفت کی ہے سرسید نے اس بات پر بہت زور دیا کہ ہم سب کو دوسرے مذاہب کے پیشواؤں کا ادب کرنا چاہیئے اور انہوں نے اس بات پر اظہار افسوس کیا کہ جب مذہبی مباحثوں کی کوئی کتاب لکھی جاتی ہے تو اس میں ایک مذہب والا دوسرے مذہب کے پیشواؤں کا بری طرح پر ذکر کرتا ہے۔ یہ امر مذہب اسلام کے بالکل برخلاف ہے جس مذہب کے جو پیشوا ہیں جب ہم اپنے مذہبی مباحثوں میں ان کا ذکر کریں تو ہم کو لازم ہے کہ ان کو برا نہ کہیں بلکہ ادب اور تعظیم سے ان کا ذکر کریں خواہ وہ لوگ ہندو ہوں یا پارسی، عیسائی ہوں یا یہودی یا خود مختلف عقائد کے مسلمان ہی ہوں۔ اگر ہم ان کے بزرگوں اور پیشواؤں کے ساتھ گستاخی اور بے ادبی سے پیش آئیں گے تو کیا وجہ ہے کہ وہ بھی اسی طرح ہمارے بزرگوں اور پیشواؤں کے ساتھ گستاخی اور بے ادبی سے پیش نہ آئیں اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ہم کو حکم دیا ہے کہ "مت برا کہو ان کو جو خدا کے سوا اور کسی کی عبادت کرتے ہیں پھر وہ

---

[1] حیاتِ جاوید صفحہ ۴۶۸

بڑھ کر نادانستگی سے خدا کو برا کہیں گے (انعام - ۱۰۰) پس حقیقت میں غیر مذہب والوں کے پیشواؤں کو برا کہنا خود اپنے مذہب کے پیشواؤں کو برا کہلانا ہے علاوہ اس کے یہ اخلاق اور متانت سے بہت بعید ہے کہ ہم کسی مذہب کے پیشوا کا بے ادبی سے ذکر کریں[1]"

ہندو مسلم اتحاد

سرسید کی تمام جد وجہد مسلم معاشرہ کی اصلاح اور بالخصوص مسلمانوں کی تعلیمی ترقی پر مرتکز تھی کیونکہ مسلمانوں کی تعلیمی حالت نہایت پست تھی اور ان کے معاشرہ میں بہت زیادہ خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں لیکن معاشری اصلاح کے لئے سرسید جو کوشش کر رہے تھے اس میں وہ ہندوؤں کی بھلائی اور معاشری ترقی کو بھی ہمیشہ ملحوظ رکھتے تھے کیونکہ وہ پورے ملک کی ترقی کے خواہاں تھے اور اس کے لئے اس ملک میں رہنے والی تمام قوموں کی حالت کو بہتر بنانا ضروری تھا۔ سرسید نے بار ہا یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں دو قومیں ہندو اور مسلمان ہیں۔ اگر ایک قوم نے ترقی کی اور دوسری نے نہ کی تو ہندوستان کا حال کچھ اچھا نہیں ہونے کا بلکہ اس کی مثال ایک کانڑے آدمی کی سی ہو گی لیکن اگر دونوں قومیں برابر ترقی کرتی جاویں تو ہندوستان کے نام کو بھی عزت ہو گی اور بجائے اس کے کہ وہ ایک کانڑی، بال بکھری، دانت ٹوٹی بیوہ کہلاوے ایک نہایت خوبصورت پیاری دلہن بن جاوے گی[2]"

ہندوستان کی دو آنکھیں

یہی سبب تھا کہ تمام ایسے موقعوں پر جب ہندو اور مسلمان جمع ہوتے تھے سرسید دونوں قوموں کو اتحاد و اتفاق اور ایک دوسرے کی خیر خواہی و خیر اندیشی کی نصیحت کرتے تھے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ارتباط کی ضرورت واضح کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ جس قدر سوشل برتاؤ اور باہمی محبت و ارتباط ہندوؤں اور مسلمانوں میں ترقی پکڑتا جاتا ہے ہم کو نہایت خوشگوار معلوم ہوتا ہے۔ صدیاں گزر گئیں کہ ہم دونوں ایک ہی زمین پر رہتے ہیں ایک ہی ملک کی پیداوار کھاتے ہیں۔ ایک ہی ملک کے دریاؤں کا پانی پیتے ہیں ایک ہی ملک کی ہوا کھا کر جیتے ہیں پس ہندوؤں اور مسلمانوں میں کچھ مغائرت نہیں ہے ہم نے متعدد دفعہ کہا ہے کہ ہندوستان

ص۱ - آخری مضامین سرسید ص۱۳۲ - ص۲ مضامین تہذیب الاخلاق ص۱۰۹

ایک خوبصورت دلہن ہے اور ہندو اور مسلمان اس کی دو آنکھیں ہیں اس کی خوبصورتی اسی میں ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں سلامت و برابر رہیں اگر ان میں سے ایک برابر نہ رہی تو وہ خوبصورت دلہن بھینگی ہو جاوے گی۔ اور اگر ایک آنکھ جاتی رہی تو کانی ہو جاوے گی پس ہماری رائے میں اختلافِ مذہب جیسا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں میں ہے سوشل برتاؤ اور باہمی محبت اخلاص اور ایک دوسرے کی ہمدردی کا مانع نہیں ہو سکتا۔[1]

اب ہندوستان ہی ہم دونوں کا وطن ہے۔ مرنے جینے میں دونوں کا ساتھ ہے۔ ہندوستان میں رہتے رہتے دونوں کا خون بدل گیا۔ دونوں کی رنگتیں ایک سی ہو گئیں۔ دونوں کی صورتیں بدل کر ایک دوسرے کے مشابہ ہو گئیں۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کی سینکڑوں رسمیں اختیار کر لیں۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کی سینکڑوں عادتیں لے لیں۔ ہم دونوں آپس میں یہاں تک ملے کہ ہم دونوں نے مل کر ایک نئی زبان اردو پیدا کر لی جو نہ تو ہماری زبان تھی اور نہ ان کی۔[2] پس یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے۔ ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی بھی جو اسی ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں کہ قوم کا لفظ ملک کے باشندوں کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔ مان لینے میں جو سب سے بڑا سبب ہماری قوم کے تنزل کا ہے وہ یہی ہے کہ ہم میں قومی اتفاق کا خیال نسیاً منسیا ہو گیا ہے۔"

سرسید مسلمانوں کو ایک دوسرے کا روحانی بھائی کہتے تھے اور ہندوؤں کو اپنا وطنی بھائی سمجھتے تھے اور ہندو مسلم اتحاد کو فروغ دینے کے لئے انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ روحانی بھائیوں کے سوا ہمارے وطنی بھائی بھی ہیں۔ گو وہ ہمارے ساتھ اس کلمہ میں جس نے ہم مختلف فرقوں کو ایک قوم اور آپس میں روحانی بھائی بنا دیا ہے شریک نہیں ہیں مگر بہت سے تمدنی امور ہیں جن میں ہم اور وہ مثل بھائیوں کے شریک ہیں ہمسایہ اور ہمارے مذہب کا ایک جزو ہے اور یہی ہمسائگی وسعت پاتے پاتے ہم ملکی و ہم وطنی کی وسعت تک پہنچ گئی ہے ان وطنی بھائیوں کی زندگی میں بھی دو حصے ہیں ایک خدا کا اور ایک ابنائے جنس کا۔ ان کا مذہب خدا کا حصہ ہے اور وہ خدا کے لئے چھوڑ دو۔ اور تمام امور انسانیت اور تمدن و معاشرت سے جو ابنائے جنس کا حصہ ہے اس سے غرض رکھو۔ جو امور ابنائے جنس سے تعلق رکھتے ہیں ان میں ایک دوسرے کے مددگار

---

[1] آخری مضامین سرسید ص۸۳ ، [2] حیات جاوید ص۶۳۳

آپس میں سچی محبت، سچی دوستی اور دوستانہ بردباری رکھو کہ دونوں قوموں کے ترقی کرنے کا یہی راستہ ہے۔ؔ[1] علی گڑھ کالج ہندوؤں کے لئے بھی ہے۔

سرسید نے رفاہ عام کے جتنے کام کئے ان میں مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کو شریک رکھا۔ ان کی اصلاحی کوششوں میں مدرستہ العلوم علی گڑھ کا قیام خاص اہمیت رکھتا ہے اور جیسا کہ سرسید نے واضح کر دیا تھا اس کا قیام کسی فرقہ وارانہ رجحان کا نتیجہ نہ تھا بلکہ سرسید نے یہ ادارہ اس لئے قائم کیا تھا کہ مسلمان تعلیمی اعتبار سے بہت پیچھے تھے، انگریزی تعلیم سے بہت متنفر تھے اور سرکاری مدرسوں میں دینی تعلیم و تربیت کا ایسا انتظام نہ ہو سکتا تھا جو کہ مسلمانوں کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ اس مدرسہ میں ہندو بھی پڑھتے تھے اور سرسید کی یہ خواہش تھی کہ وہ اس ادارہ سے فائدہ اٹھائیں۔ چنانچہ مجلس اسلامیہ امرتسر کے سپاسنامہ کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے یہ واضح کر دیا تھا کہ "مدرستہ العلوم بلاشبہ مسلمانوں کی ابتر حالت کو درست کرنے کے لئے اور جو افسوس ناک محرومی ان کو یورپین سائنس اور لٹریچر کے حاصل کرنے میں تھی اس کے رفع کرنے کو قائم کیا گیا مگر اس میں ہندو اور مسلمان دونوں پڑھتے ہیں اور تربیت جو ہندوستان میں مقصود ہے دونوں کو دی جاتی ہے ہم لوگ آپس میں کسی ہندو کسی کو مسلمان کہیں۔ مگر غیر ممالک میں ہم سب ہندوستانی کہلائے جاتے ہیں۔ غیر ملک والے خدا بخش اور گنگا رام دونوں کو ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ہندوؤں کی ذلت سے مسلمانوں کی ذلت اور مسلمانوں کی ذلت سے ہندوؤں کی ذلت ہے۔ پھر ایسی حالت میں جب تک یہ دونوں بھائی ایک ساتھ پرورش نہ پاویں، ایک ہی ساتھ تعلیم نہ پاویں، ایک ہی طرح کے وسائل ترقی دونوں کے لئے موجود نہ کئے جاویں ہماری عزت نہیں ہو سکتی۔ مدرستہ العلوم کے قائم کرنے میں میرا یہی مطلب تھا۔"[2]

انڈین ایسوسی ایشن لاہور کے سپاسنامہ کا جواب دیتے ہوئے بھی سرسید نے مدرسہ کے متعلق اپنی پالیسی اور مقاصد کو واضح کرتے ہوئے کہا تھا کہ "مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ کہے گا کہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے، خاص سبب جو

۱؎ سفرنامہ پنجاب، تقریر لدھیانہ جنوری ۱۸۸۴ء — ۲؎ سفرنامہ پنجاب، جواب ایڈریس امرتسر جنوری ۱۸۸۴ء

اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا یہ تھا کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل اور محتاج ہوتے جاتے تھے۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا جو سرکاری کالجوں اور سکولوں میں مہیا کی گئی تھی اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ یہی خیال تھا جس نے مجھ کو یہ کالج قائم کرنے پر آمادہ کیا مگر میں اس بات کے بیان کرنے سے خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی سی تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلا کسی قید کے اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے۔ صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کر سکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے۔ اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔[1]

اردو قومی اتحاد کا موثر ترین ذریعہ ہے۔

سرسید اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھے کہ لسانی اتحاد قومی اتحاد کا بہت اہم اور موثر ذریعہ ہے کسی ایک ملک میں رہنے والی مختلف قوموں کی زبان اگر ایک ہو تو ان میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور یہ اتحاد ملک کی ترقی میں بڑی مدد دیتا ہے۔ سرسید یہ محسوس کرتے تھے کہ ہندوستان میں کئی قومیں آباد ہیں جن کا مذہب مختلف ہے اور ان کی تہذیب و معاشرت میں بھی فرق ہے اور ان قوموں کو ایک دوسرے سے قریب تر لانے اور متحد کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ جو ہندوستان میں موجود ہے اردو زبان ہے۔ شمالی ہند میں اس زبان کی ہمہ گیری سے وہ بخوبی واقف تھے۔ انگلستان جاتے ہوئے الٰہ آباد سے بمبئی تک کے سفر میں انھوں نے یہ دیکھا کہ تمام علاقوں میں اردو کا عام رواج ہے۔ حکومت کے کارکنوں سے لے کر چپراسیوں اور قلیوں تک سب اردو میں گفتگو کرتے تھے۔ جہاز کے لوگوں کو اور پھر عدن کے بازاروں میں عربوں اور صومالیوں کو یہ زبان بولتے سنا۔ اس سے ان کو یہ خوشی ہوئی کہ ہندوستان میں ایک ایسی مشترکہ زبان موجود ہے جو سارے ملک کی عام زبان ہے اور یہ قومی اتحاد کو ترقی دینے میں بہت مفید و معاون ہوگی۔ انگلستان میں قیام سے ان کو یہ اندازہ ہوا

---

[1] سفرنامہ پنجاب - جواب ایڈریس - لاہور جنوری ۱۸۸۴ء

کہ اس ملک کے اتحاد و استحکام میں مشترکہ قومی زبان کا بڑا حصہ ہے اور اس کی ترقی کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ انگریز قوم نے تمام علوم و فنون اپنی زبان میں حاصل کئے ہیں۔ اس تجربہ نے سرسید کی نظر میں اردو زبان کی اہمیت کو اور زیادہ بڑھا دیا اور وہ اس کو قومی اتحاد و استحکام اور ہمہ جہتی ترقی کا ذریعہ سمجھنے لگے

فرقہ پرستوں کا مایوس کن طرزِ عمل۔

سرسید تو اردو زبان کو قومی اتحاد کا ذریعہ بنا کر ملک و قوم کو ترقی دینے کی فکر میں تھے اور دوسری طرف بنارس کے فرقہ پرست ہندوؤں نے اردو ہندی کا قضیہ کھڑا کر دیا۔ انگریزوں کی سرپرستی نے نئے تعلیم یافتہ ہندوؤں کے حوصلے بڑھا دیے تھے اور ان میں کچھ لوگ فرقہ پرست اور فرقہ پسند بھی تھے جو یہ چاہتے تھے کہ جس قوم نے اس ملک پر صدیوں حکومت کی ہے اس کی یادگاروں کو مٹا دیا جائے چنانچہ بنارس میں اردو زبان اور فارسی رسم الخط کو موقوف کر کے مقامی بھاشا کو دیوناگری رسم الخط میں جاری کرنے کی کوشش ہونے لگی۔ اس کے لئے مختلف ناموں سے کمیٹیاں قائم کی گئیں اور اردو کے خلاف اس تحریک کو چلانے کیلئے الہ آباد میں ایک مرکزی مجلس قائم کی گئی۔ جب یہ تحریک دوسرے علاقوں میں بھی پھیلنے لگی تو سرسید کو بڑی مایوسی ہوئی کہ مشترکہ زبان کی اساس پر قومی اتحاد کو تقویت دینے کے جو منصوبے بنا رہے تھے وہ سب خاک میں مل گئے اور ہندو فرقہ پرستوں کی سرگرمیوں سے ان کو یہ یقین ہو گیا کہ اب ہندوؤں اور مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کی ترقی کیلئے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔ یہ اختلاف جدید تعلیم یافتہ ہندوؤں نے پیدا کیا تھا اور سرسید کو یہ یقین تھا کہ ان لوگوں کی وجہ سے آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد بڑھے گا[1] اور ان کی یہ پیشین گوئی درست ثابت ہوئی۔

---

[1] حیاتِ جاوید ص ۱۹۳

ابن طقطقی
مترجمہ محمد جعفر پھلواروی

سلطانی امور اور فرمانروایانہ سیاست

"الفخری" تاریخ کا ایک معتبر جامع اور مختصر ماخذ ہے اس کا مولف ابن طقطقی ہے۔ جو بہت روادار اور بڑا متوازن لکھنے والا ہے ہم اس وقت اس کے ابتدائی باب کا ترجمہ دے رہے ہیں جس میں اس نے بتایا ہے کہ فرمانروا کو کن اوصاف کا حامل ہونا چاہیئے اور کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے۔

فرمانروائی و ملک گیری کی حقیقت کیا ہے؟ دینی خلافت اور دنیوی سلطنت کی دو تقسیمیں کیا ہیں؟ شرعی حیثیت سے کون سی امارت یا ولایت صحیح ہے اور کون سی غلط؟ اہل الرائے امامت کے بارے میں کیا مذاہب رکھتے ہیں؟ یہ باتیں اس کتاب کا موضوع نہیں اس کا مقصد تو صرف یہ بتانا ہے کہ سیاست کے وہ کیا آداب ہیں جن سے پیش آنے والے حوادث یا جنگوں میں فائدہ اٹھایا جا سکے۔ نیز رعایا کے انتظام، مملکت کے استحکام اور اخلاق و سیرت کی اصلاح میں بھی مدد لی جا سکے۔

عقل و عدل

اس سلسلہ میں بتانے کی پہلی چیز یہ ہے کہ ایک صاحب فضل فرمانروا وہ ہے جس میں کچھ باتیں موجود ہوں اور کچھ باتیں نہ ہوں چند خصوصیات ایسی ہیں جن کا ہونا ضروری ہے ان میں ایک چیز تو عقل ہے جو سب سے افضل صفت اور سب کی اساس ہے۔ حکومتوں بلکہ ملتوں کا نظم و نسق اسی عقل کی بدولت قائم رہتا ہے اور تنہا یہی صفت کافی ہوتی ہے۔ فرمانروائی کے اوصاف میں ایک صفت عدل بھی ہے اسی کی بدولت میں اضافہ ہوتا ہے اسی سے ماتحت علاقوں کی رونق قائم رہتی ہے اور اسی سے لوگوں کی اصلاح ہوتی ہے۔ ۶۵۶ھ میں جب ہلاکو نے بغداد کو فتح کیا تو علماء سے ایک فتویٰ دریافت کیا جو یہ تھا کہ کافر

عادل فرمانروا بہتر ہے یا مسلمان غیر عادل سلطان؟ مستنصریہ میں تمام علما کو جمع کیا۔ استفتا معلوم کرنے کے بعد علما اس سوال کا جواب دینے سے کترانے لگے۔ رضی الدین علی بن طاؤس بھی اس اجتماع میں موجود تھے جن کو خاص احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ انہوں نے علماء کی خاموشی دیکھی تو استفتے پر لکھ دیا کہ "کافر عادل غیر عادل مسلمان سے بہتر ہے۔" اس کے بعد دوسروں نے بھی اس جواب پر صاد کر دیا۔

علم

فرمانروائی کے لئے علم بھی بڑی ضروری چیز ہے یہ تو عقل کا ثمرہ ہے اسی سے فرمانروا کو اس بات کی بصیرت حاصل ہوتی ہے کہ کون سا کام کرے اور کس کام کو نہ کرے اسی کی بدولت فیصلوں اور احکام میں لغزش سے وہ محفوظ رہتا اور اسی زیور سے وہ عوام و خواص کی نگاہوں میں آراستہ ہوتا ہے اسی کی وجہ سے چوٹی کے فرمانرواؤں میں شمار ہوتا ہے۔

بعض حکما کا قول ہے کہ اگر فرمانروا علم سے خالی ہو تو وہ ایک مست ہاتھی کی طرح ہوتا ہے وہ جدھر سے گزرتا ہے اسے کچل ڈالتا ہے نہ اسے عقل چھٹکارا دیتی ہے نہ علم ذہانت بتاتا ہے۔ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ فرمانرواؤں کے علم کا مطلب مشکل مسائل کی موشگافی یا علوم کی باریکیوں کا تجزیہ یا علوم میں انہماک کا اہل نہیں جیسا کہ معاویہ کا قول ہے کہ کتنا بیہودہ ہے وہ فرمانروا جو کسی علم کے حصول میں حد سے تجاوز کر جائے۔ فرمانروا کے علم سے مراد یہ ہے کہ اتنی بھر واقفیت ہو کہ ہر قسم کے اہل علم سے وقتی ضرورت پوری کرنے کے لئے گفتگو کر سکے اسے محقق ہونے کی ضرورت نہیں۔ موید الدین محمد بن علقمی کو جو مستعصم باللہ اور دولت عباسیہ کا آخری وزیر تھا علوم میں ملکہ حاصل نہ تھا اور اس نے علوم کی تحصیل میں کوئی خاص ریاضت و محنت بھی نہ کی تھی۔ لیکن جس قسم کا کوئی اہل علم آتا یہ اس سے فاضلانہ، عاقلانہ اور دلکش بحث گفتگو کر لیتا تھا ۔۔۔۔ والئے موصل بدر الدین ان پڑھ تھا۔ لکھنا پڑھنا نہ جانتا تھا۔ لیکن اہل علم کی صحبت اور اشعار و حکایات پر غور و خوض کرنے کی وجہ سے وہ لطیف معانی پیدا کر لیتا اور باریک نکتوں کی تہ تک پہنچ جاتا تھا۔ عزالدین عبدالعزیز بن جعفر کو علم میں کوئی دخل نہ تھا لیکن اہل علم کی بکثرت صحبتوں کی وجہ سے لطیف معانی کی تہ تک پہنچ جاتا تھا اور مشکل گتھیوں کو سلجھا دیتا تھا۔ عجیب بات یہ تھی کہ وہ لوگوں پر یہی ظاہر کرتا تھا کہ وہ بڑا فاضل ہے لیکن اس کی حقیقت

سبھوں سے مخفی تھی حتی کہ اس کے افسر علاؤ الدین کے لئے بھی یہ راز ہی رہا۔ چنانچہ بصری شاعر ابن لکیوش کے متعدد شعر عبدالعزیز کی طرف سے ہے جو عبدالعزیز نے خود علاؤ الدین کے سامنے اپنے شعر بنا کر سنائے لیکن لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ کس کے شعر ہیں وہ دو شعر یہ ہیں۔

عطاملك عطاءك ملك مصر ولبعض عبيد دولتك العزيز
تجازي كل ذي ذنب بعفو ومثلك من يجازي او يجيز (بحر وافر)

بادشاہ کا عطیہ ایسا ہی ہے جیسے آپ کا ملک مصر بخش دینا۔ آپ کی حکومت کا ایک ادنیٰ غلام ہے عزیز۔ آپ ہر گنہگار سے عفو کر کے بدلہ لیتے ہیں آپ سے بہتر بدلہ یا انعام دے بھی کون سکتا ہے؟

میں یہ فیصلہ نہیں کر سکا کہ کس بات پر زیادہ تعجب کروں! علاؤ الدین پر کہ اس سے عبدالعزیز کا حال کس طرح پوشیدہ رہا باوجود اس کے کہ برسوں دونوں سفر و حضر میں اور بزم و رزم میں ساتھ رہے۔ یا عبدالعزیز پر کہ اس نے ایسی رذیل حرکت کس طرح کی کہ اپنے افسر کے سامنے دوسرے کے اشعار کو اپنا بتا کے پیش کیا؟ اور اس بات کا اسے کوئی خوف نہ ہوا کہ جب علاؤ الدین کو اس کی حرکت کا علم ہوگا تو وہ اسے ذلیل نظروں سے دیکھے گا۔

علم و ماحول کا تعلق

فرمانرواؤں کے علوم ماحول کے مطابق مختلف ہوتے ہیں۔ شاہانِ فارس کے علوم حکمت، وصایا، آداب، تواریخ، ریاضی وغیرہ ہیں اور فرماں روایانِ اسلام کے علوم لسانی ہیں۔ مثلاً نحو، لغت، شعر یا علمی مثلاً تواریخ وغیرہ۔ ان کے ہاں تو اعراب میں غلطی کرنا فرمانروا کے لئے بدترین عیب ہے ان کے ہاں تو صرف ایک اعلیٰ حکایت یا ایک شعر بلکہ ایک لغوی لفظ سے بھی انسان کی منزلت بڑھ جاتی ہے۔ مغلوں کی حکومت میں یہ تمام علوم متروک ہو گئے دوسرے علوم نے ان کی جگہ لے لی۔ مثلاً سیاست، نظم ریاست اور آمد و خرچ کے لئے حساب کتاب کا علم (بجٹ) تندرستی اور امزجہ شناسی کے لئے علم طب تعیین اوقات کے لئے علم نجوم وغیرہ ان کے علاوہ دوسرے علم و ادب ان کے ہاں بار نہ پا سکے دور مغلیہ میں یہ علوم صرف موصل ہی میں پھل پھول سکے۔

خدا ترسی

فرمانرواکے لئے خوف خدا بھی بڑا ضروری وصف ہے یہی تو ہر چیز کی جڑ ہے اور ہر برکت کی کنجی ہے۔ فرمانروا جب تک خدا سے ڈرتا رہے گا اس وقت تک اللہ کے بندے اس سے امن میں رہیں گے۔

روایت ہے کہ حضرت امیر المومنین علی نے اپنے ایک غلام کو آواز دی مگر اس نے کوئی جواب نہ دیا۔ کئی بار پکارا مگر اس نے جواب نہ دیا۔ ایک شخص اندر آیا اور اس نے بتایا کہ: اے امیر المومنین! جسے آپ پکار رہے ہیں وہ دروازے پر کھڑا ہے، آپ کی آواز سن رہا ہے مگر بولتا نہیں۔ جب وہ غلام آیا تو آپ نے پوچھا کہ! تو نے میری آواز نہیں سنی؟ بولا! سنی تھی۔ فرمایا! تو پھر جواب کیوں نہ دیا؟ بولا! مجھے یقین تھا کہ آپ کوئی باز پرس نہ فرمائیں گے۔ آپ نے فرمایا! شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے ایسا پیدا کیا جس سے اس کی مخلوق مامون ہے، ہارون الرشید کے بارے میں ابو نواس نے کیا مزے کی بات کہی ہے ۔

قد كنت خفتك ثم آمنني من أن أخافك خوفك الله (بحر کامل)

میں پہلے تجھ سے ڈرتا تھا لیکن تیرے خوف الٰہی نے مجھے تیرے خوف سے مامون کر دیا،

ہارون الرشید کوئی خوف خدا نہ رکھتا تھا اس نے اپنے نبی کی اولاد و عترت بے گناہ آل علی کے ساتھ جو کچھ کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسے خوف خدا نہ تھا لیکن ابو نواس نے ایک شاعر کی عادت کے مطابق بات کہہ دی۔ شاعر غلطیوں سے چشم پوشی اور ہفوات سے صرف نظر کرتے ہی ہیں ظاہر ہے کہ یہ بہترین صفت خیر ہے جس کے ذریعہ سے قلوب کو مائل کیا جاتا ہے اور نیتوں کی اصلاح ہوتی ہے چنانچہ اس وصف ہی کو نمایاں کرنے کے لئے یہ ارشاد باری ہے کہ :-

وليعفوا وليصفحوا الا تحبون ان يغفر الله لكم؟

لوگوں کو عفو اور درگذر سے کام لینا چاہیئے کیا تم یہ نہیں پسند کرتے کہ اللہ تعالیٰ بھی خطا پوشی کرے؟

مامون الرشید بھی حلیم تھا اور درگذر میں بڑا مشہور تھا۔ دعبل شاعر نے اس کی ہجو میں بہت سے اشعار کہے ہیں ان میں دو شعر یہ ہیں۔

لله من القوم الذين سيوفهم قتلت اخاك وشرفتك بمقعد

شادوا بذکرک بعد طول خموله واستنقذوک من الحضیض الاوهد

یہ اس قوم سے ہیں کہ جس کی تلوار نے تمہارے بھائی (یعنی خالد) کو قتل کر کے تمہیں معزز مقام پر فائز کیا تمہارے ذکر کو طویل گمنامی کے بعد اچھالا اور تمہیں عمیق غار میں گرنے سے بچا لیا۔

مامون کو جب ان اشعار کی اطلاع ملی تو اس نے اس سے زیادہ کچھ نہ کہا کہ: خدا اس سے سمجھے کیسا بہتان باندھا ہے؟ میں گمنام کب تھا؟ میں خلافت کی گود میں اور خلافت ہی کے دودھ سے پلا ہوں؟ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ دعبل نے اس کی ہجو کی ہے تو اس نے کہا کہ، جو میرے وزیر ابو عباد کی ہجو میں پیش قدمی کر سکتا ہے وہ میری ہجو کرنے سے کیوں ہچکچائے گا؟ مامون کا یہ قول بظاہر بے جوڑ معلوم ہوتا ہے اور محتاج تاویل ہے کیونکہ مقصدِ شعر بالکل برعکس ہے یہ بات تو وزیر ابو عباد کو کہنی چاہیئے تھی کہ، جو خلیفہ کی ہجو کرتا ہے وہ میری ہجو سے کب ہچکچائے گا؟ لیکن مامون کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جو ابو عباد کی گرم مزاجی، غصے اور جلد بازی کے باوجود اس کی ہجو کی جرأت کر سکتا ہے وہ میری حلیمی اور درگزری کے ہوتے ہوئے میری ہجو کیوں نہیں کر سکتا؟

اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں اس موقع پر بہت سے بردبار فرمانرواؤں کا ذکر کرتا۔ یہ فصل اس طویل گفتگو کا متحمل نہیں انشاء اللہ دوسری فصل میں اس دلچسپ موضوع کا ذکر آئے گا۔

صفا دِلی

بعض لوگوں نے کینہ توزی کو فرمانرواؤں کے لئے قابل تعریف مصلحت خیال کیا ہے۔ بزرجمہر کہتا ہے کہ: فرمانروا کو اونٹ سے بھی زیادہ کینہ توز ہونا چاہیئے۔ لیکن مجھے اس کے اس قول سے سخت اختلاف ہے۔ ایسی بات کہی کیوں کر جا سکتی ہے؟ فرمانروا جب کینہ پرور ہو گا تو اس کی نیت رعایا کے بارے میں صاف نہیں ہو گی۔ وہ ان سے ناخوش رہے گا اور ان پر التفات و شفقت کی نظر کم ہو جائے گی۔ پھر جب رعایا اس بات کو محسوس کرے گی تو ان کی نیت بھی بدل جائے گی اور ان کے دلوں میں فساد پیدا ہو گا اور ظاہر ہے کہ عوام کی خوش دلی کے بغیر فرمانروا اپنی مملکت کے اہم امور کو اپنے مقاصد کو پورا نہیں کر سکتے یہ طرز عمل عقل و حکمت کے مطابق نہیں اور اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ ہو گا کہ فرمانروا کی زندگی منغص ہو جائے رعایا کا اس سے

بغض پیدا ہو جائے اور وہ اس سے دور بھاگنے لگیں۔ عرب شاعر نے سچ کہا ہے:

فلا احمل الحقد القديم عليهم　　وليس رئيس القوم من يحمل الحقدا (بحر طویل)

میں ان سے کوئی پرانا کینہ نہیں رکھتا۔ اور جو کینہ رکھے وہ قوم کا سردار نہیں ہوتا۔

فیاضی

فرمانروا کے اندر ایک اچھی خصلت اور بھی ہونی چاہیئے اور وہ ہے کرم (سخاوت)۔ دلوں کو مسخر کرنے، دنیا کی ہمدردی حاصل کرنے اور شرفا کو خدمت پر لگانے کے لئے یہی اصلی بنیاد ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔ ؎

اذا ملک لم یکن ذاھبة　　فدعه فدولته ذاهبة (بحر متقارب)

اگر فرمانروا بخشش والا نہ ہو تو اسے چھوڑ دو، اس کی حکومت ختم ہو جائے گی۔

حدیث نبوی میں آیا ہے۔ تجاوزوا عن ذنب السخی فان اللہ آخذ بیدہ کلما عثر وفاتح علیہ کلما افتقر۔ یعنی سخی کی غلطیوں سے درگزر کرو۔ کیونکہ جب وہ گرنے لگتا ہے خدا اسے سنبھال لیتا ہے اور جب وہ محتاج ہوتا ہے تو خدا اس پر رحمت کے دروازے کھول دیتا ہے۔

حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ۔ الجود حارس الاعراض یعنی سخاوت آبرو کی محافظ، نگران ہوتی ہے۔

کسی کی سیرت میں سخاوت کی جو سب سے بہتر حکایت ملتی ہے وہ قان عادل۔ اوکتائی بن چنگیز، کی حکایت سخاوت ہے۔ اس نے تو تمام سخی فرمانرواؤں پر پانی پھیر دیا۔ ؎

مناقب تغرق ما رقمتم　　من جود کعب وسماح حاتم (بحر رجز)

کعب کی سخاوت اور حاتم کی فیاضی کو ملا لو تو اس کو بھی یہ مناقب پارہ پارہ کر دیں۔

یہ حسن اتفاق دیکھئے کہ مستنصر باللہ ہوا سے زیادہ فیاض تھا اور اسی کے عہد میں قان عادل کی سخاوت ظاہر ہوئی۔ مگر مستنصر باللہ کی سخاوت کا قان کی فیاضی سے کیا مقابلہ؟ مستنصر کے پاس اتنا مال کہاں جو قان

کے رعایا کی برابری کر سکے!

رعب

فرمانروا کے لئے ہیبت و رعب بھی ضروری ہے۔ اسی سے مملکت کے نظام کی حفاظت ہوتی ہے اور اسی سے رعایا کے حرص و آز پر قابو پایا جاتا ہے بعض فرمانروا تو اپنا رعب وجلال قائم رکھنے میں بڑا مبالغہ کیا کرتے تھے۔ مثلاً اژدھے، ہاتھی اور شیر کو باندھ رکھنا، بڑے بڑے نرسنگھے، نقارے، دف وغیرہ بجوانا، جھنڈوں کو بلند کرانا اور اپنے سروں پر آویزاں کرانا وغیرہ، یہ سب کچھ عوام کے دلوں کو مرعوب کرنے اور مملکت کا وقار قائم رکھنے کے لئے کیا جاتا تھا۔ عضد الدولہ جب اپنے تخت پر بیٹھتا تو سانپ، ہاتھی اور شیر زنجیروں میں جکڑ کر لائے جاتے اور اجلاس کے کنارے بٹھائے جاتے تاکہ لوگ مرعوب اور خوفزدہ رہیں۔

سیاست

فرمانروا کے لئے سیاست بھی درکار ہے یہی فرمانروا کا راس المال ہے اسی سے خونریزی کی روک تھام اور مال کی حفاظت ہوتی ہے عصمتوں کا تحفظ، شرارتوں کا سدباب، فسادات کا قلع قمع، ظلم کا انسداد، فتنوں اور بے اطمینانیوں کا علاج سب کچھ اسی کا صدقہ ہے۔

ایفائے عہد

ایفائے عہد بھی فرمانروائی کی جان ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا۔ (اپنا عہد پورا کرو۔ عہد کی جوابدہی ہوگی) جب کوئی خوفزدہ امان طلب کرے یا کوئی عہد و پیمان کرے تو فرمانروا پر عوامی اعتماد اور دلوں کا اطمینان اسی وصف کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔

باخبری اور دارو گیر

فرمانروا کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مملکت کے جزئی حالات اور رعایا کے چھوٹے چھوٹے واقعات سے بھی باخبر رہے۔ نیز نیکوکار اور بدکار کو پوری پوری جزا و سزا دے۔ اردشیر بادشاہ کی باخبری کا یہ عالم تھا کہ عوام و

خواص میں سے جس کے متعلق چاہتا یہ بتا دیتا تھا کہ گزشتہ رات تمہارے ساتھ یہ یہ واقعہ گزرا ہے؛ لوگ سمجھنے لگے تھے کہ اس کے پاس کوئی آسمانی فرشتہ آتا ہے جو اسے تمام باتوں کی اطلاع دے دیتا ہے۔ یہ سب کچھ دراصل اس کی بیدار مغزی اور رسائی تھی۔

شرائط امامت

یہ دس خوبیاں ایسی ہیں کہ جن میں یہ موجود ہوں وہ چوٹی کی فرمانروائی (ریاست کبریٰ) کا مستحق ہے۔ مختلف مذاہب کے لوگ اگر واقعی نظرِ غور سے دیکھیں اور اپنی ہوا و رجحان کو ترک کرکے دیکھیں تو امامت کے لئے یہی شرطیں معتبر نظر آئیں گی۔ ان کے علاوہ جو شرائط امامت ہیں وہ غیر ضروری ہیں۔

بزرجمہر کی رائے

بزرجمہر کا کہنا ہے کہ فرمانروا کو رازداری اور صبر میں زمین کی طرح ہونا چاہیئے۔ فسادیوں کے لئے آگ اور نرم خوؤں کے لئے پانی ہونا چاہیئے اسے گھوڑے سے زیادہ سننے والا، عقاب سے زیادہ تیز نگاہ، قطا سے زیادہ راہ یافتہ، کوے سے زیادہ چوکنا، شیر سے زیادہ جھپٹنے والا، چیتے سے زیادہ جست لگانے والا ہونا چاہیئے۔ اسے محض اپنی رائے منوانے پر مصر نہیں ہونی چاہیئے۔ بلکہ وہ ان خاص لوگوں سے مشورے لے جو اہل عقل ہیں اور جن کے اندر فطانت، عقل، اصابت رائے، قوت تمیز اور واقفیت عامہ کی خوبیاں محسوس ہوں۔ فرمانروا کی عزت نفس مشورے دینے والے سے انس پیدا کرنے اور تالیف قلب کرنے میں حائل نہ ہونے پائے ورنہ وہ مخلصانہ و خیر خواہانہ جذبے سے رائے نہیں دے گا۔ خیر خواہانہ جذبہ دباؤ سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ یہ خوش دلی ہی سے ہو سکتا ہے اس سلسلے میں ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے کہ :-

أُهان وأُقصى ثم يستنصحونني   ومن ذا الذي يعطي نصيحته قسرا (بحر طویل)

میری اہانت کی جاتی ہے اور مجھے دور پھینکا جاتا ہے اس کے بعد مجھ سے خیر خواہی کا مطالبہ ہوتا ہے ایسا کون شخص ہے جو زبردستی کے دباؤ سے ہی خواہی پیش کرتا پھرے؟

مشورہ لینا۔

خدا فرماتا ہے وشاورهم في الأمر (اہم معاملات میں لوگوں سے مشورہ کر لیا کرو) اور

خود رسولِ خدا اپنے اصحابؓ سے ہمیشہ مشورہ کر لیا کرتے تھے غزوۂ بدر کے موقع پر حضورؐ ایک جماعت کے ساتھ مدینے سے نکلے۔ جب میدانِ بدر میں آئے تو ایک ایسی جگہ پڑاؤ کیا جہاں پانی نہ تھا۔ آپ کے اصحاب میں سے ایک شخص[1] نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! یہاں پڑاؤ کرنا بحکم خداوندی ہے یا حضور کی اپنی رائے ہے؟ آنحضرت نے فرمایا: یہ میری اپنی رائے سے ہے۔ عرض کیا: یا رسول اللہ! صحیح ہے کہ یہاں سے ہٹ کر پانی کے پاس پڑاؤ کیجئے۔ اس صورت میں پانی ہمارے قبضہ میں ہوگا۔ اور ہم پیاسے نہ مریں گے۔ اور جب مشرکین آئیں گے تو انہیں پانی نہ مل سکے گا اس طرح ان کے مقابلے میں قدرتی مدد ہو جائے گی۔ حضور نے فرمایا ٹھیک کہتے ہو۔ پھر آنحضرت نے ہٹ جانے کا حکم فرمایا اور پانی کے پاس جا کر پڑاؤ ڈالا۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب آنحضرت کو تائیدِ غیبی اور توفیقِ الٰہی حاصل ہے تو خدا نے مشورہ لینے کا کیوں حکم دیا؟ متکلمین اس کے چار جواب دیتے ہیں۔

(۱) حضورؐ کو صحابہؓ سے مشورہ لینے کا حکم تالیفِ قلب اور خوش دلی پیدا کرنے کی غرض سے تھا۔

(۲) یہ مشورہ جنگ کے مواقع کے لئے ہے تاکہ ایک صحیح رائے قائم ہو جائے اور اس پر عمل ہو۔

(۳) یہ حکمِ مشورہ اس لئے تھا کہ اسی میں نفع اور مصلحت ہے۔

(۴) یہ حکم اس لئے تھا کہ آئندہ لوگ اسی کی پیروی کریں۔

میرے نزدیک یہ چوتھا جواب سب سے زیادہ اچھا اور صائب ہے۔ حکماء تو یہاں تک کہتے ہیں کہ مشورے سے اگر غلطی بھی ہو جائے تو یہ اس صحت و صواب سے بہتر ہے جو انفرادی استبداد کی بنا پر ہو۔ صاحب کلیلہ و دمنہ کا کہنا ہے کہ فرمانروا کے لئے قابلِ اعتماد مشورہ دینے والا ضرور ہونا چاہیئے جو عاقل و دانا بھی ہو اور اپنے مشوروں سے اس کی مدد بھی کرے اس میں شک نہیں کہ سلطنت چلانے والا (فرمانروا) رائے دینے والے سے اگرچہ افضل، عقل میں زیادہ پختہ اور رائے میں زیادہ صائب ہے تاہم رائے

---

[1] حباب بن منذر (مترجم)

دینے والے کی رائے اسے اور زیادہ پختگی سے ہمکنار کرے گی۔ جیسے تیل آگ کی روشنی میں اضافہ کرتا ہے۔ شاعر کہتا ہے۔

اذا اعوزک الرأی المشورة فاستشر برأی نصیح او مشورة حازم (بحر طویل)

جب رائے قائم کرنے میں مشکل پیش آئے تو کسی خیرخواہ سے رائے لو یا کسی پختہ کار سے مشورہ کرو۔

الناس علی دین ملوکہم۔

بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں جو فرمانرواکے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں اور اسے عام رعایا سے ممتاز کرتی ہیں ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے تو لوگ بھی اسے پسند کرنے لگتے ہیں وہ کسی چیز سے نفرت کرے تو عوام بھی نفرت کرنے لگتے ہیں وہ کسی چیز سے دلچسپی لینے لگے تو لوگ بھی اسی چیز سے دلچسپی لینے لگتے ہیں خواہ وہ ان کی فطری دلچسپی ہو یا بہ تکلف وہ اسے اپنی فطرت بنالیں۔ لوگ ایسا اس لئے کرتے ہیں کہ انہیں اس کا تقرب حاصل ہو جائے اسی لئے تو کہتے ہیں کہ الناس علی دین ملوکہم (لوگ اپنے فرمانرواؤں کے دین پر ہوتے ہیں)، دیکھ لیجئے تاکہ فرمانروایان اسلام کے زمانہ میں لوگوں میں کیا کیا فیشن رہے ہیں، جب یہ سلطنت قائم ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے انعامات سے اس کی شان بلند کی تو لوگوں نے اپنی تمام چیزیں بدل ڈالیں اور فرمانرواؤں کے ڈھب ہر چیز میں اختیار کرلئے، زبان، لباس، آلات، رسوم، آداب وغیرہ ہر بات میں وہی طرز اختیار کرلیا۔ حالانکہ نہ ان پہ یہ چیز ٹھونسی گئی۔ نہ ان فرمانرواؤں نے امر و نہی سے دباؤ ڈالا ہوا یہ کہ لوگوں نے خود یہ محسوس کیا کہ ان کا پرانا فیشن ان فرمانرواؤں کی نظر میں قابل نفرت اور ان کی پسند کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے انہی کا فیشن اختیار کرلیا۔ ہر عہد میں فرمانرواؤں نے کوئی نہ کوئی فیشن یا فن اختیار کیا اور لوگوں نے بھی اسی سے دلچسپی لینی شروع کردی حکومت کا یہ ایک خاص خاصہ اور سلطنت کا یہ ایک اثر ہے۔

قابل اجتناب اوصاف

کچھ خصلتیں ایسی بھی ہیں جن کا فرمانرواکے اندر نہ ہونا ضروری ہے۔ ابن مقفع نے ایک جگہ ان کا ذکر کیا ہے وہ کہتا ہے کہ فرمانرواکو کبھی غصے میں نہ آنا چاہیئے کیونکہ طاقت اس کی اپنی ضرورت کے تابع ہوتی

ہے۔ اسے جھوٹ بھی نہیں بولنا چاہیئے اس لئے کہ اس کی اپنی مرضی کے خلاف کوئی بھی اسے مجبور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اسے بخیل بھی نہیں ہونا چاہیے کیونکہ محتاجی کا اندیشہ اسے بلاتے تام ہی ہوتا ہے اسے کینہ پرور بھی نہیں ہونا چاہیئے اس لئے کہ اگر اس سے کوئی برائی سرزد ہو تو کوئی دوسرا اسے سزا نہیں دے سکتا۔ لیے بات کرتے وقت قسمیں بھی نہیں کھانی چاہئیں اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کھانے کی ضرورت انسان کو اس وقت پیش آتی ہے جب اسے اپنے اندر کوئی کمزوری محسوس ہو یا اسے اس کی ضرورت محسوس ہو کہ لوگ اسے سچا سمجھیں یا وہ اظہار مافی الضمیر پر قادر نہ ہو اور وزن دار بات نہ کر سکے۔ ان تمام صورتوں میں وہ قسم کو اپنی بات کا تتمہ یا تکیہ سخن بناتا ہے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اسے علم ہوتا ہے کہ لوگ اسے عام طور پر جھوٹا سمجھتے ہیں اس لئے وہ گویا اپنے آپ کو اس پوزیشن میں محسوس کرتا ہے کہ بغیر قسم کھائے لوگ اس کی بات نہ درست سمجھیں گے اور نہ قبول کریں گے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ جس قدر زیادہ وہ قسمیں کھاتا ہے اسی قدر لوگ اسے جھوٹا سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فرمانروا ایسے ذلیل موقف سے دور ہوتا ہے اور اس کا مقام اس سے بہت بلند ہوتا ہے۔

جو باتیں فرمانروا میں نہیں ہونی چاہئیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے کہ اسے تیز مزاج نہیں ہونا چاہیئے اس لئے کہ تیز مزاجی کی وجہ سے بعض ایسی باتیں سرزد ہو جاتی ہیں جن پر ندامت ہوتی ہے اور اس وقت ندامت سود مند نہیں ہوتی۔ آپ دیکھیں گے کہ اکثر تیز مزاج جلد باز ہوتے ہیں اور اپنی بات واپس لینے میں بھی جلدی کرتے ہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ خیر امتی حدادھا۔ بہترین اُمتی وہ ہے جو جلد ہی اظہار ندامت کرلے۔

فرمانروا میں اکتاہٹ اور کبیدہ خاطری بھی نہ ہونی چاہیئے یہ اس کے لئے سخت مضر چیز ہے۔

حکمران اور رعایا کے حقوق

یہ یاد رکھیئے کہ رعایا پر بھی فرمانروا کے کچھ حقوق ہیں اور اور فرمانروا پر بھی رعایا کے کچھ حقوق ہیں۔ رعایا پر فرمانروا کے جو حقوق ہیں ان میں ایک ہے فرمانبرداری و اطاعت۔ یہی وہ اصلی بنیاد ہے جس کی مدد سے جمہور کے معاملات درست رہتے ہیں اور اسی کی وجہ سے فرمانروا اس لائق ہوتا ہے۔ کہ

قوی کے مقابلے میں ضعیف کے ساتھ انصاف کرسکے اور صحیح حقوق کی تقسیم کرسکے اس اطاعت پر ابھارنے والی آیات میں ایک مشہور یہ ہے، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول واولی الامر کی بھی اطاعت کرو۔) اہل علم کی تو یہ ضرب المثل ہے کہ لا امرۃ لمن لا یطاع (جس کی اطاعت نہ ہوتی ہو اس کی کوئی امارت بھی نہیں)

تاریخ وسیر کی کسی کتاب میں عوام اور فوج کے نظام اطاعت کی وہ مثال نہیں ملتی جو مغلیہ حکومت کے حصے میں آئی۔ مغلیہ حکومت کو رعایا اور فوج دونوں کی جو اطاعت نصیب ہوئی وہ کبھی دوسری سلطنت کو نصیب نہیں ہوئی۔ کسریٰ حکومت اپنی عظمت و وسعت کے باوجود اس حد تک نہیں پہنچ سکی۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ فرمانروائے حیرہ نعمان بن منذر کسریٰ ہی کی طرف سے عرب میں نیابت کے فرائض انجام دے رہا تھا۔ مدائن کسراؤں کی تخت گاہ تھا جہاں سے حیرہ چند فرسخ سے زیادہ نہ تھا لیکن نعمان ہمیشہ ہی کسریٰ کی نافرمانی کرتا رہا اور جب وہ کسریٰ کی مجلس میں جاتا تو بے احترامی کے ساتھ پیش آتا اور برابر سے جواب دیتا۔ اور جب اطاعت کا جوا گردن سے اتارنا چاہتا تو صحرا میں غائب ہو جاتا اور کسریٰ کے شر سے محفوظ ہو جاتا۔

خلافت راشدہ کا انداز حکومت

اسلامی حکومت سے ان حکومتوں کو دور کا واسطہ بھی نہیں جو اس کے ساتھ ان کا ذکر کیا جائے۔ پہلی چار خلافتیں ——— ابوبکر صدیقؓ، عمرؓ بن الخطاب، عثمانؓ بن عفان اور علیؓ بن ابی طالب کی خلافتیں ——— ہر حیثیت سے دنیوی جاہ کی بہ نسبت دینی مرتبے سے زیادہ مشابہ تھیں۔ ان میں سے بعض موٹے کھدر کا لباس اور کھجور کی رسیوں کا جوتا پہنتے۔ ان کی تلوار کی حمائل بھی رسی کی ہوتی۔ اور وہ عام انسانوں کی طرح بازاروں میں گھومتے پھرتے اور جب وہ معمولی سے معمولی آدمی سے گفتگو کرتے تو وہ سخت ترلہجے میں بات کرتا۔ اور یہ تمام باتیں عین دین سمجھی جاتی تھیں۔ وہ دین جسے لے کر آنحضرتؐ مبعوث ہوئے تھے۔

روایت ہے کہ عمرؓ بن خطاب کے پاس یمن سے کچھ چادریں آئیں۔ آپ نے وہ اہل اسلام کے

درمیان تقسیم کر دیں۔ ہر ایک کے حصے میں ایک ایک چادر آئی۔ عمرؓ کے حصے میں بھی ایک چادر آئی۔ آپ نے اسے کاٹ چھانٹ کر سلوایا اور پہن کر منبر پر کھڑے ہوئے اور لوگوں کو جہاد کی تیاری کا حکم دیا۔ ایک مسلمان نے کھڑے ہو کر کہا کہ "ہم نہ تمہاری بات سنیں گے نہ اطاعت کریں گے"۔ آپ نے پوچھا "کیوں؟" بولا "تم نے ہم لوگوں پر ناجائز امتیاز حاصل کیا ہے"۔ فرمایا "کس بات میں میں نے یہ خصوصی امتیاز حاصل کیا ہے؟" اس نے کہا "یمنی چادروں کو جب آپ نے تقسیم کیا تو ہر ایک کے حصے میں ایک ہی چادر آئی تھی اور وہی حصہ آپ کا بھی تھا۔ ایک چادر میں آپ کا ایک کپڑا نہیں بن سکتا تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آپ پوری مکمل قمیص زیب تن کئے ہوئے ہیں اور ماشاء اللہ یوں بھی آپ دراز قامت ہیں۔ اگر آپ نے اپنا حصہ زیادہ نہ لگایا ہوتا تو اس میں سے ایک پوری قمیص نہ نکل سکتی تھی"۔ یہ گفتگو سن کر عمرؓ اپنے فرزند عبداللہ کی طرف متوجہ ہوتے اور فرمایا "عبداللہ تم اس کا جواب دو"۔ وہ کھڑے ہو کر بولے: "امیر المومنین عمر نے جب اس کی کتر بیونت کرنی چاہی تو ناکافی نظر آئی۔ چنانچہ میں نے اپنے حصے میں سے اتنا ٹکڑا دے دیا کہ ان کی ضرورت پوری ہو جائے"۔ اس معترض نے کہا "اب ہم تمہاری بات بھی سنیں گے اور اطاعت بھی کریں گے"۔

سیرت کا یہ انداز دنیوی بادشاہوں جیسا نہیں بلکہ نبوت اور آخرویت سے زیادہ مشابہ ہے۔

(باقی آئندہ)

رئیس احمد جعفری

حاصل مطالعہ

یہ مضمون مشہور مستشرق گبس کی کتاب "عربس ان ہسٹری" سے ماخوذ ہے اور اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مغرب کے اصحاب علم و فضل بھی جب مسلمانوں کی تاریخ پر قلم اٹھاتے ہیں تو واقعات کا غلط تجزیہ کرنے، غلط نتائج نکالنے اور غلط بیانی سے کام لینے میں جھجک نہیں محسوس کرتے۔

اسلام کا عہدِ فتوحات

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز پر تقریباً درو سطِ مشرق دو عظیم و حریف سلطنتوں بازنطین اور ایران میں تقسیم تھا اس سے پیشتر تین صدی کی تاریخ زیادہ تر انہی کے باہمی نزاعات و جنگ و جدال کے واقعات پر مشتمل تھی۔ بازنطینی سلطنت جس کا عظیم الشان دار الحکومت قسطنطنیہ تھا، تمدن و مذہب کے اعتبار سے یونانی و مسیحی تھی اور انتظامی لحاظ سے بڑی حد تک رومن۔ اس کی طاقت خاص طور پر اناطولیہ کے پلیٹو پر مبنی تھی جو اس زمانہ میں کلیتہً ہیلینی تھا۔ اس کے جنوب میں شام اور مصر کے صوبے واقع تھے جہاں بازنطینی حاکمیت کو طرح طرح کے خطرات لاحق تھے۔ ایک کی آبادی آرامی (ARAMIC) تھی اور دوسرے کی قبطی (COPTIC) نسلی اور ایک حد تک تمدنی اعتبار سے یونانیوں سے مختلف تھی۔ بازنطینی اقتدار اور اس کے عاید کردہ ٹیکسوں کی گراں باری سے اس کی نفرت کا اظہار ان مخالفانہ (MONOPHYSITE) کلیساؤں سے ہوتا تھا سلطنت کے قدیم مذہب آرتھوڈکس کریڈ کے سخت خلاف تھے۔ فلسطین میں یہودی جو اگرچہ اکثریت میں تو نہ تھے مگر آبادی کا اس وقت بھی ایک اہم عنصر تھے۔ بازنطینی جور و تعدی سے برگشتہ مسیحیوں سے بھی زیادہ نالاں تھے انہیں اپنے آقاؤں سے کوئی محبت نہ تھی۔

بعض اعتبار سے ایران کی ساسانی سلطنت بازنطینی سلطنت سے ایک عمومی مشابہت رکھتی تھی۔ یہاں بھی سلطنت کا قلب ایران کا پلیٹو تھا جس کی آبادی ایک انڈو یورپین زبان بولتی تھی اور اس کے تحت عراق کا صوبہ تھا جو نسلاً سامی اور مذہباً بے تعلق تھا۔ ساسانی ایران کا تمدن ایشیائی تھا اور یہ حقیقت

میں اس مخالف مملکتی ردِ عمل کا مظہر تھا جو پارتھیوں کے سقوط کا سبب بنا تھا۔ سرکاری مذہب زرتشتیت تھا ساسانی سلطنت کا اندرونی تار و پود بازنطینی سلطنت سے بھی زیادہ کمزور تھا۔ جہاں اناطولیہ میں فوجی اغراض و مقاصد نے سلطنت کی ٹھوس اقتصادی و عسکری بنیادیں مہیا کی تھیں وہاں ایرانی سلطنت چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں ایک انقلاب سے عہدہ برآ ہوئی تھی۔ جس میں قدیم جاگیردارانہ نظام ٹوٹ چکا تھا اور اس کی جگہ فوجی استبداد اور بھاڑے کی فوج نے لے لی تھی۔ مگر یہ نیا نظام بھی محفوظ نہ تھا۔ آبادی کی بے چینیوں نے متعدد مذہبی بدعتیں پیدا کر دی تھیں جن کی وجہ سے سلطنت کا مذہبی اور نتیجۃً سیاسی اتحاد خطرہ میں تھا۔

سنہ ۶۰۲ء اور ۶۲۸ء کے درمیان آخری ایرانی و بازنطینی لڑائیاں لڑی گئیں۔ جو بازنطینی فتح پر منتج ہوئیں مگر دونوں فریق اس درجہ شکستہ حال اور کمزور ہو چکے تھے کہ ریگستانِ عرب سے خطرہ کا جو غیر متوقع سیلاب امنڈنے والا تھا اس کا مقابلہ نہ کر سکتے تھے۔

حضرت محمدؐ کی وفات کے بعد نوخیز مسلم سوسائٹی کو ایک قسم کے آئینی بحران کا سامنا ہوا۔ پیغمبرؐ نے اپنی جانشینی کے لئے کوئی ہدایت نہیں چھوڑی، نہ انہوں نے قبائلی مجلس کی طرح کوئی کونسل قائم کی جو عارضی نظم کے زمانہ میں اپنے اختیارات سے کام لیتی۔ رضائے الٰہی کے واحد شارح کی حیثیت سے ان کی حاکمیت کی مخصوص بے مثل نوعیت نے انہیں اپنا رفیق یا جانشین نامزد کرنے کی اجازت نہ دی ہوگی۔ بعد کی شیعہ روایت کہ پیغمبرؐ نے اپنے چچا زاد بھائی علی کو جنہوں نے آپ کی صاحبزادی فاطمہ سے شادی کی تھی جانشین بنایا تھا یقیناً غلط فہمی پر مبنی ہے۔

اس قسم کی جانشینی کا تصور ہی عربوں کیلئے غیر مانوس تھا اور یہ ممکن تھا کہ اگر حضرت محمدؐ کے لڑکا بھی ہوتا تو واقعات کچھ مختلف نہ ہوتے۔ حضرت موسیٰؑ کا معاملہ اس کی تائید کرتا ہے۔ عربوں کی یہ روایت کہ شیخ ایک ہی خاندان سے چنا جائے موثر معلوم نہیں ہوتی۔ بہر حال کثرت ازدواج والی سوسائٹی میں ابوبکرؓ بحیثیت خسر اور علیؓ بحیثیت داماد کے دعاوی قوی نہیں ہو سکتے۔ عربوں کے سامنے صرف ایک مثال تھی جس سے وہ ہدایت حاصل کر سکتے تھے اور وہ تھی سنتِ قبائلی سردار کا انتخاب۔ چنانچہ انہوں نے قبیلہ خزرج میں سے اپنا سردار چننے کی کوشش کر کے یہ دکھا دیا کہ ان کا اسلام ابھی ناپختہ ہے۔

اس بحران کا مقابلہ تین آدمیوں کے عزم محکم نے کیا۔ ایک ابوبکرؓ دوسرے عمرؓ اور تیسرے ابوعبیدہؓ۔ انہوں نے ایک قسم کے فوجی انقلاب کے ذریعہ ابوبکرؓ کو پیغمبرؐ کے جانشین کی حیثیت سے مقرر کر دیا۔ دوسرے دن سب مہاجرین اور انصار کے سامنے ایک طے شدہ چیز موجود تھی جسے انہوں نے چاروناچار قبول کر لیا۔ ابوبکرؓ کو خلیفہ یا نائب رسول کا خطاب دیا گیا۔ ان کے انتخاب سے خلافت کے عظیم ادارہ کا افتتاح ہوتا ہے۔ ان کے چننے والوں کو اس منصب کے فرائض اور نشوونما کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا تھا اور اس وقت انہوں نے ان فرائض کے حدود متعین کرنے یا اختیارات کی حدبندی کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان کے تقرر کی واحد شرط یہ تھی کہ وہ پیغمبرؐ کے ترکہ کو بجنسہ قائم و محفوظ رکھیں گے۔

ابوبکرؓ کی حاکمیت ابتدا ہی سے مختلف اہم اعتبارات سے قبائلی شیخ کی حاکمیت سے مختلف تھی۔ وہ نہ صرف ایک فرقہ کے بلکہ ایک ریاست کے سردار تھے۔ ان کے ہاتھ میں انتظامی اختیارات اور فوج تھی۔ اور چونکہ ان کے جانشین بننے کے بعد حالات سیاسی و فوجی اقدامات کے متقاضی تھے اس لئے انہوں نے سیاسی و فوجی مہمات بھی اختیار کیں جو امتداد وقت کے ساتھ منصب خلافت کا ایک لازمی جزو بن گئیں۔ دو سال بعد جب ابوبکرؓ کا انتقال ہوا تو عمرؓ بذریعہ نامزدگی ابوبکرؓ کے جانشین بنے۔

ان کے عہد کا پہلا کام فوجی اقدام کے ذریعے قبائل کی اس تحریک کا رد کرنا تھا جسے ردّہ (ارتداد) کہتے ہیں۔ یہ لفظ جس کے معنی مذہب سے برگشتگی یا الحاد کے ہیں، اصل واقعات کی اہمیت کی غلط نمائی کرتا ہے اور یہ بعد کے مذہبی رنگ میں رنگے ہوئے مورخوں نے اختیار کیا ہے۔ فی الواقع قبائل نے ابوبکرؓ کی خلافت کو تسلیم کرنے سے اس وجہ سے انکار نہیں کیا تھا کہ وہ مسلمان ہونے کے بعد دور جاہلیت کو واپس جانا چاہتے تھے بلکہ بات صرف اتنی تھی کہ پیغمبرؐ کے اور ان کے مابین جو سیاسی معاہدہ تھا وہ ان کی وفات سے قدرتی طور پر ختم ہو گیا تھا۔ جو قبائل مدینہ سے بہت زیادہ قریب تھے وہ مسلمان بن گئے تھے اور ان کے مفادات اُمّت سے اتنے گہرے طور پر مشترک تھے کہ ان کی علیحدہ تاریخ نہیں لکھی گئی۔ باقی کے معاملہ میں حضرت محمدؐ کی وفات نے ان کے مدینے سے روابط خود بخود منقطع کر دیئے اور فریقین آزاد ہو گئے۔ جب ابوبکرؓ کا انتخاب ہوا تو انہوں نے اپنے آپ کو اس انتخاب کا پابند نہ سمجھا۔ انہوں نے اس میں کوئی حصہ نہیں لیا تھا لہٰذا انہوں نے

خراج دینا اور روابط معاہدہ فی الفور ختم کر دیئے۔ ابوبکرؓ کو مدینہ کا اقتدار قائم کرنے کے لئے بہتیرے معاہدے کرنے پڑے۔ قریبی قبائل نے تو ان معاہدوں کو قبول کیا لیکن دور افتادہ قبائل نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اور ابوبکرؓ کو مجبوراً ان قبائل کے خلاف تبدیلیٔ مذہب کے پیش خیمہ کے طور پر فوجی تسخیر کی کارروائی عمل میں لانی پڑی۔

ارتداد کی لڑائیاں جو تبدیلیٔ مذہب کی جنگوں کے طور پر شروع ہوئیں جنگ ہائے فتوحات بن کر بالآخر حدود عرب سے بھی بہت آگے نکل گئیں۔ یہ فتوحات ایک طرف خود عرب میں، دوسری طرف عراق، شام اور مصر کے ہمسایہ صوبوں میں ایک ساتھ اور ایک دوسرے سے وابستہ ہوئیں نہ کہ یکے بعد دیگرے۔ عرب قبائل غالباً کبھی بھی مفتوح و مغلوب نہ ہوتے اگر شمال کی مفتوحات نے جزیرہ نما کے اندرونی اقتصادی مسائل کا دلکش حل پیش نہ کر دیا ہوتا۔ شمال کی ابتدائی مہمات کی غایت حصول مال تھی نہ کہ فتوحات حاصل کرنا اور بعد کی مہمات اس وقت شروع ہوئیں جب دشمن کی کمزوری ظاہر ہو گئی۔ شروع میں مدینہ کا کنٹرول کمزور رہا اور حکمت عملی کی عمومی ہدایت کاری تک محدود تھا۔ اور چونکہ مواصلات اس وقت نہایت دشوار تھے اس لئے تمام تفصیلات اور اقدام عمل کا معاملہ فوجی کمانڈروں اور گورنروں کے ہاتھ میں رہتا تھا۔

عرب فتوحات کی ایک کلیدی شخصیت، خالد بن ولیدؓ کی ہے جو ابوبکرؓ کے چیف جنرل تھے۔ پیغمبرؐ کی وفات کے وقت جو حالات تھے انہیں بحال کرنے کے احکام کی تعمیل کرنے کے بعد انہوں نے فوجی تسخیر کے پروگرام کا انتخاب کرکے اس بات کا فیصلہ خود کیا کہ انہیں آگے کیا کرنا چاہیئے۔ عرب فتوحات کا حقیقی آغاز جنگ موتہ (مشرقی نجد میں) ۶۳۳ء سے ہوتا ہے۔ اس فتح نے عربوں پر مدینہ کی حکومت کی قابلیت ثابت کر دی اور انہیں اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اس کی اطاعت مستقل کر لیں۔ اس کے بعد مرکز مدینہ سے ماحول کی مختلف سمتوں میں فتوحات کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔

مدینہ اور شام کے درمیان بہت سے نیم مسیحی عرب قبائل رہتے تھے اور یہ ریگستان کی طرف سے پیش قدمی کے راستہ میں ایک قطعی مزاحمت تھے۔ تاریخی حوالوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں لیکن قیاس کہتا ہے کہ انہوں نے بھی ان فتوحات میں باہم حصہ لیا ہوگا اور ہرقل نے وہ امدادی رقم بند کرکے جو بازنطین کی حکومت انہیں

ی تھی انہیں حملہ آوروں کا حامی و مددگار بنایا ہوگا۔ ۶۳۳ء میں ابوبکرؓ نے شام کی مہم کے لئے رضاکار بھرتی نے کی اپیل کی اور کئی مستقل فوجیں فلسطین اور شام کو روانہ کیں۔ دوسرے سال عربوں نے بازنطین کی ک چھوٹی سی فوج کو شکست دی اور فلسطین پر کئی چھوٹے چھوٹے حملے کئے مگر اس کے بعد پیچھے ہٹ کر ینہ سے کمک آنے کا انتظار کرنے لگے اور ہرقل ان کے مقابلہ کے لئے ایک بڑی فوج تیار کرتا رہا۔ اس وقت خالد بن ولیدؓ دفعتاً عراق سے پامیرا کے راستہ سے فرات تک پہنچے اور اپریل ۶۳۴ء میں دمشق کے سامنے ودار ہوئے۔ شہر کو لوٹنے کے بعد وہ واپس آگئے اور جنوب کی دوسری فوج کے ساتھ مل گئے۔ اسی اثنا میں ازنطینی یروشلم کے قریب پہنچ گئے لیکن اجنادین کی لڑائی میں عربوں کی متحدہ فوج سے شکست کھائی۔ زنطینیوں کی مزید پسپائیوں اور کمزوریوں اور شش ماہہ ناکہ بندی کے بعد عربوں نے دمشق پر قبضہ کر لیا۔ قبضہ رنے کے بعد وہ فلسطین میں منتشر ہوگئے اور خالد شمال کی طرف روانہ ہوئے۔ اسی دوران میں ہرقل نے ایک ردست فوج تیار کی جو خاص طور پر آرمینیوں پر مشتمل تھی اور جس کی امداد کے لئے ایک عرب رسالہ تھا جو ںگذار عرب قبائل سے بھرتی کیا گیا تھا چونکہ دشمنوں کی تعداد بہت زیادہ تھی اس لئے عرب دمشق سے واپس ز دریائے یرموک پر جمع ہوگئے اور یہاں انہوں نے بازنطینیوں کو ایسی شکست فاش دی کہ سارا شام و سطین ان کا تابع فرمان بن گیا۔ صرف دو قلعہ بند مورچے قیصریہ اور یروشلم باقی رہ گئے۔ شام کو فتح کرنے کے د خالد کو واپس بلا لیا گیا۔ اور ان کی جگہ ابوعبیدہ کو مقرر کیا گیا جو جرنل کی بجائے ایک حاکم و منتظم تھے۔ ۶۳۶ء ں عمرؓ شام تشریف لے گئے اور وہاں انہوں نے حکومت کا ایک وسیع خاکہ مرتب کیا۔

عراق پر حملہ کرنے کی تجویز ابتداءً سرحد پر رہنے والے قبائلی سرداروں کی طرف سے پیش کی گئی تھی۔ وہ رب میں عربوں سے اور شمال میں ایرانیوں سے گھرے ہوئے تھے۔ انہوں نے اپنی نجات اسی میں دیکھی کہ اسلام ول کرکے ایرانی علاقہ پر مشترکہ حملہ کریں۔ ۶۳۳ء میں خالدؓ نے حیرہ پر مقامی طور پر بھرتی کی ہوئی ایک چھوٹی ی فوج سے حملہ کیا۔ حملہ کی غیر متوقع کامیابی کی وجہ سے مزید کوششیں کی گئیں جو بالآخر "جنگ پل" میں عربوں ی زبردست شکست پر ختم ہوئیں۔ اس لڑائی میں خود ایرانی شہنشاہ یزدگرد ایرانی فوجوں کا کمانڈر تھا۔ ر عربوں نے جب دوبارہ اپنی قوت مجتمع کرکے نئے حملہ کی تیاری کی اور قادسیہ کی جنگ میں مٹھی بھر عربوں نے

...۶۳۷ء ایرانیوں کو شکستِ فاش دی۔ یہ جنگ فیصلہ کن تھی۔ اس کے بعد عربوں نے ایرانیوں کا تعاقب کیا اور ان کے پایۂ تخت مدائن پر قبضہ کر لیا اور سارے عراق کو مسخر کر کے تیزی کے ساتھ ایرانی فوج کو جلولہ کے مقام پر دوسری شکست دی۔ اس کے بعد عرب فوج عراق اور شام میں سے ہو کر میسوپوٹامیا میں مقابلہ کے لئے روانہ ہوئی اور فرٹائل کریسینٹ کی فتح مکمل کر لی۔

عرب تاریخ کے مطابق مصر پر حملہ خلیفہ کی مرضی کے خلاف ہوا۔ عمرو بن العاص کو شام کے ایک مقام پر عمرؓ کا پیغام پہنچا کہ واپس آ جاؤ مگر وہ واپس نہیں آئے بلکہ برابر آگے بڑھتے گئے۔ مصر کے حالات بھی شام و عراق کی طرح سازگار تھے۔ قبطی یونانیوں کی حکومت سے سخت نالاں اور حملہ آوروں کی مدد کے لئے تیار تھے۔ ۱۲ دسمبر ۶۳۹ء کو عمرو مصر کے سرحدی شہر العریش پہنچے۔ ان کے ساتھ تین ہزار یمنی رسالہ تھا۔ اس پر انہوں نے آسانی سے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد مزید فتوحات کی تشویق ہوئی۔ پلوسیم کو جسے اب فرامہ کہتے ہیں فتح کرنے کے بعد وہ موجودہ قاہرہ کے قریب بابیلون کے بازنطینی قلعہ کی طرف روانہ ہوئے۔ اسی اثنا میں مدینہ سے پانچ ہزار کی کمک آ گئی جس کی وجہ سے جولائی ۶۴۰ء میں بازنطینیوں کو آسانی سے شکست دے دی گئی اور دوسرے سال شہر نے اپنے آپ کو عربوں کے حوالہ کر دیا اور مصر میں بازنطینیوں کے پاس صرف اسکندریہ باقی رہ گیا۔ اسکندریہ کا محاصرہ ایک سال تک جاری رہا۔ اس کے بعد عمرو اور قبطی مقوقس کے درمیان معاہدہ ہوا جس کی رو سے شہر عربوں کے حوالے کر دیا گیا اور بازنطینی فوج واپس چلی گئی۔ ۶۴۵ء میں یونانیوں نے سمندر کے راستہ سے حملہ کر کے شہر کو فتح کرنے کی کوشش کی اور عارضی طور پر کامیابی بھی حاصل کی لیکن دوسرے سال شکست کھا کر واپس چلے گئے۔

ایک کہانی عام طور پر مشہور ہے کہ اسکندریہ پر قبضہ ہونے کے بعد خلیفہ عمرؓ نے حکم دیا کہ شہر کی عظیم الشان لائبریری کو آگ لگا دی جائے اور وجہ یہ بیان کی کہ اگر اس کی کتابوں میں وہی باتیں ہیں جو قرآن میں موجود ہیں تو ان کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر وہ نہیں ہیں تو وہ ناپاک ہیں جب بھی ان کی ضرورت نہیں مگر تحقیقات جدیدہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ قصہ قطعی طور پر بے بنیاد ہے۔ البتہ ابتدائی زمانہ کی کسی تاریخی کتاب میں حتیٰ کہ کسی عیسائی کتاب میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں۔ یہ کہانی سب سے پہلے تیرھویں

صدی میں بیان کی گئی ہے۔ بہر حال حقیقت یہ ہے کہ سرافیم کی عظیم الشان لائبریری عربوں کی آمد سے بہت پہلے اندرونی لڑائی جھگڑوں میں برباد ہو چکی تھی۔

زرخیز کریسنٹ کے شمال اور شمال مشرق کے غیر سامی پہاڑی علاقوں میں عربوں کی پیشقدمی سست تر اور دشوار تر رہی۔ ایرانی پلیٹو پر سالہا سال تک مقاومت و مزاحمت کا سلسلہ جاری رہا اور خراسان معاویہ کے زمانہ تک مکمل فتح نہیں ہو سکا۔ اناطولیہ میں مشکلات اور بھی ناقابل عبور ثابت ہوئیں اور آج تک طارس (TAURUS) کی پہاڑیاں عربی زبان کی آخری شمالی جغرافیائی حدود ہیں۔

عربوں نے اپنی عظیم فوجی مہمات میں جو جنگی حکمتِ عملی اختیار کی اس کے تعین میں تمام تر ریگستانی طاقت کو دخل تھا بالکل اسی طرح جیسے آج کل کی استعماری طاقتیں بحری طاقت سے کام لیتی ہیں۔ عرب ریگستان سے واقف و مانوس تھے اور وہ اس میں ہر جگہ پہنچ سکتے تھے مگر ان کے دشمن نہیں پہنچ سکتے تھے وہ اسے ذریعہ مواصلات و فراہمی رسد و کمک کے لئے اور ہنگامی موقعوں پر پسپائی کے لئے استعمال کر سکتے تھے اور یہ کوئی حادثاتی بات نہیں ہے کہ عربوں نے اپنے ہر مفتوحہ صوبہ میں اپنے مستقران قصبوں میں قائم کئے جو ریگستان کے کنارے واقع تھے اور دمشق جیسے موجودہ شہروں کو اس وقت استعمال کیا جب ان کی حالت اچھی ہو گئی۔ پھر انہوں نے حسب ضرورت عراق میں کوفہ اور بصرہ جیسے شہر قائم کئے اور مصر میں فسطاط اور تیونس میں قیروان آباد کئے۔ یہ فوجی مستقر ابتدائی عرب سلطنت کے جبرالٹر اور سنگاپور تھے۔ عربوں نے ان میں اپنی چھاؤنیاں اور فوجی بستیاں بسائیں۔ بنی امیہ کے عہد تک یہ شہر عرب حکومت کے خاص مرکز بنے رہے۔ ان شہروں یا امصار نے مفتوحہ ممالک میں عرب اثرات کے استحکام میں بنیادی حصہ لیا ہے مجموعی طور پر تمام صوبوں میں عرب اقلیت میں تھے مگر ان امصار میں ان کی اکثریت تھی اور عربی ان کی خاص زبان ہے یہ آس پاس کے اضلاع کی زرعی پیداوار کے بازاروں کا کام دیتے تھے اور ان کے ذریعہ عربی زبان گرد و پیش کے مضافاتی علاقوں میں پھیلتی تھی۔ پھر جلد ہی ہر عرب فوجی شہر کے باہر مضافات میں دوکانداروں اور کاریگروں کے شہر آباد ہو گئے۔ یہ لوگ فوجی شہروں سے متعلق ہوتے تھے اور حکمران طبقہ کی ضروریات زندگی پوری کرتے تھے۔ مضافات سے آبادی کے اس انتقال کو غیر مسلم کاشتکاروں پر عائد

ٹیکس اور زرعی پیداوار کی قیمتوں میں کمی سے بھی تحریک ہوئی جس کی وجہ یہ ہو گی کہ عرب فاتحین میں وسیع پیمانہ پر سرکاری آمدنی بصورت جنس تقسیم کی جاتی تھی۔

یہ عظیم فتوحات بنیادی طور پر اسلام کی توسیع نہ تھی بلکہ عرب قوم کی توسیع تھی اور اس کی وجہ جزیرہ نما کی کثرت آبادی کا دباؤ تھا جو ہمسایہ ممالک میں نکلنے کا راستہ چاہتی تھی۔ یہ اس سلسلۂ ہجرت کی ایک کڑی تھی جس میں سامی نسل کے لوگ وقتاً فوقتاً (FERTILE CRESCENT) اور اس کے آگے تک گئے۔

عربوں کی یہ توسیع اس طرح دفعتہً نہیں ہوئی جیسی کہ شروع میں بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ جس جس زمانہ میں عربوں کو ان کے جزیرہ نما میں محدود رکھنے والی روک مضبوط رہی اور وہ اسے توڑ کر نہیں نکل سکے تو کثرت آبادی کے دباؤ سے جزوی کمی عرب عناصر کے سرحدی علاقوں میں متواتر نفوذ سے ہوتی رہی۔ چنانچہ چھٹی اور ساتویں صدی عیسوی میں عربوں کے اہم نفوذ کی کافی شہادتیں ملتی ہیں۔ خصوصاً فرات کے علاقے فلسطین اور جنوبی مشرقی شام میں۔ یہ غزہ اور بصرہ کے دو بازنطینی شہروں ہی میں عربوں کی آبادی فتوحات سے پہلے بہت کافی تھی اور اس بات میں بہت کم شبہ کی گنجائش ہے۔ فاتح عرب جب قریب ترین مفتوحہ ممالک میں گئے تو وہاں انہیں اپنے بہت سے اعزا و اقربا پہلے سے آباد ملے۔

ابتدائی دور کے مصنفوں (تاریخ نگاروں) نے فتوحات میں مذہب کا رنگ غالب دکھایا ہے اور کچھ جدید لکھنے والوں نے اس معاملہ میں تفریط سے کام لیا ہے مگر اس کی اہمیت صرف یہ ہے کہ اس سے اُن لوگوں میں جو اشتعال پذیر اور جذباتی تھے اور کسی قسم کے ضابطہ کی پابندیوں سے ناآشنا تھے ایک عارضی نفسیاتی تبدیلی پیدا ہو گئی تھی اور چونکہ تحکم سے کام نہیں نکل سکتا تھا اس لئے ترغیب ذریعۂ کاربرآری بن گیا۔ اس چیز نے انہیں کچھ وقت کے لئے زیادہ خود اعتماد اور ضبط کا خوگر بنا دیا مذہبی جنگ جو نئے فتوحات میں عرب اتحاد و عرب فتح کی علامت تھی مگر یہ بات کہ فتوحات کی قوت محرکہ مذہبی کے بجائے دنیوی تھی خود اس دور کے بعض ایسے سربرآوردہ لوگوں کے عمل سے ظاہر ہے جن کی مذہب سے دلچسپی اس نوعیت کی نہ تھی۔ چند مستثنیات کے علاوہ عرب سلطنت کی تخلیق میں کٹر مسلمانوں اور اہل زہد و اتقا کا بہت ہی کم حصہ ہے بعد کی صدیوں کے عرب مورخوں نے ہمارے سامنے نئی سلطنت کے نظم و نسق کے متعلق جو خاکے

قائم کیا تھا بڑی تفصیلاً پیش کی ہیں اس نظم و نسق کی نوعیت کیا تھی اس کو تنقید۔ جدید اور بالخصوص ان عصری انتظامی دستاویزات نے جو مصر میں اسلام کی پہلی صدی کے مخطوطات پیرس کی صورت میں ہم تک پہنچے ہیں واضح کر دیا ہے۔

پہلے خلفاء نے اس معاملہ کے عملی تقاضوں کے مطابق کام کیا انہوں نے خود شرائط و ظائف کی تعریف کرنے یا اصول وضع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی لہذا ان کی کارروائیوں کا مطالعہ سادہ واقعات سے کرنا چاہیئے۔ ان کی پالیسی صرف مفتوحہ صوبوں کی رعایا کے سود و بہبود سے متعین نہیں ہوتی تھی بلکہ فتوحات نے جو ایک غیر مسلم فرقۂ اشرافیہ پیدا کر دیا تھا، اس کے مفاد اثر انداز ہوتے تھے۔ اور بڑی حد تک کمانڈروں اور حکمرانوں کے طرز عمل سے بنتی تھی۔ ابتداء میں عربوں نے ایرانی اور بازنطینی انتظامی مشینری کو مع اس کے عمال کے قائم رکھا یہاں تک کہ سکے بھی انہی کے جاری رہے۔ لیکن ۲۰ھ کے بعد ہی عمرؓ نے نئے ضابطوں اور کارروائیوں کی ضرورت محسوس کر کے ایک نیا نظام قائم کیا جس کے ذریعہ ساری سلطنت مسلمانوں کی امانت بن گئی اور خلیفہ اس کا واحد امین ہو گیا۔ مختلف مفتوحہ صوبوں کے قانون و رواج مختلف تھے۔ جس وقت عربوں نے پرانے نظاموں کو اپنے ہاتھ میں لیا اس وقت سلطنت کا کوئی ایک در ہم رنگ قانون نہ تھا۔ شام اور مصر میں اطاعت مشروط تھی۔ اور عمرؓ مقامی معاہدات کا احترام کرنے پر مجبور رہتے۔ عراق میں جس نے اپنی مرضی سے اطاعت قبول کی تھی، اسے زیادہ آزادی عمل حاصل تھی۔

عربوں نے صرف سرکاری زمینوں پر اور ان لوگوں کی زمینوں پر قبضہ کیا جو نئی حکومت کے دشمن تھے۔ دوسرے زمینداروں جنہوں نے اسے تسلیم کیا انہیں بعض ٹیکسوں کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ اپنی زمینوں پر پورے پورے اختیارات دیدیئے گئے۔ ضبط شدہ زمینوں کی باقاعدہ رجسٹری کی گئی اور ان کا انتظام حکومت براہ راست خود کرتی تھی۔ مسلمانوں کو بیرون عرب زمینیں خریدنے کی اجازت تھی۔ ان میں سے بہت سوں کو سرکاری زمینیں قطیعۂ ایک قسم کے پٹے پر دی گئیں۔ یہ مراعات مزروعہ غیر مقبوضہ یا بنجر زمینوں پر دی جاتی تھیں۔ اگر زمین بنجر ہوتی تھی تو حکومت ٹیکسوں میں تخفیف کر کے اور زر تقاوی وغیرہ سے مدد کرتی تھی۔ عمرؓ نے اپنے عہد میں اس قسم کی مراعات چند لوگوں کو دی تھیں۔

مگر اُن کے جانشینوں نے بہت سے لوگوں کو دیں۔ عرب سے باہر مسلمان زمیندار اراضی کا پورا محصول ادا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ کچھ جھگڑے کے بعد بہت کم دیتے تھے جسے عُشر یا دسواں حصہ کہا جاتا تھا۔ پر ایک قلیل مذہبی ٹیکس (زکوٰۃ) کے علاوہ باقی تمام ٹیکس غیر مسلم اہلِ رعیت ادا کرتے تھے۔ ان میں جزیہ، خراج شامل تھے بعد کو ان دونوں میں امتیاز ہو گیا۔ اور ایک کو پول ٹیکس سمجھا جانے لگا جو غیر مسلموں پر عاید ہوتا تھا اور دوسرا اراضی ٹیکس۔ خلافت کے ابتدائی زمانہ میں یہ دونوں اصطلاحیں مترادف المعنی سمجھی جاتی تھیں اور ان سے وہ اجتماعی ٹیکس مراد لیا جاتا تھا جسے عرب مجموعی طور پر علاقہ پر عاید کرتے تھے۔ بازنطینی اور دوسرے حکام کو اختیار تھا کہ وہ اس کی تشخیص و تحصیل پرانے طریقہ پر کریں۔ فاتحین مفتوحین کے اندرونی سول اور مذہبی نظم و نسق میں کوئی دخل نہ دیتے تھے۔ مفتوحین ذمی سمجھے جاتے تھے یعنی ان مذاہب کے لوگ جن کی قرآن حفاظت کرنے کی اجازت دیتا ہے۔

رعایا نے بازنطینی اقتدار کی جگہ عرب اقتدار کو عام طور پر خوش آمدید کہا کیونکہ اس کے جوئے کا بار پرانے جوئے سے کہیں زیادہ ہلکا تھا۔ ٹیکسوں کے لحاظ سے بھی اور دوسرے معاملات میں بھی۔ حتیٰ کہ شام و مصر کی مسیحی آبادیاں بھی قدیم بازنطینی حکومت کی جگہ اسلام کے اقتدار کو ترجیح دیتی تھیں۔

اسلام کے ابتدائی عہد کی ایک یہودی مذہبی تحریر میں فرشتہ کی زبان سے ایک ربانی روشن ضمیر کو اس طرح مخاطب کیا گیا ہے:۔ "بن یحییٰ! خوف مت کرو، خالق پاک نے اسمٰعیل کی حکومت اس لئے قائم کی ہے کہ وہ تم کو اس شرارت (بازنطینیت) سے بچائے۔ وہ مقدس و مبارک ان کے لئے اپنی مرضی کے مطابق ایک پیغمبر کو مبعوث کرے گا۔ اور ان کے لئے ملک فتح کرے گا۔ اور وہ آئیں گے اور اسے بحال کریں گے۔۔۔۔۔"

ہم اس کا مقابلہ مالیہ کے ایک شامی مسیحی مورخ کے ان الفاظ سے کر سکتے ہیں:۔ "لہذا منتقم حقیقی نے ہمیں رومنوں کے چنگل سے عربوں کے ذریعہ نجات دلائی۔ رومنوں کی سفاکی اور ان کی نفرت سے نجات حاصل ہونے کے بعد ہمیں کچھ تھوڑا فائدہ نہیں ہوا۔" مفتوحہ صوبوں کے لوگوں نے صرف نئی حکومت کے سامنے سپر اطاعت خم کرنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ بعض صورتوں میں اس کے قیام و استحکام میں بھی سرگرم حصہ لیا۔ نابلس میں سامریوں نے عرب حملہ آوروں کو ایسی موثر امداد دی کہ کچھ عرصہ کے لئے انہیں بعض ٹیکسوں

سے مستثنیٰ کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ ابتدائی زمانہ کی تاریخوں سے مقامی یہودیوں اور عیسائیوں کی طرف سے عملی امداد کی اور بہت سی شہادتیں ملتی ہیں۔ خود عربوں کا اسلام اور عربیت کو ایک اور مترادف چیز سمجھنا ان کے اس طرز عمل سے بخوبی ظاہر ہے جو وہ ان نومسلموں کے ساتھ روا رکھتے تھے جو مفتوحین میں سے اسلام کی طرف جوق در جوق آتے تھے۔ عربوں کے لئے غیر عرب مسلمانوں کا تصور کچھ ایسا غیر متوقع تھا کہ نئے مسلمان موالی یا کسی عرب قبیلہ کی رعایا بن کر ہی دین میں شامل ہو سکتے تھے اگرچہ نظری طور پر موالی عربوں کے ہم پلہ اور بہت سے ٹیکسوں سے آزاد ہوتے تھے۔ لیکن عرب ان سے کم درجے کا سلوک کرتے تھے۔ اور اپنے آپ کو ان سے اعلیٰ و برتر سمجھتے تھے اور ایک عرصہ تک یہ کوشش جاری رہی کہ وہ اسلام کے مادی فوائد سے تمتع نہ کر سکیں جن میں سب سے زیادہ اہم دیوان تھا، جسے عمرؓ نے فتح کا مال عرب جنگ زماؤں میں تقسیم کرنے کے لئے قائم کیا تھا۔ یا پھر تنخواہ و پنشن کی وصول کا معاملہ تھا۔

اس نظام کے مفروضات عرب و مسلم کا ایک ہونا اور مذہبی وقار کا قیام تھا۔ جس کے ذریعے خلیفہ اپنی حاکمیت کو روبہ عمل لاتا تھا۔ جب یہ جائز نہ رہے تو اس کا ختم ہو جانا ناگزیر ہو گیا۔

۳ نومبر ۶۴۴ء کو خلیفہ عمرؓ کو ایک ایرانی غلام نے شہید کر دیا۔ اسلام میں خانہ جنگی کے اندیشہ کو محسوس کرکے انہوں نے بستر مرگ پر ایک شوریٰ یا انتخابی حلقہ قائم کیا جس میں وہ لوگ شامل تھے جو ان کے جانشین بننے کے امیدوار ہو سکتے تھے۔ انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ وہ اپنے آپ میں سے کسی کو خلیفہ چن لیں۔ شوریٰ کی کارروائی کے متعلق تو متناقض اطلاعات ہیں لیکن حیران کن انتخاب عثمان بن عفان کا ہوا۔ عثمانؓ کو لوگ کمزور سمجھتے اور انتہائی نرم دل خیال کیا جاتا تھا۔ جو عربوں کی نظر میں بہت بڑی کمزوری ہے مگر ان کا انتخاب پرانے مکی عدیدی حکمران طبقہ کی فتح تھی جنہوں نے دین کے فوائد اس کے پیغمبر کو تسلیم کرنے کے مقابلہ میں زیادہ جلدی اور مستعدی سے حاصل کئے تھے اور جو سابق ساہی رانده ترم لوگوں کو جن کا مدینہ میں اقتدار تھا حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ مکیوں کو شریک کرنے کی کوششوں کے باوجود جو ابوبکرؓ اور عمرؓ نے انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کرکے کی تھیں مثلاً شام کی گورنری کے لئے معاویہؓ کا انتخاب ـــــ وہ غیر مطمئن تھے اور اپنی فضیلت کو جسے وہ اپنا حق سمجھتے تھے بحال کرنا چاہتے تھے۔ معاویہؓ کی طرح عثمانؓ بھی مکہ کے خاندان امیہ کے رکن تھے اور حقیقت

یہ ہے کہ وہ پیغمبرؐ کے اولین اصحاب میں مکہ کے امراء کے واحد نمائندے تھے جنہیں اتنا وقار حاصل تھا کہ خلافت کے امیدوار ہو سکتے تھے۔ جب وہ منتخب ہو گئے تو گویا ان کی فتح ہو گئی اور ان کو موقع مل گیا۔ چنانچہ اس موقعہ کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ عثمانؓ جلد ہی مکہ کے مقتدر خاندانوں کے زیر اثر آ گئے اور سلطنت کے اعلیٰ مناصب یکے بعد دیگرے ان کے افراد کو ملنے لگے۔

عرب جنگجوؤں میں عرصہ سے نامعلوم طریقہ پر جو نفرت جڑ پکڑ رہی تھی وہ عثمانؓ کی نرم دلی اور اقرباپروری کی وجہ سے نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ مسلم تاریخ ان کے زمانہ کی ابتری کا سبب عثمانؓ کی انتہائی نرمی کو قرار دیتی ہے مگر واقعتاً اس کے اسباب زیادہ گہرے ہیں اور عثمانؓ کا قصور یہ ہے کہ وہ انہیں سمجھنے، ان پر قابو پانے اور انہیں دور کرنے سے قاصر رہے۔ جہاں تک فتوحات جو عمرؓ کی وفات تک عرب تاریخ کا خاص مقصد تھیں ان کے انتقال کے بعد رک گئیں۔ عربوں کی ہجرت مکمل ہو چکی تھی۔ عرب عوام باہر نکل کر مفتوحہ صوبوں میں آباد ہو چکے تھے اور حد سے زیادہ آبادی کی قوت محرکہ فی الوقت صرف ہو چکی تھی۔ اس کے علاوہ عربوں کو اب نئی اور زیادہ دشوار رکاوٹوں کا سامنا تھا۔ ایران اور اناطولیہ کے بلند پلیٹو اور وہاں کی غیر معمولی دفاعی صلاحیت آبادیاں جو شمال اور مشرق میں تھیں اور مغرب میں سمندر تھا لہٰذا جنگ ہائے فتوحات مشکل تھا۔ سست رفتار میں شکست تھی کام بن گئیں۔ اس تعطل نے قبائلیوں کو ان مسائل پر غور کرنے کا موقع دیا جو اب تک خاموش و خوابیدہ تھے۔ اور جلد ہی بدویانہ مرکز گریز طاقتوں نے مل کر نظم و نسق کے انہدام اور عام ابتری کی کیفیت پیدا کر دی۔ مخالف عناصر عمرؓ ہی کے عہد میں نمودار ہو چکے تھے اور ان کی موت کا سبب بن سکتے تھے مگر عثمانؓ جیسے نرم دل حکمران کے زمانہ میں وہ کھل کر سامنے آ گئے۔ ان کے خلاف جو بغاوت ہوئی وہ نہ مذہبی تھی نہ شخصی۔ یہ ہر مرکزی قبضہ و اقتدار کے خلاف بدوؤں کی بغاوت تھی۔ عثمانؓ کی خلافت کے خلاف نہیں بلکہ ہر ریاست کے خلاف تھی۔ ان کا تصور حاکمیت اب تک بدویانہ تھا یعنی ٹھوس اور شخصی۔ جس میں فرمانبرداری رضاکارانہ یقین کے طور پر کسی فرد کی کی جاتی تھی۔ چونکہ عثمانؓ اسے پیدا کرنے میں ناکام رہے لہٰذا انہوں نے اسے واپس لے لینے میں اپنے آپ کو آزاد سمجھا اگرچہ عثمانؓ پر مسلح حملہ کرنے والے مصر سے آئے تھے۔ مگر مخالفت کا اصل مرکز مدینہ ہی میں تھا۔

بہرحال، مارچ ۶۵۶ء کو مصر کی عرب فوج کے باغیوں کی ایک جماعت نے جو مدینہ میں اپنی شکایات پیش کرنے کے لئے آئی تھی، خلیفہ کے مکان میں داخل ہو کر انہیں مہلک طور پر زخمی کیا۔ ان کا قتل تاریخ اسلام کا نقطۂ انقلاب ہے۔ باغی مسلمانوں کے ہاتھوں خلیفہ کے قتل نے ایک الم انگیز مثال قائم کر دی اور خلافت کے مذہبی و اخلاقی وقار کو جو اسلام کا رشتۂ اتحاد سمجھا جاتا تھا، بہت زیادہ کمزور کر دیا۔

اس واقعہ کے تقریباً فوراً بعد ہی علیؓ کو خلیفہ چن لیا گیا۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو ان کو خلیفہ تسلیم کرنے میں تامل کرتے تھے چنانچہ ایک ایسی جماعت تیزی سے تیار ہو گئی جس نے یہ مطالبہ شروع کیا کہ عثمانؓ کے قتل کے مجرموں کو سزا دی جائے۔ علیؓ نے مقتول خلیفہ کے مقرر کردہ بہت سے لوگوں کو ان کے عہدوں سے ہٹا دیا تھا اور اس طرح ان کے مخالفوں کی تعداد بہت بڑھ گئی تھی۔ علیؓ کے مخالفین میں حضرت عائشہؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ بھی شامل ہو گئے۔ یہ پہلے مکہ گئے اور پھر علیؓ سے لڑنے کے لئے ایک فوج جمع کر کے بصرہ چلے گئے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ بصرہ کے لوگ ان کی مدد کریں گے۔

اکتوبر ۶۵۶ء میں علیؓ فوج لے کر مدینہ سے روانہ ہوئے۔ اس واقعہ کی دو اہمیتیں تھیں۔ اول یہ کہ اس سے مدینہ اسلامی سلطنت کا مرکز باقی نہیں رہا۔ کیونکہ پھر کوئی خلیفہ وہاں نہیں رہا۔ دوسرے یہ کہ اسلام کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ایک خلیفہ دوسرے مسلمانوں سے خانہ جنگی کے لئے مسلم فوج کی قیادت کر رہا تھا۔

علیؓ اور ان کی فوج مدینہ سے کوفہ گئی اور غیر جانبدار گورنر ابوموسیٰ سے گفت و شنید کرنے کے بعد وہ اہل شہر کے خیر مقدم کے ساتھ شہر میں داخل ہوئے۔ یہاں سے وہ بصرہ کی طرف بڑھے اور جنگ جمل میں حضرت عائشہؓ، طلحہؓ اور زبیرؓ کی فوجوں کو شکست دی۔ یہ جنگ، جنگ جمل کے نام سے اس لئے مشہور ہے کہ یہ خاص طور پر اس اونٹ کے ارد گرد لڑی گئی جس پر عائشہ اُم المومنین سوار تھیں۔ فتح علیؓ کو نصیب ہوئی طلحہؓ اور زبیرؓ مارے گئے اور عائشہؓ کو مدینہ واپس بھیج دیا گیا۔

بصرہ پر مختصر قبضہ رکھنے کے بعد علیؓ کوفہ واپس آ گئے اور یہ ان کا دارالحکومت بن گیا۔ اہل بصرہ نے ان سے موافقت نہ کی۔ اگرچہ علیؓ اب بجز شام ساری اسلامی سلطنت کے مالک تھے مگر ان کی ظاہری قوت کے باوجود قبائلی عدم اتحاد، ان کے حامیوں کی نافرمانی اور مذہبی گروہ کی متضاد و متصادم آراء نے جس

کی تعداد ان کے پیرووں میں کافی تھی اور جو ان کی حاکمیت پر برابر اعتراضات کرتے رہتے تھے اُن کی پوزیشن کو کمزور کر دیا تھا۔ شام میں معاویہ کی پوزیشن بڑی طاقتور تھی وہ ایک مرکزی اقتدار کے سربراہ تھے جن کے پاس ایک اچھی اور سرحدی جنگوں کی تربیت یافتہ فوج تھی جس نے بازنطینیوں سے بہت سی لڑائیاں لڑی تھیں۔ اخلاقی اعتبار سے بھی وہ بڑی قوت کے مالک تھے ان کے اقتدار و حاکمیت پر کوئی انگشت نمائی نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ انہیں عمرؓ نے مقرر کیا تھا۔ اور عثمانؓ نے اس تقرر کی توثیق کی تھی جو آخری متفق علیہ خلیفہ تھے۔ معاویہ کی طرف سے اپنے چچا عثمانؓ کے خون کے انتقام کا مطالبہ عربوں کی قدیم رسم کے مطابق تھا جس پر انہوں نے بہت اصرار کیا۔ علیؓ اور ان کے مخالفین کی ابتدائی لڑائی میں وہ دانشمندی کے ساتھ غیر جانبدار رہے تھے۔ اور اب بھی ان کی طرف سے خلافت کا کوئی دعویٰ پیش نہیں کیا جا رہا تھا۔ بلکہ صرف انتقام کا مطالبہ کیا جا رہا تھا۔ ان کا نازک اعتراض یہ تھا کہ علیؓ نے مجرموں کو سزا نہیں دی جس کے لئے وہ اخلاقی طور پر ذمہ دار تھے اور اس سے بھی ایک نتیجہ ان کی خلافت کے استحقاق پر اعتراض کی صورت میں نکالا گیا تھا۔ اس معاملہ میں ذہبی رسوخ عمروؓ اور شام کی ہموارہ فوج ان کے ساتھ تھی۔

علیؓ کی خلافت سے ان کی پہلی نافرمانی یہ تھی کہ انہوں نے علیؓ کے نامزد کردہ گورنر کے لئے اپنی جگہ خالی کرنے سے انکار کیا۔ اس حکم عدولی کی وجہ سے علیؓ کو کارروائی کرنا ضروری تھا۔ وہ فوج لے کر مئی ۶۵۷ء میں تباہ شدہ رومن قصبہ صفین کے قریب دریائے فرات کے کنارے شامی فوجوں سے مقابل ہوئے۔ جنگ سے پہلے حسب دستور پہلے گفت و شنید ہوئی۔ مگر بے نتیجہ رہی۔ اس گفت و شنید میں معاویہ نے مطالبہ کیا کہ قاتلانِ عثمانؓ کو سزا دی جائے اور ان کا استیصال کیا جائے اور غالباً یہ بھی کہ علیؓ خلافت سے دست بردار ہو جائیں۔ اور ایک نئے شوریٰ کا تقرر عمل میں آئے جو نئے خلیفہ کو منتخب کرے۔ بالآخر لڑائی ہوئی اور ۲۶ جولائی کو علیؓ کی فوجیں غالب آگئیں۔ شامیوں نے اپنی شکست دیکھکر نیزوں پر قرآن اٹھائے اور یہ نعرے لگانا شروع کئے کہ ہمارے تمہارے درمیان خدا فیصلہ کرے گا۔

نیزوں پر قرآن اٹھانا دشمن کی ایک چال تھی اور علیؓ اس چال کو سمجھ گئے تھے۔ مگر ان کے ساتھیوں نے انہیں عارضی صلح کر لینے پر مجبور کیا۔ اور فیصلہ یہ ہوا کہ ہر فریق اپنا ایک حکم مقرر کرے اور دونوں فریق ا

کے لیے اس بات کا عہد کریں کہ وہ فیصلہ کی پابندی کریں گے۔ معاویہ نے اپنا نمائندہ عمرو کو مقرر کیا۔ علیؓ کے پیروؤں نے حکم کے فرائض کے معنیٰ دوسرے لئے اور علیؓ کو مجبور کیا کہ غیر جانبدار ابو موسیٰ کو اپنی طرف سے مقرر کریں۔ اس تدبیر سے معاویہ کی ایک فتح تو یہ ہوئی کہ اس نے خلیفہ اولی الامر کو خلافت کے جھوٹے مدعی کی سطح پر لا کھڑا کیا۔ پھر تحکیم کی اس کارروائی سے علیؓ کے لئے اور بھی مشکلات پیدا ہوئیں ان کے حامیوں کے ایک اہم گروہ نے اس اقدام سے ناراض ہو کر ان سے بغاوت کر دی جسے سخت خونریزی کے بعد فرو کیا گیا۔ یہ لوگ خارجی یا خوارج کے نام سے مشہور ہیں۔ اسلام کی بعد کی تاریخ میں یہ اکثر نمودار ہوتے رہے ہیں۔

جنوری ۶۵۹ء میں دونوں حکم دومۃ الجندل (ADHRUH) میں جمع ہوئے۔ عرب تاریخوں نے ان حالات کو نامعلوم کس حد تک جانبداری کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن یہ بات صاف ہے کہ حکموں کے فیصلے علیؓ کے لئے قطعاً تسلی بخش نہ تھے اور ان میں غالباً ان کی خلافت سے دست برداری شامل تھی۔ علیؓ کے لئے یہ فیصلہ قابل قبول نہ تھا اور صورت حال پھر وہی ہو گئی جو جنگ صفین سے پہلے تھی فرق صرف اتنا ہوا کہ اب علیؓ کی پوزیشن فتنۂ خوارج اور ان کے حامیوں کی انحطاط پذیر حالت کی وجہ سے اور زیادہ کمزور ہو گئی۔ معاویہ مصر کے صوبہ پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے اس کی وجہ سے علیؓ دولت اور سامان رسد کی فراہمی کے ایک بڑے ذریعہ سے محروم ہو گئے۔ معاویہ کھل کر مقابلے میں نہیں آئے۔ مگر پاداش سے بے خوف ہو کر عراق میں لوٹ مار اور چھپ چھپ کر حملے کرنے لگے۔

علیؓ کی زندگی کے آخری سال کے واقعات تاریکی میں ہیں۔ ممکن ہے وہ معاویہ سے صلح کر لیتے یا ممکن ہے نئے حملے کی تیاری کرتے۔ مگر جنوری ۶۶۱ء میں ایک خارجی ابن ملجم نے انہیں قتل کر دیا ان کے بیٹے حسنؓ اپنی طرف سے خلافت کے حصول کی جدوجہد سے دستبردار ہو گئے اور اپنے حقوق معاویہ کو منتقل کر دیتے جو اس وقت شام میں خلیفہ بن چکے تھے اور جلد ہی ساری سلطنت میں عام طور پر تسلیم کر لئے گئے۔

عبد المجید شوق

سلسلۂ مہدیین

موقر صحیفہ ثقافت کے شمارۂ دسمبر ۱۹۶۱ء میں جناب مولانا محمد جعفر صاحب پھلواروی کا دلپذیر اور معلومات افزا مضمون بعنوان "مہدیِ اول" پڑھ کر چند خیالات دماغ میں آئے ہیں جن کو سپردِ قلم کر رہا ہوں۔

محمد نفس زکیہ سے پہلے بھی دو مہدی ہو چکے تھے۔ وہ اس طرح کہ حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد ان کے فرزند اکبر حضرت حسنؓ نے چند ماہ کی قلیل مدت کے بعد خلع خلافت بحق معاویہؓ کر دیا اور بقول علامہ اقبالؒ

تا نشیند آتشِ پیکار و کیں
پشت پا زد بر سر تاج و نگیں

جب تمام ممالکِ اسلامیہ کی خلافت و حکومت حضرت امیر معاویہؓ کے ہاتھ آ گئی تو ان کے حامیوں اور مداحوں کو ایک حدیث بھی ان کی تائید میں مل گئی "مُعَاوِيَةُ مَهْدِيُّ هٰذِهِ الْاُمَّةِ"۔[1] یقیناً یہ حدیث صحاح ستہ میں نہیں ہے۔ مگر اس کا شمار موضوعات میں بھی نہیں (نہ ملا علی قاری حنفی کے نزدیک نہ قاضی شوکانی کے نزدیک) علماء نے اس کو ضعیف اور غریب احادیث میں شمار کیا ہے۔ غالباً یہی حدیث آئندہ کے تمام مہدیوں کے دعاوی کی جڑ ہے۔ اگرچہ دعویٰ خود حضرت امیر معاویہؓ نے نہیں کیا تھا۔ مگر ان کو بمصداق "پیراں نمی پرند مریداں می پرانند" اس امت کا مہدی ضرور قرار دے دیا گیا۔

بنی امیہ اور بنی ہاشم کی آپس کی دشمنی کا آخری نتیجہ ابو العباس سفاح عباسی کی خلافت کی صورت میں برآمد ہوا۔ سفاح کا نام عبد اللہ لقب سفاح کنیت ابو العباس تھی۔ اس نے اپنے

۱۔ جہاں تک مجھے علم ہے یہ الفاظ نہیں بلکہ دعائیہ الفاظ ہیں "اللّٰھم اجعلہ ھادیا مھدیا"۔ نیز امیر معاویہؓ کو کبھی مہدویت یا ہدایت سے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ بغیر اس دعوے ہی کے ان کا کام دعویٰ کرنے والوں سے بدرجہا بہتر چل رہا تھا۔ انہوں نے خود کوئی دعویٰ نہیں کیا تو ان کو اس سلسلہ کی کڑی بنانا درست نہیں۔ (محمد جعفر)

بیٹے کا نام محمد المہدی رکھا۔ جو اس کے بعد خلیفہ المہدی کے نام سے تختِ خلافت پر متمکن ہوا۔ کتبِ تاریخ سے واضح ہوتا ہے کہ یہ المہدی نہایت ہی نیک سیرت، پاکیزہ صفات اور کامیاب خلیفہ گذرا ہے۔ اسی المہدی کا بیٹا وہ المنصور تھا جس کے عہدِ خلافت میں محمد نفسِ زکیہ کا خروج ہوا۔ نفسِ زکیہ کے والد کا نام بھی عبداللہ تھا۔ ان عبداللہ ہی نے اپنے بیٹے محمدؒ (نفسِ زکیہ) کو مہدی بلکہ امام مہدی قرار دیا۔ انہی نفسِ زکیہ سے المنصور عباسی کی مراسلت ہوئی جس کا ذکر جناب پھلواروی صاحب نے اپنے مضمون "مہدیِ اول" میں کیا ہے۔ گویا مہدی کا نام محمدؐ اور ان کے والد کا نام عبداللہ ہونا ضروری قرار پا گیا کیونکہ عباسی اور فاطمی دونوں مہدیوں میں یہ بات مشترک تھی۔

ایک مہدی بنی امیہ میں سے (معاویہؓ) اور ایک مہدی بنی عباس میں سے (المہدی) تو ہو گئے لیکن بنی ہاشم کی دوسری شاخ (بنی فاطمہؓ) جو حضرت علیؓ کو وصی رسول اللہؐ اور خلافتِ بلافصل کا حقدار قرار دے چکی تھی گویا پس منظر میں آ گئی تھی حالانکہ بنی ہاشم کے نام سے جو کشمکش اور جدوجہد بنی امیہ کے خلاف کی گئی تھی، اس کی اصل غرض و غایت بنی فاطمہؓ کو امامت، خلافت اور حکومت پر فائز کرنا تھا۔ سفاح کے تختِ خلافت پر متمکن ہونے پر بنی فاطمہؓ خون کے گھونٹ پی کر رہ گئے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اور ان کے حامیوں نے خلافت کی بیخ کنی کے لئے مختلف تحریکات جاری کیں۔ مثلاً

(۱) مختار ثقفی کا خروج بزمانۂ بنی امیہ اسی غرض سے ہوا تھا کہ حضرت حسینؓ کے خون کا بدلہ لیا جائے اور بنی فاطمہؓ کی نصرت و اعانت کی جائے۔

(۲) حسن بن صباح کی باطنی تحریک (دمشق، شام، الموت میں) اسی غرض سے چلائی جا رہی تھی۔

(۳) النصیری تحریک (عراق و کردستان میں) الوہیتِ علیؓ کو تسلیم کرانے کے لئے جاری کی گئی تھی۔

(۴) قرامطی تحریک (عراق، شام، مراکش اور سندھ میں) نصرت و استیلائے بنی فاطمہ کے لئے ہی شروع کی گئی تھی۔

(۵) اور یہی تحریک (مغربِ اقصیٰ یعنی مراکش میں) جاری کی گئی اور اس کا مقصد بھی مہدیِ فاطمی کی

سلہ یہاں بھی وہی صورت ہے اس نے بھی اپنی مہدویت کا نہ دعویٰ کیا نہ پروپیگنڈا اور نہ اس دعوت پر لبیک کہنے والی کوئی جماعت بنی جس کے بہ الفاظ سے اس نے خلافت حاصل کی ہو اس کا نام بھی بغیر دعویٰ کے مہدویت کے چل رہا تھا اسے سلسلہ مہدیین کی کڑی نہیں سمجھنا چاہیے

تائید و نصرت ہی تھا۔

(۲) فاطمی عبیدی تحریک مصر و افریقہ میں سلطنت کو بنی فاطمہؓ میں مرکوز کرنے کیلئے ظہور میں آئی تھی۔

ان تمام تحریکات کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ قائم آل محمد یعنی مہدی (یا امام مہدی) کا بنی فاطمہ میں ہونا لازمی ہے۔ جیسا کہ یہودی یہ کہتے تھے کہ نبی آخر الزماں کا بنی اسرائیل میں سے مبعوث ہونا لازمی ہے اسی طرح شیعان علیؓ کا پختہ عقیدہ تھا اور ہے کہ امام مہدی کا بنی فاطمہؓ (یعنی اولاد حسنؓ یا اولاد حسینؓ) میں سے ہونا ضروری ہے، چنانچہ المنصور عباسی کے عہد میں محمد نفس زکیہ کے والد عبداللہ نے اپنے داعی دیار و امصار میں روانہ کئے تاکہ مہدیت و امامت کو اولاد حسنؓ میں جاری و مستحکم کر لیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ محمد نفس زکیہ خود بھی بڑے نیک اور لائق آدمی تھے، جیسا کہ المنصور کے ساتھ ان کی خط و کتابت سے عیاں ہوتا ہے، مگر ان کے حسرتناک انجام اور بنی فاطمہؓ کی اس ناکامی کے باوجود یہ خیال بنی فاطمہؓ اور ان کے حامیوں کے دلوں میں پختہ طور پر جما رہا کہ مہدی آخر الزمان و قائم آل محمدؐ کا ظہور ضرور بالضرور بنی فاطمہؓ میں سے ہوگا اور بہت جلد ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے امامت و خلافت و حکومت پھر آل علیؓ (یعنی بنی فاطمہؓ) میں عود کر آئے گی۔

یہ خیال اندر ہی اندر پختہ ہوتا رہا۔ ظاہری بغاوتیں اور خفیہ باطنی تحریکیں اس کو ہوا دیتی رہیں حتیٰ کہ خلیفہ المامون عباسی نے حضرت موسیٰ رضاؓ کو ان کی ذاتی لیاقت، صداقت و شرافت کے سبب نیز بنی ہاشم کی دونوں شاخوں (بنی عباسؓ اور بنی فاطمہؓ) میں اتحاد و اتفاق قائم کرنے کی غرض سے اپنا ولی عہد مقرر کیا جس طرح حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کے حق میں خلع خلافت کرکے بنی امیہ اور بنی ہاشم کے درمیان باب فتنہ و فساد بند کرنا چاہا تھا اسی طرح المامون نے بنی فاطمہ کی تالیف قلوب کرکے امن و امان کی فضا پیدا کرنی چاہی۔ مگر حضرت موسیٰ رضا کی وفات نے (جو خدا جانے طبعی موت تھی یا بنی عباسؓ کی وجہ سے واقع ہوئی تھی) بنی فاطمہ کو پھر ان کی منزل مقصود سے دور جا پھینکا۔ حضرت موسیٰ رضا کے بعد اہل تشیع کی امامت حضرت حسن عسکریؓ کو ملی۔ ان کے نام ہی سے ظاہر ہے کہ وہ ایک عسکری (فوجی) قسم کے آدمی تھے۔ اس لئے خلیفہ معتصم باللہ عباسی کے زمانہ میں قتل کئے گئے۔ ان کے فرزند محمد مہدی بابن حسن عرف

نو برس کے تھے۔ وہی امام قرار پائے۔ ان کے ہوا خواہوں نے ان کو خلیفہ معتمد باللہ کے خوف سے شہر سُرَّ مَن رَأیٰ (سامرہ) کے باہر ایک غار میں چھپا دیا۔ یہ ان کی غیبت صغریٰ تھی جس سے وہ وقت مناسب پر اپنے معتقدین پر ظاہر ہونے مگر حالات ناساعد دیکھ کر پھر غائب ہو گئے (یا وفات پاگئے)۔ مگر اس ایک ہزار سال کی مدت میں اثنا عشری شیعہ ان کے اس غیبت کبریٰ سے نکلنے کے منتظر رہے ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ وہ (امام غائب) اس غار میں زندہ موجود ہیں۔ ان کے خاص متبعین ان سے شرف ملاقات بھی حاصل کرتے رہتے ہیں اور وہ زمانۂ قرب قیامت میں ضرور ظہور فرمائیں گے۔

اہل سنت والجماعت امام مہدی کے غار میں زندہ موجود ہونے کا عقیدہ تو نہیں رکھتے مگر وہ بھی امام مہدی کے منتظر ضرور ہیں۔ مختلف احادیث کی بنا پر جن میں بعض صحاح ستہ بلکہ بخاری و مسلم میں بھی موجود ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ "زمانۂ قرب قیامت میں امام مہدی پیدا ہوں گے۔ ایام حج میں مکہ معظمہ میں ظہور فرمائیں گے۔ ان کی نصرت کے لئے آسمان سے نشانیاں ظاہر ہوں گی۔ وہ نسباً سادات بنی فاطمہ میں سے ہوں گے۔ ان کا نام محمد، ان کے والد کا نام عبداللہ اور والدہ کا نام آمنہ ہوگا۔ وہ تمام مسلمانوں کو ایک جھنڈے تلے، ایک حکومت کے تحت اور ایک عقیدے پر جمع کریں گے اور تمام دنیا کی اقوام و ملل پر اسلام کو غلبہ دیں گے۔ ان کی تائید و اعانت کے لئے چرخ چہارم سے حضرت عیسیٰؑ ابن مریمؑ اتر کر کسر صلیب کریں گے۔ دجال کو قتل کریں گے اور عیسائیوں کو اسلام میں داخل کریں گے۔ ایک حدیث میں لَا عِیسیٰ اِلَّا مَہدِی بھی آیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ مہدی اور عیسیٰؑ کا آنا لازم و ملزوم ہے۔ بالآخر حضرت عیسیٰؑ اپنے حصہ کا کام انجام دے کر وفات پائیں گے اور روضۂ نبویؐ میں دفن کئے جائیں گے۔

فرقۂ شیعہ کی تحریکات تائید بنی فاطمہ اور ظہور امام آخر الزماں امام مہدی کے متعلق جاری کی ہیں ان کا ذکر سطور بالا میں کیا جا چکا ہے۔ مگر چونکہ ان تحریکات کے بانیوں یا موردوں میں سے کسی کو بھی وہ عروج و فروغ حاصل نہ ہوا جس کی امام مہدی آخر الزماں کے ظہور سے توقع تھی اس لئے یہ سب تحریکات خود بخود ختم ہو گئیں یا صرف سسک رہی ہیں۔

فرقہ اہل سنت والجماعت بھی مہدیوں کو جنم دینے میں اہل تشیع سے کس طرح پیچھے نہیں رہا اور نہ ان میں ہی مہدی سوڈانی افریقہ میں، سید محمد مہدی جونپوری انڈیا میں اور مرزا غلام احمد قادیانی پنجاب میں مدعی مہدویت و مسیحیت ہوئے ہیں۔

زمانۂ قریب میں شیعان ایران میں سید محمد علی باب نے قائم آل محمدؐ اور مہدی موعود ہونے کا دعویٰ پیش کیا۔ نیز ان کے ایک ہم عصر بلکہ پیرو مرزا حسین علی (بہاء اللہ) نے مہدی، مسیح، نبی بلکہ موعود کل ادیان ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور نہ معلوم اور کس کس نے اور کہاں کہاں دعوائے مہدیت کیا۔ مگر ان سب کے عبرتناک انجام نے خود بخود ان کے دعاوی کا پول کھول دیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ ظہورِ مہدی موعود (و مسیح موعود) کا عقیدہ بالکل باطل ہے اور کیا وہ نصوص و احادیث جو اس خصوص میں پیش کی جاتی ہیں بالکل غلط اور وضعی ہیں؟ راقم الحروف کی رائے میں ایسا کہنا سخت نامناسب جسارت اور بابِ فتنہ کو وا کرنے کے مترادف ہے۔ البتہ صحیح طریقِ عمل یہ ہوگا کہ قوم کا سمجھدار طبقہ اپنے اپنے حلقۂ اثر میں یہ سمجھائے کہ ظہورِ مہدی و نزولِ مسیح کا عقیدہ نہ تو ہمارا جزوِ ایمان ہے نہ شدید ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ یوں اگر کوئی ہستی ان تمام صفات کی حامل (جو اہل تشیع اور اہل سنت والجماعت میں مشترک ہیں) آجائے تو اسکو بلا تامل تسلیم کرنے کو مستعد رہیں مگر کسی شخص کے انتظار میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے نہ رہیں بلکہ ہر شخص اپنی اپنی جگہ اصلاحِ نفس اور فلاحِ قوم کی کوشش میں منہمک رہے تاکہ اگر ہستی موعود واقعی ان کی زندگی میں ظہور کرے تو اس کو پہچاننے اور قبول کرنے میں اور اس کی نصرت و اعانت کرنے میں کسی سے پیچھے نہ رہیں اور اپنی بالغ نظری اور بصیرتِ دینی سے سابقہ مدعیانِ مہدویت کے پیروؤں کی طرح کسی کے دجل و فریب میں نہ آئیں[لہ]۔ ہر مسلمان کا بنیادی عقیدہ یہ ہونا چاہیئے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر شخص سے افضل و اولیٰ ہیں لہٰذا کوئی شخص جو شرکت فی الرسالۃ المحمدیہ کا مدعی ہو اس کو مسلمان ہرگز درخورِ اعتنا نہ سمجھیں۔

لہ آپ یہ کیوں چاہتے ہیں کہ لوگوں کو کسی "شخصِ منتظر" کا انتظار رکھا جائے۔ جب بقول آپ کے ظہورِ مہدی و نزولِ مسیح کا عقیدہ نہ تو ہمارا جزوِ ایمان ہے نہ شدید ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ تو آخر اس انتظار میں کچھ سمجھنے سے حاصل؟ (مدیر)

رشید اختر

مسلمان مورخین
(۲)

المدائنی

علی بن محمد ابوالحسن المدائنی ہمارے شروع دور کے بڑے مورخ تھے۔ خطیب ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔ "کان عالماً بایام الناس واخبار العرب وانسابهم عالماً بالفتوح والمغازی وروایة الشعر صدوقاً فی ذلک"۔ [۱]

وہ ایام الناس، اخبار العرب اور ان کے انساب کے عالم تھے۔ فتوح، مغازی، روایت شعر میں بھی ان کا علم سند تھا۔

خطیب نے، ابو العباس نحوی کا قول نقل کیا ہے:۔

"ومن اراد اخبار الاسلام فعلیه بکتب المدائنی" [۲]

"جو اخبار الاسلام کا علم چاہتا ہے۔ اسے مدائنی کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے"

الخطیب نے اس دور کے سب سے بڑے محدث، اور نقاد حضرت یحییٰ بن معین کا قصہ نقل کیا ہے کہ ایک بار ابوالحسن المدائنی ان کے پاس آئے۔ کتنی دیر تک وہ ان سے مسائل پر گفتگو کرتے رہے، جب جانے لگے تو یحییٰ بن معین نے پوچھا، کدھر کے ارادے ہیں؟ مدائنی نے جواب دیا۔

"الی هذا الکریم الذی یملأ کمی من اعلاه الی اسفله دنانیر ودراهم"

اس کریم کے پاس جا رہا ہوں جو میری آستینوں کو اوپر سے لے کر نیچے تک دنانیر اور دراہم سے بھر دیتا ہے۔

یہ کہہ کر چلے گئے تو یحییٰ بن معین نے تین بار فرمایا "ثقة، ثقة، ثقة" [۳]

۱۔ تمدن، الخطیب جز ۱۲۔ صفحہ ۵۵؛ یاقوت جز ۱۴ ص ۱۳۶

یہ بہت بڑا مقام تھا جو المدائنی کو نصیب تھا۔ ورنہ حضرت یحییٰ بن معین جیسے بزرگ محدث ان کو یوں ثقہ نہ کہتے۔

وہ بہت بڑے ثقہ ہی نہیں، اس وقت کے سب سے بڑے مورخ بھی تھے۔ ابن الندیم نے الفہرست میں المدائنی کی تصانیف کے نام لکھے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ المدائنی کی ساری عمر تصنیف و تالیف ہی میں بسر ہوئی۔ انہوں نے ہر موضوع پر ایک نہ ایک کتاب لکھی۔ اخبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں انہوں نے جو کتابیں لکھیں ان کے عنوان یہ تھے:۔

امہات النبیؐ۔ صفۃ النبیؐ۔ اخبار المنافقین۔ عہود النبیؐ۔ تسمیۃ المنافقین۔ تسمیۃ المستہزئین رسائل النبیؐ۔ کتب النبیؐ۔ اقطاع النبیؐ۔ فتوح النبیؐ۔ صلح النبیؐ۔ خطب النبیؐ۔ کتاب المغازی۔ سرایا النبیؐ۔ کتاب الوفود۔ کتاب دعاء النبیؐ۔ کتاب خبر الافک۔ ازواج النبیؐ۔ عمال النبویؐ۔ کتاب ما نہی رسول اللہؐ۔ کتاب حجۃ ابی بکرؓ۔ کتاب خطب النبیؐ۔ کتاب الخاتم والرسلؐ۔ کتاب اموال النبیؐ۔[1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابیں مختصر رسائل کی صورت میں لکھی گئی تھیں۔ یا یہ حقیقتاً ایک بڑی کتاب کے مختلف عنوان تھے۔

ایک دوسری بڑی کتاب اخبار قریش کے نام سے لکھی جس کے ابواب بھی پہلی بڑی کتاب کی طرح مستقل رسائل کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان کے عنوانات یہ تھے:۔

نسب قریش و اخبارہا۔ عباس بن عبدالمطلب، اخبار ابی طالب و ولدہ۔ خطب علی بن ابی طالب۔ عبداللہ بن عباس، علی بن عبداللہ بن عباس۔ آل ابی العاص ابی العیص۔ خبر حکم بن ابی العاص عبدالرحمن بن سمرہ۔ ابن ابی عتیق۔ عمرو بن الزبیر۔ محمد بن حنفیہ۔ جعفر بن ابی طالب۔ حارث بن عبدالمطلب عبداللہ بن جعفر۔ معاویہ بن عبداللہ۔ عبداللہ بن معاویہ۔ ام محمد بن علی۔ عاص بن امیہ۔ عبداللہ بن عامر اسماء من قتل من الطالبین، مناکح زیاد وولدہ ودعوتہ۔ المجابات قریش۔ جواب مضر۔ جوابات ربیعہ۔ جوابات معالی، جوابات یمن۔

---

[1] الفہرست ابن الندیم ص۱۰۰، ص۱۰۱؛ یاقوت حموی جزء ۱۴ ص۱۲۴، ص۱۳۰، ص۱۳۱۔

ایک اور کتاب اخبار مناکح الاشراف و اخبار النساء کے عنوان سے لکھی، جس کے یہ عنوانات تھے:
الصداق ۔ ولائم ۔ مناکح ۔ النوائح ۔ معتربات ۔ القینات ۔ المروفات من قریش ۔ من جمع بین اختین ۔ من تزوج اخیرا امراتہ ؛ من جمع اکثر من اربع ۔ من تزوج مجوسیۃ ۔ من کرہت مناکحۃ ۔ من قتل عنہا زوجہا ۔ من نہیت من تزویج رجل فتزوجتہ ۔ من تزوج من الاشراف فی کلب ۔ من ہجاہا زوجہا او شکاہا ۔ مناقضات الشعراء و اخبار النساء من تزوج ثقیفیۃ من قریش ۔ الفاطمیات ۔ من وصف امراۃ فاحسن ۔ الکتابیات العواتک ۔

اس کتاب کے عنوانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے موضوع پر بہترین تصنیف تھی لیکن ہماری یہ بدنصیبی ہے کہ یہ کتاب اصل صورت میں کہیں موجود نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ المدائنی کے بعد آنے والے مورخین نے اس کتاب سے بہت کچھ اخذ کیا ہو ۔ ہمارا گمان غالب ہے کہ ابو الفرج اصفہانی کی الاغانی میں عورتوں سے متعلق جو قصے منقول ہیں ان کا بڑا ماخذ یہی کتاب ہے گو ہمارے پاس اس کی کوئی قطعی شہادت نہیں ہے، لیکن یہ امر واقع ہے کہ المدائنی سے پہلے، یا ابو الفرج اصفہانی کے وقت تک کسی دوسرے بڑے مصنف نے اس موضوع پر قلم نہیں اٹھایا ۔

اخبار الخلفاء کے عنوان پر بھی المدائنی نے کئی کتابیں تصنیف کی تھیں ۔ جن میں سے ایک کتاب کافی مفصل تھی ۔ اس کا نام اخبار الخلفاء الکبیر تھا ۔ اس[1] میں حضرت ابو بکر صدیق سے لے کر المعتصم تک کے اخبار تھے ۔ نہیں کہا جا سکتا کہ السیوطی کی کتاب تاریخ الخلفاء اسی سے لی گئی ہو ۔

اس بڑی کتاب کے علاوہ، المدائنی نے اس موضوع پر مختصر کتابیں بھی لکھیں ۔ جن کے عنوانات یہ تھے ۔ من تزوج من نساء الخلفاء ۔ تسمیۃ الخلفاء ، وکناہم و اعمارہم ۔ تاریخ اعمار الخلفاء ۔ علی الخلفاء ۔

المدائنی نے ایک اور بڑی کتاب الاحداث کے عنوان سے بھی لکھی تھی ۔ جس کے عنوانات یہ تھے :۔
الردۃ ۔ الجمل ۔ الغارات ۔ النہروان ۔ الخوارج ۔ خطب علی وکتبہ الی عمالہ ۔ عبد اللہ بن عامر ۔ عمرو ابن الزبیر

---

[1] یاقوت حموی المعجم الادباء ص ۱۳۳ ، ۱۴ ؛ الفہرست ابن الندیم ص ۱۰۲ ، ص ۱۰۳ ۔

مرج راہط۔ الربذہ۔ مقتل حبیش۔ اخبار الحجاج و وفاتہ۔ عباد بن الحصین۔ حرہ واقم۔ ابن الجارود۔ مقتل عمرو زیاد بن عمرو العتکی۔ خلاف عبد الجبار الازدی۔ مسلم بن قتیبہ۔ وروح بن حاتم۔ مقتل ابن ہبیرہ۔ یوم سنبیل الدولۃ العباسیۃ ایک اور مستقل کتاب بھی المدائنی نے لکھی۔ یاقوت کہتے ہیں کہ یہ بڑی کتاب تھی جس میں المدائنی نے بنو عباس کے تمام خلفاء کا ذکر کیا تھا۔ ابن الندیم نے اس کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ مگر یاقوت نے یہ کتاب خود دیکھی تھی۔[1]

اسی طرح المدائنی نے "الفتوح" کے عنوان سے ایک بڑی کتاب تالیف کی تھی جس میں فتوح الشام، فتوح العراق۔ فتح بصرہ۔ فتوح خراسان۔ نوادر قتیبہ بن مسلم۔ فتوح سندھ و ہند۔ فتوح سجستان۔ فتح ابلہ۔ اخبار ارمینیہ۔ کرمان۔ کابل۔ زابلستان۔ قلاع والاکراد۔ عمّان۔ فتوح جبال طبرستان۔ فتوح مصر۔ فتوح جزیرہ۔ فتوح اہواز۔ امر البحرین۔ فتح برقہ۔ فتح مکران۔ فتوح الحیرہ اور دوسرے مقامات کی فتوح کے حالات تھے۔

المدائنی نے ایک اور کتاب "اخبار العرب" کے عنوان سے لکھی تھی جس میں بیوتات، الجیران، اشراف عبد القیس۔ اخبار ثقیف۔ بناء الکعبہ۔ کتاب المدینۃ وجبالہا واودیتہا اس کے اہم موضوع تھے۔

اسی طرح "اخبار الشعراء" کے عنوان سے بھی المدائنی نے ایک ضخیم کتاب لکھی تھی جس میں عربوں کی شروع شاعری سے لے کر اپنے دور کی شاعری اور شعراء پر سیر حاصل بحث کی۔ ابن الندیم اور یاقوت نے اس کتاب کے تمام عنوانات لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب شعر و ادب پر پہلی کتاب تھی۔ اس کتاب کے عنوانات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اصفہانی کی الاغانی کے ماخذوں میں سے یہ کتاب بھی تھی فتوح البلدان بلاذری کے مصنف احمد بن یحییٰ المدائنی کے شاگرد تھے اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان کی مشہور عالم کتاب، المدائنی کی مختلف کتابوں کا خلاصہ تھی۔

گو المدائنی کی کئی تصانیف یاقوت کے وقت تک موجود تھیں۔ مگر ان میں سے اکثر بعد میں ضائع ہو گئیں۔ اسے فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ المدائنی اس وقت کے ہی نہیں تاریخ اسلام کے سب سے پہلے مؤرخ تھے

---

[1] یاقوت جز ۱۴ صفحہ ۱۳۴، ۱۳۵۔ [2] الفہرست صفحہ ۱۰۴

اور یہ بات یقینی ہے کہ ان کے بعد ہماری تاریخ کے ابن قتیبہ، ابوحنیفہ، الدینوری، البلاذری، الیعقوبی، المسعودی، ابن کثیر، ابن اثیر، ابوالفداء، اور دوسرے مؤرخین نے جن تاریخی کارناموں کو پوری قوت سے اچھالا۔ ان سب کا ماخذ حاصل المدائنی تھے۔ یا اگر زیادہ فیاضی سے کام لیا جائے تو محمد بن اسحاق، ابن سعد، اور واقدی بھی ان ماخذوں میں شامل کئے جا سکتے ہیں۔

گو ہمارے سامنے المدائنی کی کوئی کتاب نہیں ہے۔ لیکن ابن الندیم نے جو ایک واسطے سے المدائنی کے شاگرد تھے۔ المدائنی کی جن کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ اتنی مرتب، مدون اور جامع تھیں کہ ان کی مثال پہلے کہیں موجود نہ تھی۔

المدائنی ۱۳۵ھ میں پیدا ہوئے، اور ۲۲۵ھ میں انتقال فرمایا[1]

ابن سعد

ابوعبداللہ، محمد بن سعد الزہری کاتب واقدی، ہمارے ان بزرگ مؤرخین میں بہت ممتاز ہیں جن کی مصنفات نے عمرِ دوام پائی ہے۔ وہ محمد بن عمر واقدی کے بڑے شاگرد اور کاتب تھے۔ ابن الندیم کے بیان کی رو سے ان کی روایات اور کتب مصنفہ کا بڑا ماخذ واقدی کی تصانیف تھیں[2]۔ لیکن ان میں اور واقدی میں ایک بڑا فرق یہ تھا کہ واقدی اپنے علم و فضل کے باوجود روایات کے اخذ میں وہ احتیاط نہ برتتے جو ابن سعد نے برتی۔ گو انھوں نے زیادہ تر علم واقدی سے سیکھا مگر ان کی ساری روایات قابلِ حجت نہ سمجھیں، اس لئے جن علمائے حدیث نے واقدی پر جرح کی وہ ابن سعد پر جرح نہ کر سکے اور ان کو بھی انھیں ثقہ اور حتماً مؤرخ ماننا پڑا۔

الخطیب جیسے ناقد مؤرخ ان کے بارے میں فرماتے ہیں۔ محمد بن سعد عندنا من اهل العدالة وحديثه يدل على صدقه[3]۔ ابن خلقان کے نزدیک وہ بہت اونچے اصحاب العلم اور غیر معمولی فضلا میں سے تھے۔ انھوں نے طبقات الصحابہ، تابعین اور اپنے وقت تک کے خلفاء کے حالات میں بہت اعلیٰ درجہ کی کتابیں تصنیف کیں[4]۔

---

[1] یاقوت الحموی جز ۱۹ صفحہ ۱۲۵، [2] ابن الندیم الفہرست صفحہ ۹۹ [3] الخطیب (ترجمہ محمد بن سعد)، [4] ابن خلکان جز ۳ صفحہ ۱۴۳ [illegible]

ان کی طبقات پندرہ جلدوں میں ہے۔ اور یہی ان کی وہ تصنیف ہے جس نے انھیں زندہ جاوید بنا دیا ہے۔ اس کتاب کی اشاعت کے لئے بھی مسلمان قوم مغربی محققین کی زیر احسان ہے۔ امتداد زمانہ نے اس کے مختلف اجزا یورپ کی مختلف لائبریریوں میں پہنچا دیئے تھے پوری کتاب یکجا کہیں موجود نہ تھی۔ اس کے پانچ اجزاء المانیا کی ایک لائبریری میں تھے ۱۸۹۴ء میں برلین کی جمعیۃ العلمیہ نے اس کتاب کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور پانچ ہزار گنی اس کے لئے مخصوص کر دیئے۔ علامہ ساخاؤ کو اس کی اشاعت کی نگرانی سونپی۔ علامہ موصوف ۱۸۸۸ء میں قاہرہ آئے اور خدیو کتب خانہ میں اس کے جو اجزا موجود تھے ان کی نقل تیار کرائی۔ اسی طرح دوسری لائبریریوں سے بھی نقلیں لیں اور مکمل کتاب یکجا محفوظ کر لی۔ اس کام میں ان کے کئی سال صرف ہوئے اور آخر یہ کتاب چھپ گئی۔

یورپ کے بعد یہ کتاب مصر سے کئی بار طبع ہوئی ہے اور تاریخ و سیر کی انتہائی مقبول و معتبر کتابوں میں شمار کی گئی ہے۔ پہلے جز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پاک کے بہت اہم حصوں پر مفصل بحث ہے پھر تمام بڑے صحابہ، بڑے تابعین اور اپنے وقت تک کے علما اور خلفا کے مختصر حالات بیان کئے گئے ہیں ہماری سیرت کی کتابوں میں یہ پہلی جامع کتاب ہے۔ اس کی اصل واقدی کی کوئی تصنیف ہے یا نہیں، یہ مسئلہ الگ ہے۔ لیکن اس امر سے دنیا کا کوئی مورخ انکار نہ کر سکے گا کہ ابن سعد نے یہ کتاب لکھ کر اپنے بعد آنے والے لوگوں کے لئے غیر معمولی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ اس دور کے علما اور اس کے بعد کے مصنفین نے بلاشبہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ ان بڑے علما، کے طرق اور ذرائع ابن سعد سے مختلف بھی تھے، مگر جو جامعیت اس کتاب میں ہے وہ بعد کے کسی مجموعہ میں نہیں پائی گئی۔ انداز بیان یقیناً پرانا ہے مگر معلومات مستند ہیں اور ان پر جرح آسان نہیں ہے۔

۲۳۰ھ کے ماہ جمادی الاخرہ میں وفات پائی۔ بغداد میں دفن ہوئے۔ موت کے وقت ۶۲ سال کے تھے[2]

---

[1] الاعلان بالتوبیخ ص۹۹ ؛ [2] ابن خلکان جز ۳ ص۲۵۲

البلاذری

احمد بن یحییٰ ابوالحسن البلاذری نے اپنی کتاب فتوح البلدان کے سبب حیات جاوید پائی ہے۔ یہ کتاب جب تک زندہ ہے بلاذری کا نام بھی زندہ ہے۔ فتوح البلدان ہماری تاریخ میں بڑی مستند شمار کی گئی ہے۔ احمد بن یحییٰ بلاذری نے اس کی تالیف پر بڑی محنت کی تھی اور اس کے واقعات کی تحقیق و جستجو میں وہی انداز اختیار کیا تھا جو محدثین کا تھا۔

اسلامی فتوح پر البلاذری کی یہ کتاب بڑی سند ہے۔ گو فتوح پر اور بھی کئی کتابیں اس دور میں لکھی گئیں مگر ان میں سے بہت سی کتابیں ضائع ہو گئیں۔ البتہ یہ کتاب زمانہ نے محفوظ رکھی۔ اس لئے نہیں کہ یہ ان تمام کتابوں سے بہتر تھی بلکہ اس لئے کہ بلاذری کے کسی شاگرد نے اسے حرز جان بنا لیا اور نسلاً بعد نسلٍ اس قیمتی سرمایہ کو آگے منتقل کرتا رہا۔

پہلے پہل یہ کتاب ہماری دوسری نوادر کتابوں کی طرح یورپ کے محققین کے ہاتھ لگی۔ مستشرق ڈی خویہ نے اس پر بہت محنت کی اور اسے اپنے دیباچہ اور حواشی کے ساتھ سنہ ۱۸۶۶ء میں چھاپا۔ مصر میں بھی اس پر سنہ ۱۹۰۱ء میں خوب محنت کی گئی۔ اور کئی نسخوں سے مقابلہ کے بعد اسے بڑے اہتمام سے چھاپا گیا۔ مصر کا یہ مطبوعہ نسخہ اصح ترین مانا گیا ہے[1]۔

مصنف کی اس کتاب کی دو بڑی خصوصیات ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں اسلامی فتوحات پر بہت صحیح و مستند معلومات درج کی گئی ہیں۔ دوسری یہ کہ اس میں بعض معاشی و اقتصادی مسائل مثلاً احکام خراج، تنخواہیں، زمین کی تقسیم، مہر اور سکوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

گو جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا یہ کتاب المدائنی کی تصانیف اور ابوعبید کی کتاب الاموال کو ماخذ بنا کر لکھی گئی تھی لیکن اس کا انداز تحریر اور اسلوب بیان ہر دور میں پسند کیا گیا ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر المدائنی کی تصانیف منظر عام پر آتیں تو اس کتاب کی کیا حیثیت ہوتی۔

یاقوت کا بیان ہے کہ البلاذری، وقت کے ان دو بڑے عالموں، المدائنی اور ابوعبید کے شاگرد

---

[1] تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ص ۱۹۱

تھے۔ یاقوت فرماتے ہیں:۔

"انہ سمع۔ ابا عبید القاسم بن سلام۔ محمد بن سعد کاتب الواقدی، وابا الحسن علی بن محمد المدائنی"[1]

ان کے علاوہ البلاذری کے اساتذہ میں۔ دمشق اور بغداد کے کئی نامور محدثین اور اساتذہ علم و ادب بھی تھے۔

احمد بن یحییٰ نے ان بزرگوں کے فیض صحبت سے بہت کچھ سیکھا اور جیسا کہ اس دور کا دستور تھا کہ شاگرد اپنے اساتذہ سے سماع کرتے وقت ہر بات لکھ لیتے تھے اسی طرح البلاذری نے المدائنی اور ابو عبید سے بہت کچھ لکھا۔

محمد بن اسحق "ابن الندیم" البلاذری کے نامور شاگرد تھے ماانھوں نے بھی البلاذری کا مختصر تذکرہ کیا ہے۔ مگر ان کی عظمت و بزرگی کے باب میں وہ تفصیل پیش نہیں کی جو المدائنی کے سلسلہ میں بیان کی ہے اور غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ المدائنی سے ابن الندیم بہت متاثر تھے۔ اور شاید جانتے تھے کہ فتوح البلدان، المدائنی کی الفتوح سے ماخوذ ہے۔[2]

احمد کے دادا جابر بھی بڑے کاتب تھے مصر کے بادشاہ خصیب کی کتابت کی۔ ان کے باپ یحییٰ کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ دادا کی طرح بڑے کاتب تھے یا چھوٹے البتہ وہ خود دادا جیسے ثابت ہوئے۔ المتوکل، المعتز اور المستعین کے دربار میں بہت رسوخ پایا[3] اور چونکہ بڑے عالم و شاعر تھے اس لئے بادشاہ انہیں عزیز جانتے۔ وہ کبھی کبھی اپنے درجہ کے اہل کمال کی طرح بادشاہوں کے قصیدے بھی لکھتے۔ مثلاً المستعین کا قصیدہ لکھا۔ اور سات ہزار دینار صلہ پایا اسی طرح المتوکل کے بھی قصیدے لکھے اور انعام سے نوازے گئے۔ المتوکل کے وہ بڑے ندیموں میں شمار ہوتے تھے[4] ان میں حسد کا بھی مادہ تھا ایک بار ایسا ہوا کہ المتوکل نے اپنے مشہور عالم کاتب ابراہیم بن عباس الصولی سے ایک اہم مکتوب لکھوایا

---

[1] یاقوت جزء ۵ صفحہ ۹۹، ابن عساکر تاریخ دمشق جز اول البلاذری [2] ابن الندیم الفہرست صفحہ ۱۱۳ [3] الوافی بالوفیات جز اول ص ۔ [4] تاریخ الاسلام صفحہ ۱۹۲

یہ مکتوب جب المتوکل کے حضور پڑھا گیا تو اسے سب لوگوں نے پسند کیا۔ البلاذری نے یہ تعریف سنی تو حسد پیدا ہوا۔ یاقوت نے یہ قصہ ان ہی کی زبانی لکھا ہے۔ ان کے الفاظ تھے: "فدخلنی حسد لہ فقلت فیہ خطاء" گو اس میں کوئی خطا نہ تھی لیکن اس ذہین آدمی نے اس میں ایک فرضی خطا نکال ہی لی۔[1]

یاقوت کے بیان کے مطابق ان کی ہجو سے لوگ بہت ڈرتے تھے یوں ان میں اس دور کے بعض دوسرے بڑے شعرا کی طرح خودداری بھی تھی۔ اور یہی خودداری ان سے ہجو لکھواتی جن لوگوں کی انہوں نے ہجو کی ان میں معتمد کے وزیر صاعد بھی تھے۔[2]

ابن الندیم کے بیان کی رو سے البلاذری نے فارسی سے عربی میں ترجمہ بھی کیا۔ ابن الندیم نے ان کی جس تصنیف کو مشہور مانا ہے وہ کتاب "جمل نسب اشراف" تھی۔ غالباً یہ کتاب اس دور میں زیادہ مقبول ہوئی تھی۔ یوں اس زمانہ میں وہ کتاب البلدان الصغیر بھی لکھ چکے تھے۔ اور کتاب البلدان الکبیر لکھ رہے تھے[3] جو ان کی بے وقت موت کے سبب ناتمام رہ گئی۔[4]

کتاب انساب الاشراف جس کا پہلا نام ابن الندیم کے بیان کے مطابق "جُمَل نسب اشراف" تھا[5] بیس جلدوں میں تھی لیکن اس کے ایک نسخہ کے سوا کوئی دوسرا نسخہ دنیا کی کسی لائبریری میں محفوظ نہ رہ سکا۔ اس کا ایک نسخہ مستشرق اہل وارد نے مکتبہ مشیغر سے چھاپا اور دعویٰ کیا کہ یہ البلاذری کی کتاب انساب الاشراف کی ایک جلد ہے یا صحیح جُمَلِ نسب اشراف میں سے ہے۔ ابن الندیم نے اس کے عدم اتمام کا ذکر نہیں کیا۔

عجیب بات یہ ہے کہ اس بڑے مصنف نے جس معروف نام سے شہرت پائی اس کو ان کے ساتھ کوئی نسبت نہ تھی۔ بیچارے نے مجنونوں کے مشابہ پھل بلاذر کا رس بہت زیادہ پی لیا اس لئے پاگل ہو گئے۔ یہی بلاذر ان کی موت کا سبب بھی بنا اور ان کے نام کا جزو بھی۔[6]

---

۱ یاقوت معجم الادباء جزء خامس ص۹۲، ۲ یاقوت جزء ۵ ص۹۶، ۳ ابن الندیم الفہرست ص۱۶۳، ۴ کتاب الاعلام جزء اول ص۱۵۳، ۵ آداب اللغۃ العربیہ جزء ۲ ص۱۹۱ ۶ الفہرست ص۱۶۳ کتاب الاعلام جزء اول ص۱۵۳ یاقوت جزء ۵ ص۹۰؛

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ تہذیب الاخلاق۔ لاہور۔ جنوری سنہ ۱۹۶۲ء

تہذیبی تصادم اور اسلامی نشاۃ ثانیہ	ڈاکٹر تصدق حسین خالد
جمالیاتی تنقید	پروفیسر وقار عظیم
قرآنی عمرانیات	ڈاکٹر بشارت علی قریشی
ارسطو اور فنون لطیفہ	سید نصیر احمد ناصر

۲۔ اقبال۔ لاہور۔ جنوری سنہ ۱۹۶۲ء

ترک اور ایرانی سلطنتوں کا زوال	چوہدری عبدالقادر صاحب
فردوسی میں کیمیا کا استعمال	غلام سرور اور مہدی حسن صاحبان
لائبنیز	اطہر رشید صاحب
پاکستان و ہند میں مسجدیں	ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی
فارسی شاعری کے مختلف مکاتیب	انعام الحق صاحب کوثر

۳۔ صحیفہ۔ لاہور۔ جنوری سنہ ۱۹۶۲ء

جرأت اور اس کی شاعری	فائق صاحب رامپوری
فسانۂ مبتلا کے دو نسوانی کردار	شمیم قریشی صاحبہ
محمد حسین آزاد	سجاد باقر رضوی صاحب
مقبول احمد کا قصہ مہر ساحجا	بزل حق محمود صاحب

امیر خسرو اور کلاسیکی موسیقی — سید عابد علی صاحب عابد

۴۔ طلوع اسلام۔ لاہور۔ جنوری ۱۹۶۱ء

اسباب زوال امت — مولانا محمد اسلم جیراجپوری

اسلام پر یونانی اور رومی تہذیب کے اثرات — علامہ احمد امین مصری

۵۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ جنوری ۱۹۶۲ء

مطلق العنانی اقتدار کے تحت محدود مذہبی مناصب — نعیم صدیقی صاحب

۶۔ نگار۔ لکھنؤ۔ جنوری۔ فروری ۱۹۶۲ء

اقبال کی شاعری — جگن ناتھ صاحب آزاد

اقبال کا ذہنی ارتقاء — مولانا نیاز فتح پوری

اقبال کا فلسفۂ خودی — " " " "

غالب و اقبال کا تقابلی مطالعہ — فرمان صاحب فتح پوری

۷۔ معارف۔ اعظم گڑھ۔ جنوری ۱۹۶۲ء

دین اخوت — شاہ معین الدین احمد صاحب

شیخ احمد سرہندی — پروفیسر محمد مسعود احمد

علمائے اسلام کے القاب کی تاریخ — قاضی اطہر صاحب مبارک پوری

آزاد بلگرامی — عبدالرزاق قریشی صاحب

۸۔ زندگی۔ رام پور۔ یوپی۔ جنوری ۱۹۶۲ء

خدا کی تلاش، خدا کی کتاب میں — سید جلال الدین صاحب عمری

قرآن اور علم جدید — وحید الدین خاں صاحب

۹۔ برہان۔ دہلی۔ جنوری ۱۹۶۲ء

لا مذہبی عہد کا تاریخی پس منظر — مولانا محمد تقی امینی

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات	مترجمہ محمود الحسن صاحب
۱۰۔ ادیب۔ علی گڑھ، جنوری ۱۹۶۲ء	
مکتوبات غالب	شفیق الملک صاحب
۱۱۔ الفرقان۔ لکھنؤ۔ دسمبر ۱۹۶۱ء	
شیخ مجدد کے اصلاحی کارنامے	پروفیسر مسعود احمد صاحب
دینی تعلیمی تحریک اور مسائل جائزہ	قاضی محمد عدیل صاحب
۱۲۔ میثاق۔ لاہور۔ جنوری ۱۹۶۲ء	
اسلام اور سیاست مسلمہ	خالد مسعود صاحب
اتباع نفس	ضیاء الدین اصلاحی صاحب
۱۳۔ فاران کراچی۔ جنوری ۱۹۶۲ء	
اقبال کی اردو شاعری۔	ماہر القادری صاحب

ثقافت لاہور

مارچ سنہ ۱۹۶۲ عیسوی

جلد ۱۱ —— شمارہ ۳

سالانہ چندہ آٹھ روپے —— فی پرچہ ۰۔۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف،	استقلال پریس لاہور،	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

محمد جعفر پھلواری

تأثرات

پاکستان میں بہت سے مسائل ہیں جو جلد یا بدیر اپنا حل چاہتے ہیں۔ ان میں کچھ اندرونی ہیں اور کچھ بیرونی۔ بیرونی مسائل میں امنِ عالم، بین الاقوامی ساکھ، باہمی خوشگوار روابط اور مسئلہ کشمیر وغیرہ ہیں اور اندرونی مسائل میں تعلیم، صحت عامہ، آبادی پر کنٹرول، غذائیات کی فراوانی، روزگار کی فراہمی، رہائشی مکانات کا اہتمام، عائلی خوشگواریاں، اور باہمی معاشرتی تعلقات اور سب سے بڑھ کر قلبی راحت و سکون وغیرہ ہیں۔ ان میں ہر مسئلہ اپنی جگہ خاص اہمیت رکھتا ہے اور کوئی بھی نظر انداز کئے جانے کا مستحق نہیں۔ عوام اور حکومت ان سب مسائل کو بقدر استطاعت حل کرنے میں کوشاں ہیں۔ یہ سارے مسائل دراصل ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔ ایک کی بہتری سے دوسرے کی بہتری وابستہ ہے اور ایک کے فساد سے دوسرے میں فساد پیدا ہوتا ہے۔ مسائل معاشی ہوں یا معاشرتی، سیاسی ہوں یا تعلیمی، ذہنی ہوں یا روحانی سب ہی ایک دوسرے سے جڑے اور گتھے ہوئے ہوتے ہیں اور ایک کے حل سے دوسرے کے حل کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

ہماری نگاہ میں اس وقت سارے مسائل میں بہت زیادہ اہم جو مسئلہ ہے وہ اخلاقی ہے اور یہ ہماری پوری توجہ کا مستحق ہے۔ بلکہ یوں کہئے کہ اسی کی اصلاح پر دوسرے کئی مسائل کا حل منحصر ہے۔ ہم نے صنعتوں میں ترقی کی ہے، تجارت کو فروغ دیا ہے۔ تعلیم بھی پھیل رہی ہے۔ صحت عامہ کی طرف ایک حد تک کامیاب توجہ دے رہے ہیں۔ ہماری بین الاقوامی ساکھ بھی پہلے سے زیادہ وقیع ہو گئی ہے۔ تعمیرات کا سلسلہ بھی روز افزوں ترقی پر ہے۔ فوجی قوت میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوا ہے۔ یہ سب کچھ ہے لیکن روحانی سکون قلبی اطمینان اور ذہنی آسودگی کی بڑی کمی ہے کیونکہ ہماری روحانی و اخلاقی اقدار میں روز بروز انحطاط و تنزل

ہوتا جا رہا ہے۔

سال بھر کے اخبارات دیکھ جائیے کسی تاریخ کا اخبار بھی ایسا نہ ملے گا جس میں ہمارے اخلاقی زوال کے متعدد نمونے موجود نہ ہوں۔ بیٹا باپ کے پیٹ میں چھرا گھونپ رہا ہے۔ شوہر بیوی کی ناک کاٹ رہا ہے۔ چچا چند گز زمین پر قبضہ کرنے کے لئے بھتیجے کو قتل کر رہا ہے۔ بیٹی ماں کو زہر دے رہی ہے۔ بھائی بھائی کو گلا گھونٹ کر مار رہا ہے۔ بچوں کو اغوا کیا جا رہا ہے۔ عورتوں پر مجرمانہ حملہ ہو رہا ہے۔ معمولی باتیں فتنہ و فساد برپا کرنے کا سبب بن رہی ہیں اور چند آنے کے جھگڑے کے نتیجہ میں کئی لاشیں تڑپتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ ایسے ایک دو واقعات نہیں سینکڑوں ہی واقعات ہیں جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں اور ہر روز کے اخبار اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اخلاقی تباہی کی انتہا یہ ہے کہ کہیں سیلاب آتا ہے یا آگ لگتی ہے یا کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو کچھ لوگ اس مصیبت سے بھی فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جو وقت خاص طور پر اعانت و ہمدردی کا ہوتا ہے اسی وقت وہ انتہائی شقاوت دلی سے دوسروں سے لوٹ مار کرنے لگتے ہیں۔ یہ اخلاقی گراوٹ کا وہ آخری زینہ ہے جس سے نیچے شاید اور کوئی درجہ نہیں۔ ہماری معاشی، صنعتی، اقتصادی، تجارتی اور تعلیمی ترقیاں کس کام کی جب کہ اخلاقی تنزل کا یہ حال ہو؟

ہم نے اسلام کے نام پر پاکستان لیا ہے۔ لیکن شاید ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اسلام محض مادی ترقیوں کا نام نہیں۔ اسلام کی ساری اساس ہی اخلاقی ترقی اور روحانی اقدار پر قائم ہے۔ صرف مادی ترقیاں ہی ہمارا مقصود نہیں۔ اسلامی قدروں کے مطابق زندگی گذارنا بھی ہمارا بنیادی مقصد ہے۔ ہمارے اور دوسری مملکتوں کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنے والی شے صرف اسلام ہے اور اسلامی افکار اور اسلامی اخلاق کا تحفظ ہمارا سب سے بڑا فریضہ ہے۔

اس سلسلے میں ایک نکتہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اخلاقی ترقی کے بغیر مادی ترقی ممکن ہی نہیں۔ آج اس وقت بھی جن قوموں کو آپ سربلند اور ترقی یافتہ دیکھ رہے ہیں دراصل ان کی ترقی اخلاق عالیہ ہی کا نتیجہ ہے۔ ہم اپنے بچاؤ یا اپنی تسکین کے لئے جو کچھ چاہیں کہہ دیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ ترقی یافتہ اقوام غیر معمولی اخلاق کی حامل ہیں اور ہم ان کے مقابلے میں تقریباً صفر ہیں۔ اس لئے یہ خیال ہمیشہ کے

لئے ترک کر دینا چاہیئے کہ چونکہ یہ ساری سر بلند قومیں بدکردار ہیں اس لئے ہم اسی وقت سر بلند و ترقی یافتہ ہوں گے جب ہم بھی بد اخلاق ہو جائیں۔ اول تو یہ بات ہی غلط ہے کہ وہ بداخلاق ہیں اور اس کے باوجود ترقی حاصل کرلی ہے۔ دوسرے بفرضِ محال اگر ایسا ہو بھی تو یہ بداخلاقی مسلمان قوم کو راس نہیں آسکتی۔ یہ فرق دراصل دو مزاجوں کا بنیادی فرق ہے۔ غیر مسلم بعض بداخلاقیوں کے باوجود ترقی کرسکتے ہیں۔ لیکن مسلمان قوم کا مزاج ہی ایسا واقع نہیں ہوا ہے۔ انہیں یہ طریقہ کبھی راس نہیں آسکتا اور فرض کیجئے راس آبھی جائے تو یہ ہمارے مزاج کی افتاد اور مقاصد کی بنیاد کے سراسر خلاف ہے۔ مسلمان کا تو مقصدِ حیات ہی اخلاقی اقدار کو اپنی زندگی میں سمونا اور اجاگر کرنا ہے۔

اخلاقی ترقی کے بغیر کوئی مادی ترقی نہیں ہوتی اور اگر کسی طرح سے ہو بھی جائے تو وہ ترقی دنیا کے لئے ہلاکت و مصیبت بن جاتی ہے اور اس کی وجہ صرف اخلاقی گراوٹ ہوتی ہے۔ قرآن اس حقیقت کی تکرار سے بھرا پڑا ہے کہ جس قوم میں اخلاقی انحطاط پیدا ہوا وہ خواہ کتنی ہی ترقی یافتہ ہو بری طرح تباہ و برباد ہو گئی۔ پس جب ترقی یافتہ اور اعلیٰ درجہ کی سر بلند قومیں بھی بد اخلاقی کی وجہ سے برباد ہو گئیں تو ہم کس طرح مطمئن ہو کر بیٹھ سکتے ہیں جب کہ ہم ابھی مادی ترقیوں میں بھی دنیا کی دوسری اقوام سے بہت پیچھے ہیں؟

ہمیں اچھی طرح یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ ہمارے جتنے ملکی و قومی مسائل ہیں ان میں اس وقت سب سے زیادہ مستحقِ توجہ اخلاقی اصلاح ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسی پر تمام دوسرے مسائل کا حل بھی موقوف ہے اگر یہ مسئلہ حل ہو گیا تو سارے مسائل خود بخود حل ہو جائیں گے اور اگر خدانخواستہ یہی لاینحل رہا تو دوسرے سارے مسائل حل ہو کر بھی لاینحل سے بدتر ثابت ہوں گے اور ہر ظاہری ترقی وبالِ جان بن جائے گی۔ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

یہ صحیح ہے کہ اچھے برے سبھی قوموں میں ہوتے ہیں لیکن فرق صرف کم و بیش کا ہوتا ہے۔ کسی قوم کی غالب اکثریت خوش کردار ہو تو اس قوم کو خوش کردار ہی کہا جائے گا اور اس خوش کرداری کا ثمرہ اسے دنیا میں مل کر رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی قوم کی اکثریت ہی بدکردار ہو تو اس کا شمار بدکردار قوموں میں

ہوگا۔ ہماری ایشیائی مسلم قوموں میں بدقسمتی سے یہ روایت قائم رہی ہے کہ چند افراد اگر خورش کردار کے بیں تو اتنے بلند ہوتے ہیں کہ دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے لیکن غالب اکثریت ایسی ہوتی رہی ہے کہ بدکرداری میں بھی اپنی نظیر نہیں رکھتی۔ گویا دونوں طبقوں میں اتنی بڑی خلیج حائل رہی ہے کہ ہمارا کوئی قومی کیرکٹر نہیں بن پاتا۔ بخلاف اس کے آپ دنیا کی تقریباً ہر قوم میں خصوصاً ترقی یافتہ اقوام میں خاص قومی کردار پائیں گے جو ان سب میں مشترک ہے اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان کی اکثریت کی اخلاقی حالت بدرجہا بہتر ہے۔ ان میں برائیاں بھی موجود ہیں لیکن یقین کیجئے ان کی اکثر برائیاں ایسی ہیں جو ان کی نگاہ میں برائیاں نہیں ہیں اور اگر کوئی انہیں یہ سمجھا دے کہ یہ واقعی برائیاں ہیں تو وہ سب سے پہلے ان کو ترک کر دیں گے۔ لیکن ہمارا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہم جن برائیوں کے متعلق اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ اللہ، رسولؐ، فقہا، علما اور عام انسانوں کے نزدیک مسلمہ برائی ہے اسے بھی چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ برائیاں پیدا ہونے اور برقرار رہنے کا ایک بہت بڑا سبب ہمارا یہی طرز عمل ہے۔ قوم کی اخلاقی حالت کو درست کرنا ہمارا انفرادی اور اجتماعی فرض ہے اور ان تمام گزارشوں کا ماحصل یہ ہے کہ ہم کو اپنی اولین فرصت میں اس کی طرف پوری توجہ دینی چاہیے کیونکہ ہمارے اہم ترین مسائل میں بہت اہم اخلاقی اصلاح کا مسئلہ ہے اور یہ ہماری پہلی اور فوری توجہ کا مستحق ہے۔

پروفیسر ریاض محمد قریشی

لبرل اقتصادیات میں نفی قدر کا تخیل

جس طرح لبرل اقتصادیات قدر بالذات اور قدر بالواسطہ کے فرق کو نظر انداز کر دیتی ہے اسی طرح ابتدائی دور میں اس نے قدر و قیمت اور اس کی ضد یعنی نقیضِ قدر کے فرق کو بھی نظر انداز کر دیا تھا۔ اور پھر جب اس نے اسے تسلیم کیا اور "قدرِ منفی" کی اصطلاح قدر و قیمت کے اثباتی تصور کے مقابلہ میں استعمال کی تو در حقیقت دونوں اصطلاحوں کو غلط معنی میں استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ابتدائی دور کے معاشیین کے نزدیک دو ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو قدر و قیمت کا وجود تسلیم کیا جائے یا اس کا عدم۔ اشیاء ان کے نزدیک یا تو کارآمد ہو سکتی ہیں یا بیکار۔ تیسری کوئی صورت نہیں۔ اگر ان کی خواہش کی جاتی ہے یعنی وہ مطلوب ہیں تو وہ مفید ہیں اور قدر و قیمت رکھتی ہیں اور اگر ان کی خواہش نہیں کی جاتی تو وہ بیکار ہیں اور قدر و قیمت کے لحاظ سے غیر متعلق۔ ان کے نزدیک ایسی کوئی چیز نہیں کہ جو قدر و قیمت کی نفی کرے، یعنی اثباتی اور واقعی طور پر مضر ہو۔

ان معاشیین نے اس میں نفسیاتی حقیقت کو قطعاً نظر انداز کر دیا کہ ٹھیک اسی طرح جیسے ہم بعض چیزوں کی خواہش کرتے ہیں بعض دوسری چیزوں سے ہم متنفر بھی ہوتے ہیں اور اس اخلاقی حقیقت کو بھی کہ جس طرح بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کی خواہش کی جانی چاہیئے، بعض ایسی بھی ہیں کہ جن سے احتراز کرنا چاہیے۔ اگر مقدم الذکر اقدار ہیں تو موخر الذکر نقیض ہائے اقدار ہیں۔ قدر اور نقیضِ قدر دونوں کا وجود نفسیات اور اخلاقیات دونوں کے اعتبار سے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ عمومی طور پر اگر حسن، لذت، صداقت، محبت، عدل، اور آزادی اقدار کا درجہ رکھتی ہیں تو ان کے اضداد قبح، الم، کذب، دشمنی، سنگدلی، ظلم، مرض اور غلامی نقیض ہائے اقدار ہیں۔ اسی طرح وہ چیزیں جو اقدار کے حصول میں معاون ہیں قدر و قیمت رکھتی ہیں اور جو ان کے اضداد کی طرف لے جاتی ہیں

وہ قدر و قیمت کی نفی کرتی ہیں۔ لیکن ان اقتصادی مفکرین کی دنیا میں نقیضِ قدر کا وجود ہی مشکل سے تسلیم کیا جائے گا۔ قدر و قیمت رکھنے والی اشیائے ذی افادہ کے علاوہ ان کے نزدیک اشیائے غیر متعلقہ کا وجود تو ہے مگر ایسی کوئی چیز نہیں جو ضرر رساں ہو۔ اشتراکیین اور پرستارانِ تخیل تو سماج کے تخیلی تصورات کی پرستش ہی کرتے رہ جاتے ہیں مگر قدیم معاشیین کے نزدیک تو اقتصادی نظام بذاتِ خود ایک بہشت ہے اس میں برائی کا شائبہ تک نہیں کیونکہ برائی نقیضِ قدر ہے اور نقیضِ قدر کا وجود ہی نہیں۔

یہ تخیل لازمی نتیجہ تھا لذتی نفسیات کا۔ کیونکہ اگر تمام خواہشات کا مقصود حصولِ لذت ہے اور لذت ہی تمام تر خیر و خوبی ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی خواہش بھی بری نہیں اور نہ کوئی ایسی چیز بری ہو سکتی ہے کہ جس کی خواہش کی جا سکے۔ کسی کو قتل کرنے یا زہر دینے کی خواہش اتنی ہی اچھی ہے کہ حقیقی انسانیت کی خدمت یا علم کا حصول۔ یہ کہہ دینے سے کہ لذت بہ لحاظ اقسام مختلف ہوتی ہے اور ایک کتب خانہ کی خریداری کی خوشی ایک قاتل کو مول لے لینے کے لطف سے بہتر ہے مسئلہ حل نہیں ہو جاتا کیونکہ بری خواہشوں کے وجود کو پھر بھی تسلیم نہیں کیا گیا۔ اقتصادی نظام خواہشات کے باہمی ردِ عمل کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر خیرِ کلی ہے اسی لئے قدامت پرست معاشیین نے یہ سمجھ لیا کہ اقتصادی نظام لازمی طور پر انسانیت کی بھلائی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انہوں نے نہ تو تنفر کی نفسیاتی حقیقت کو تسلیم کیا اور نہ اخلاقی حیثیت سے قابلِ احترازچیزوں کی حقیقت کو۔ انہیں نہ تو ان چیزوں کا احساس ہے جن سے احتراز کیا جاتا ہے نہ ان کا جن سے احتراز کرنا چاہیئے۔

جیونس کے زمانہ تک بہت ہی کم تعداد معاشیین کی ایسی تھی کہ جنہوں نے قدرِ منفی کا وجود تسلیم کیا اور شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے اس نظریہ کی تدوین کی ہو۔[1] خود جیونس نے محسوس کیا کہ اگرچہ معاشیین نے افادہ اور اشیائے قابلِ افادہ پر بہت کچھ کہا ہے لیکن انہوں نے شاید ہی کبھی اس کے برعکس الفاظ استعمال کئے ہوں۔[2] پھر جب معاشیین نے نفیِ قدر کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کی تو انہوں نے اسے سمجھنے میں غلطی کی اور ان چیزوں کو نقیضِ اقدار سمجھ لیا جو دراصل اقدار کی نفی کرتی ہی نہیں۔

---

[1] جیونس۔ "اصولِ اقتصادیات" صفحہ ۱۳۴ (PRINCIPLES OF ECONONOMICS)

[2] کتاب محولہ ماسبق صفحہ ۹۔

میکلیوڈ (MACLEOD) شاید پہلا معاشی مفکر تھا جس نے اس پر اصرار کیا کہ اقتصادیات مثبت اور منفی دونوں قسم کی مقداروں سے متعلق ہے لیکن اس نے قدرِ منفی کی اصطلاح قرضہ کے لئے استعمال کی ہے جو خود جیونس کے نزدیک بھی "نقیضِ قدر کے اس تصور سے بلا واسطہ کوئی تعلق نہیں رکھتا جو افادیت پر مبنی ہے۔"[1]
لیکن کیا اسے (قرضہ کو) نقیضِ قدر سے بالواسطہ بھی کوئی تعلق ہے؟ میرے خیال میں یہ صاف ظاہر ہے کہ قرضہ چونکہ ایک تکلیف دہ صورتِ حال سے رہائی بخشتا ہے اس لئے اثباتی طور پر قدر و قیمت رکھتا ہے۔ اقتصادی لحاظ سے احمقانہ طور پر مقروض ہو جانا بھی نقیضِ قدر نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ جو تکلیف دہ نتائج اس سے پیدا ہوتے ہیں وہی غیر عاقلانہ طور پر حاصل کئے ہوئے تلذذ سے بھی ظاہر ہوتے ہیں لیکن اس قسم کے نتائج کے باوجود تلذذ کو افادیت کی اصل قرار دے دیا گیا ہے۔
پھر قرضہ کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کے حصول کی خواہش قرض لینے والے کو اور قرض دینے کی خواہش قرض دینے والے کو نہ پیدا ہو اور افادہ کی تعریف ہی یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک صفت ہے جو ہر اس چیز میں پائی جاتی ہے جس کی خواہش کی جائے۔
کہا جا سکتا ہے کہ قرض اس وقت مصیبت کا باعث بن جاتا ہے جب اسے ادا کرنا دشوار ہو جائے لیکن یہ صورت تو ہر کاروباری معاملہ کے دوران میں پیدا ہو سکتی ہے۔ وہ چاقو جو ایک شخص خریدتا ہے افادہ رکھتا ہے خواہ وہ اسے اپنا گلا کاٹنے ہی کے لئے کیوں نہ خریدے۔ جنسی تلذذ کی خواہش کی جا سکتی ہے اور اسے خریدا بھی جا سکتا ہے اس لئے وہ افادہ رکھتا ہے خواہ اس کا نتیجہ زندگی بھر کے روگ اور مصیبت ہی کی شکل میں کیوں نہ ظاہر ہو۔ اس خیال کی تصدیق جیونس کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ "وہ چیز بھی جو کسی کے لئے تکلیف دہ ہو افادیت کی بنا پر خواہش کا محور بن جا سکتی ہے۔ اور اسے خریدا اور استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ چیز حالیہ قاعدہ قرار دی جائے گی۔"[2] اسی قسم کی تصدیق کیرنس کے خیال سے بھی ہوتی ہے جو قیمتی اشیاء مبادلہ میں وسکی کو شامل کرتا ہے۔ اگرچہ شراب خوار کی مجنونانہ بدمستی و دماغی مرض کی شکل میں ہی کیوں نہ ظاہر ہو۔ اور

---

[1] - اصول اقتصادیات۔ صفحہ ۱۳۵

[2] - جیونس۔ اصول اقتصادیات صفحہ ۱۲

کو کیپن کو بھی" اگرچہ وہ اسی کو تسکین بخشے جو اس کی لت میں پڑ کر ہوش و ہواس کھو چکا ہو"[1] ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ افادی نقطۂ نظر سے قرض کو افادۂ منفی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اب آئیے جیونس کے نظریۂ نقصِ قدر پر غور کریں۔ اس کا خیال کہ "جس طرح اثباتی طور پر قدر و قیمت کا تعلق اشیاء مبادلہ کی افادی صلاحیت پر ہے اسی طرح منفی طور پر نقصِ قدر و قیمت اشیاء کی غیر افادی کیفیت سے متعلق ہے۔ جس طرح ہم بعض اشیاء زیادہ سے زیادہ مقدار میں حاصل کرنا چاہتے ہیں، تقریباً اتنی ہی تعداد بعض دیگر اشیاء کی ایسی ہوتی ہے کہ جنہیں ہم جتنا ہو سکے کم کرنا اور اپنے سے دور رکھنا چاہتے ہیں"[2] یہ قدرِ منفی اس طور پر افادہ منفی سے متعلق ہے۔ اسی بنا پر کسی چیز سے محترز رہنے کی خواہش سے متعلق ہے۔ کوڑا کرکٹ، گندا پانی، راکھ، غلاظت وغیرہ کو وہ مثال میں پیش کرتا ہے اور ذوق سلیم کی داد دیجئے کہ محنت کو بھی وہ اس پاکیزہ زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

محنت پر تو ہم پھر غور کریں گے جب مارشل کا نظریۂ نقصِ قدر زیر بحث آئے گا۔ لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ آیا محنت کے علاوہ یہ دوسری (پاکیزہ) چیزیں باقی نقیضِ قدر ہیں؟ میرے خیال میں یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ نقیضِ قدر ہونا تو در کنار یہ سب اثباتی طور پر قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ ان کی قدر و قیمت کا ثبوت یہ ہے کہ یہ سب مبادلہ اور خرید و فروخت کے قابل ہیں اور ہر وہ چیز جو مبادلہ اور خرید و فروخت کے قابل ہو قدر و قیمت رکھتی ہے کیونکہ وہ مطلوب ہوتی ہے اور جو کچھ مطلوب ہے وہ افادہ کی صلاحیت رکھتا ہے[3]۔ ان چیزوں کو بہت سی تجارتی جماعتیں اور میونسپلٹیاں فروخت کرتی ہیں لیکن کیا انہیں بیچنا ممکن ہے بغیر خریدار کے؟ اور ان کے خریدار کیسے پیدا ہوں گے جب تک ان کی خواہش نہ کی جائے؟ اور اگر ان کی خواہش کی جا سکتی ہے تو انہیں ہی شخص نا قابلِ مبادلہ کیسے قرار دے سکتا ہے جو اشیاء مبادلہ کی تعریف ہی یوں کرے کہ یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کی خواہش کی جائے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ خریدار ان چیزوں کا خواہشمند ہوتا ہے مگر ان چیزوں کے مالک انہیں اپنے پاس نہیں رکھنا چاہتے، اس لیے یہ اشیاء نقیضِ افادہ ہیں۔ درست، مگر یہی حال تمام پیداوار کا ہے۔ اگر کوئی جماعت اپنے

---

[1] کیپن۔ اقتصادی نظریہ پر ایک تبصرہ۔ ANAAN: A REVIEW OF ECONOMIC THEORY. P. 51

[2] جیونس۔ اصول اقتصادیات صفحہ ۱۳۴

[3] جیونس۔ "اصول اقتصادیات" صفحہ ۷-۶

گندگی اور غلاظت کے ذخیرہ کی مقدار گھٹانا چاہتی ہے تو اسی طرح خود صاحب بھی اپنے موٹروں کو بیچ کر ان کا ذخیرہ گھٹانا چاہتے ہیں۔ ہر کارخانہ دار اپنے ذخیرہ کو بیچ ڈالنا چاہتا ہے نہ کہ خود اپنے پاس جمع رکھنا۔ لیکن اس بنا پر اس ذخیرہ کا افادہ منفی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اگر ایسا ہو تو تمام اشیاء غیر مفید قرار دی جائیں گی اور قابل افادہ کوئی بھی نہیں۔ لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ بڑے تجارتی شہروں میں اور ان مقامات میں جن کی جغرافیائی حیثیت کی بنا پر وہاں ان چیزوں کو تجارتی و دیگر مقاصد کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا، ان چیزوں کی کوئی مانگ نہیں۔ ایسی صورت میں وہ عام مفہوم کے اعتبار سے اشیاء مبادلہ نہیں ہوتیں اور ان کے دور کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن درحقیقت انہیں دور کرتے وقت جو کچھ مطلوب ہوتا ہے وہ بذات خود ان چیزوں کا دور کرنا نہیں بلکہ ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے کہ جو انہیں دور کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ صاف سڑکیں، صاف ستھرا ماحول، پاکیزہ حمام، خوش آئند کمرے وہ چیزیں ہیں کہ جو دراصل مطلوب ہوتی ہیں اور یہ چیزیں مطلوب ہونے کی حیثیت سے اشیاء کا وجود رکھتی ہیں نہ کہ منفی اشیاء کا۔ افادہ رکھتی ہیں نہ کہ نقیضِ افادہ، جیسا کہ کینن کہتا ہے "ہمیں اشیاء اور خدمات کی افادی حیثیت کو محض اس لئے نظر انداز نہ کر دینا چاہیئے کہ وہ خریدی یا بیچی نہیں جاتیں اور اس لئے قدر و قیمت سے محروم معلوم ہوتی ہیں۔ وہ مالک مکان جو اپنے مکان کے راستہ اور اس کے پاس کی روشوں سے برف دور کرتا ہے افادہ میں اسی طرح افزائش کا باعث ہوتا ہے جیسا کہ بلدیہ کا وہ ملازم جو اسے شاہراہوں سے دور کرتا ہے۔"[1]

اب ہم مارشل کے نظریۂ نفی قدر پر غور کریں گے اور اس کے ساتھ ساتھ جیونس کے نظریۂ محنت پر بھی۔ مارشل کے نزدیک مانگ کا دارومدار اشیاء کے حصول کی خواہش پر ہے اور اشیاء کی فراہمی کا دارومدار "لیے نقیض افادہ سے ابا کرنے کے جذبہ پر قابو پانے پر"[2] یہ "اشیائے نقیض افادہ" دو قسم کی ہوتی ہیں۔ محنت، اور استعمال سے باز رہنے کے دوران کی کلفت۔ ہم "استعمال سے باز رہنے کی کلفت" پر آئندہ کسی موقع پر

---

[1] کینن۔ "اقتصادی نظریہ پر تبصرہ" صـ ۱۵

[2] مارشل۔ "اصول اقتصادیات" جلد اول۔ مطبوعہ ۱۹۲۲ء صـ ۱۴۰

غور کریں گے۔ یہاں ہم محنت پر بحث کریں گے۔ جیونس کا خیال ہے کہ محنت[1] ان اشیاء میں سب سے زیادہ اہم ہے کہ جو نقیضِ قدر رہیں۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ محنت کو نقیضِ قدر قرار دینے میں جیونس اور مارشل دونوں ہم آہنگ ہیں۔ باوجودیکہ ان کے اکابر متقدمین میں سے ایڈم اسمتھ نے اسے قدر و قیمت کا مخزن اور میزان قرار دیا تھا اور ریکارڈو نے قدر و قیمت کے حصول کا سبب اور معیار اور باسشیت (BASTIAT) نے قدر و قیمت کی بنائے تعین اور مارکس نے قدر و قیمت کا سبب اور علت۔ بے شک محض ان لوگوں کے نام لے دینے سے جن کی رائے اس کے برعکس ہے نظریۂ زیرِ نظر رد نہیں ہو جاتا۔ آئیے ہم خود غور کریں کہ آیا محنت واقعی نقیضِ قدر ہے۔ جیونس کے نزدیک ایسا ہی ہے کیونکہ وہ زحمت و مشقت برداشت کئے بغیر نہیں انجام پا سکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زحمت و مشقت برداشت کرنا محنت کا لازمی جزو ہے۔ مگر کیا محنت واقعی تکلیف دہ ہے؟ اگر ایسا ہو تو کوئی اسے برداشت کرنے کی خواہش نہ کرے گا۔ کیونکہ یہ معاشیین اصولی طور پر فرض کر چکے ہیں کہ کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کی جا سکتی جو تکلیف دہ ہو۔ لیکن صرف یہی ایک حقیقت کہ عالمِ انسانیت کی ایک بہت بڑی اکثریت کسی نہ کسی قسم کی محنت کرنے والوں پر مشتمل ہے اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ اس کی خواہش کی جاتی ہے اور چونکہ اس کی خواہش کی جاتی ہے اس لئے وہ مفید ہے اور کسی بنا پر اسے منافیِ افادہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

کہا جا سکتا ہے کہ محنت ہے تو نقیضِ افادہ لیکن لوگ اسے برداشت کر لیتے ہیں، نہ اس لئے کہ وہ خود مفید ہے بلکہ اس لئے کہ اس کے ذریعے وہ اشیاء حاصل ہوتی ہیں کہ جن کی درحقیقت خواہش کی جاتی ہے۔ لیکن اولاً وہ چیز کہ جو اشیائے قابلِ افادہ کی پیداوار کا سبب ہو ذریعہ ہونے کے لحاظ سے خود بھی مفید ہوگی، اگرچہ اس کی قیمت قدر بالواسطہ یا قدر بحیثیتِ ذریعہ قرار دی جائے گی نہ کہ قدر بالذات۔ محض بدمذاقی ہے کہ جس کی بنا پر جیونس اور مارشل محنت کو نقیضِ افادہ اور باعثِ الم قرار دیتے ہیں۔ گو کہ مقدم الذکر تسلیم کرتا ہے کہ "وہ نتائج کے لحاظ سے لذت بخش ہے"[1] اور موخر الذکر کو ماننا پڑتا ہے کہ "وہ تقریباً ہر قسم کے لطف و مسرت کا ابتدائی چشمہ ہے"[2]۔ ثانیاً جو کچھ اس بنا پر محنت کے متعلق کہا

---

[1] جیونس "اصولِ اقتصادیات"، ص ۱۳۵، [2] مارشل "اصولِ اقتصادیات"، ص ۱۴۲ جلد اول مطبوعہ ۱۹۲۲ء

سلسلے وہی حال ہر قسم کی اشیائے مبادلہ کا ہے۔ خود مارشل ہی کا قول ہے کہ اصلاً اشیائے مبادلہ کی خواہش بذات خود ان کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اس لطف و راحت کے خاطر ہوتی ہے کہ جو ان اشیاء کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ ان سب کی قدر و قیمت لطف و انبساط کے ذرائع ہونے کے لحاظ سے ہے مقصود بالذات ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

مارشل کا خیال ہے کہ محنت نقیض افادہ ہے کیونکہ اس سے جسمانی اور دماغی تکان پیدا ہوتی ہے اور وہ (عموماً) ناخوشگوار ماحول میں انجام دی جاتی ہے اس اس میں جو وقت صرف ہوتا ہے وہ دوسرے تفریحی مشاغل میں یا علمی اور سماجی مقاصد کی تکمیل میں صرف کیا جا سکتا تھا[؎] لیکن ظاہر ہے کہ یہ حالات جن کی بنا پر محنت کے ساتھ ساتھ ان کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں اگر یہ چیزیں ممکن نہ ہوں جب بھی محنت، محنت ہی رہے گی اور اگر ان کی عدم موجودگی کی صورت میں محنت مثاقی افادہ نہ رہے تو ظاہر ہے کہ وہ بذاتہا نقیض افادہ نہیں۔

اس نتیجہ کی تائید مارشل کے اپنے مسلمات سے ہوتی ہے وہ اس قسم کی محنت شاق کی افادیت کو تسلیم کرتا ہے جو بذاتِ خود مقصود ہو۔ مثلاً پہاڑوں پر چڑھنا، کھیل کود، یا علمی اور ادبی مشاغل میں انہماک اور بہت سے ایسے کارنامے جو دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے لئے انجام دیئے جاتے ہیں۔ اسے اس کا بھی احساس ہے کہ جب آدمی اُجرت پر کام کر رہا ہو تو بسا اوقات اسے اپنے کام کے دوران میں لطف بھی حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایسے موقعہ پر اس کی محنت نقیض افادہ نہیں قرار دی جا سکتی۔ لیکن اس کے نزدیک کام کے دوران کا یہ لطف نظر انداز کر دینے کے قابل ہے کیونکہ کام کرنے والا عموماً کام کے دوران میں اس کی تکمیل سے قبل ہی اتنا تھک چکا ہوتا ہے کہ جب کام کے ختم کر دینے کا وقت آتا ہے تو اسے خوشی ہوتی ہے اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ اگر وہ کام کے اختتام کا وقت آ جانے پر خوش بھی ہو تو یہی ایک بات کہ اس نے کام اپنے ذمہ لے لیا تھا اس کا کافی ثبوت ہے کہ اس کی اپنی نظروں میں کام انجام دینے کے منافع کہیں زیادہ ہیں بہ نسبت اس کے مضار کے۔ وہ باوجود اس کی مضرت کے اُسے انجام دینے کی خواہش رکھتا

؎ مارشل: اصول اقتصادیات ص ۱۴۱

ہے اور چونکہ ہیں۔ ان میں معاشیین نے یہ بتایا ہے کہ خواہش ہی افادہ کا واحد معیار ہے ہم اس نتیجہ سے باز نہیں رہ سکتے کہ اس قسم کا کام بھی افادی قدر و قیمت رکھتا ہے۔

اب مارشل کا صرف یہ اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ وہ کام جو لوگ روپیہ کمانے کی خاطر انجام دیتے ہیں لازماً منافیٔ قدر ہے۔ غالباً اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کا کام بذاتِ خود ناخوشگوار ہے اس کی ناگواری صرف روپیہ حاصل کرنے کی خاطر برداشت کر لی جاتی ہے لیکن یہ یہاں دراصل تجزیہ استدلال کی خرابی کا باعث ہے مارشل کا یہ خیال کام اور اس کے نتائج کے درمیان تفریق پر مبنی ہے لیکن ایسا کرنا افادیت کے مطالعے ہوئے اسی ایک سبق کو بھلا دیتا ہے کہ جو واقعی مفید ہے یعنی یہ کہ کسی فعل کی قدر و قیمت کا فیصلہ بغیر اس کے نتائج کا لحاظ کئے ہوئے نہیں ہو سکتا۔ اگر محنت سے مفید نتائج برآمد ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ مزدور کے اپنے نزدیک ان نتائج کا خوشگوار اثر کہیں زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت اس کے ناگوار اثرات کے اس لئے مجموعی طور پر اس کی محنت اس کے لئے خوشگوار ہی ہوتی ہے۔

لیکن کیا کسی اور حیثیت سے محنت واقعی ناخوشگوار ہے؟ تکلیف اور ناگواری کے مخصوص اسباب میں فاقہ کشی، بیماری، غلامی، مظلومیت، ناقابلِ حصول توقعات۔ اور اس قسم کے جذبات ہیں جیسے غیظ و غضب، خوف و ہراس، عشق و محبت اور ہمدردی وغیرہ۔

جہاں تک ان جذبات و عواطف کا تعلق ہے انہیں تو معاشیین اپنے موضوع سے غیر متعلق سمجھتے ہیں۔ بے بنیاد توقعات اور ناقابلِ حصول امیدیں تو ان لوگوں کا حصہ ہیں جنہیں فرصت اور اطمینان تو حاصل ہے کہ خیالی محل بناتے رہیں لیکن اتنی قوت و مقدرت نہیں کہ ان عزائم کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکیں۔ محنت منبعِ تکمیل ہے۔ محنت نہیں، محنت کے علاوہ کچھ اور قوتیں ہیں جو امیدوں کو پاش پاش کر دیتی ہیں محنت سے تو ان کی تکمیل ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محنت، خواہشات کی عدم تکمیل کے منافی ہے (نہ کہ ان کی تکمیل سے متناقض)۔ یہ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہوگی کہ مزدور بحیثیت مزدور کسی آرام طلب دولتمند سے کم خوش حال ہے اس کی شکستہ حالی کے اسباب کچھ اور ہی ہیں۔

جہاں تک فاقہ کشی اور بیماری کا تعلق ہے یہ چیزیں دراصل محنت سے متناقض ہیں اس لئے کہ

جب آدمی بیمار ہو یا بھوکا مر رہا ہو تو وہ محنت کر ہی نہیں سکتا، اس کی بیماری اور فاقہ زدگی کی مناسبت سے اس کی محنت کرنے کی صلاحیت کم ہوتی ہے لٰہذا دونوں کی انتہا کے معنے ہیں موت جس میں محنت کرنے کی صلاحیت صفر کے برابر ہو جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ سخت محنت کے بعد تکان محسوس ہوتی ہے۔ مگر تکان تو جسم کی غیر معمولی حالت کا نام ہے اور اس لحاظ سے بیماری کی ایک شکل ہے اسی طور پر مضرِ صحت ماحول میں یا اس عمر میں جب بدن کمزور ہو محنت کرنا بیماری پیدا کرتا ہے لیکن محض اس بات سے کہ تکان اور بیماری ان خاص حالات میں محنت کرنے سے رونما ہوتے ہیں ہم یہ نتیجہ نکالنے کا حق نہیں رکھتے کہ وہ محنت کے لازمی نتائج ہیں۔ یہ درحقیقت مختلف اقسام کے مظالم اور غلامی کے نتائج ہوتے ہیں جو زمانہ ماضی کے اقتصادی نظام کے بموجب ہمیشہ محنت کے ساتھ جاری و ساری رہے ہیں۔ یہ عہدِ گذشتہ کے جابر حکمرانوں اور رؤسا کا ظلم تھا کہ جس نے ان کے غلاموں کو ناقابلِ برداشت محنت کرنے پر مجبور کر دیا تھا اور آج کل کے تجارتی نظام کے کارفرماؤں کا ظلم ہے کہ جو اس کے ملازموں کو طویل اوقات تک مضرِ صحت ماحول میں اور کم عمری میں اتنا کام کرنے پر مجبور کرتا ہے، جو ان کی طاقت سے باہر ہوتا ہے۔ دراصل سماجی ماحول اور ضرورتوں کے سلاسل لوگوں کو ہر زمانہ میں اس قسم کے کام کرنے پر مجبور کرتے رہے ہیں کہ جسے وہ پسند نہیں کرتے اور جو اس وجہ سے ان کے لیے خوشگوار بھی نہیں ہوتے۔ رنج و کلفت کے حقیقی اسباب جنہیں جیونس اور مارشل محنت کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ سلاسل ہیں نہ کہ خود محنت۔ کینین بجا کہتا ہے کہ "محنت بذاتِ خود برائی نہیں بلکہ ایک قسم کی بھلائی ہے۔"[1]

نفسیات کا وہ نظریہ کہ جس پر جیونس اور مارشل کے نظریۂ محنت کی بنیاد ہے یہ ہے کہ قویٰ کو حرکت دینا تکلیف دہ ہے اور سکون باعثِ راحت ہے۔ یہ پرانا نظریہ ہے لیکن بیس برس سے کم کا عرصہ گزرا کہ فشنر (FETCHNER) نے اسے بیّن طور پر تشکیل دیا تھا۔ یہ نظریہ واقعات کی توجیہ تو کرتا ہے مگر جیسا کہ بوہر (BUHER) کہتا ہے یہ واقعات کی توجیہہ صرف ایک ہی رخ سے کرتا ہے

---

[1] کینین "اقتصادی نظریہ پر تبصرہ" ص ۴۹۔

اور وہ رنج باقی چھوڑ دیتا ہے۔ قوٰی کا سکون خوش گوار بھی ہوتا ہے مگر مسلسل سکون خوش گوار نہیں ہوتا۔ قوتوں کا ارتکاز تکلیف دہ بھی ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر موقع پر ایسا ہی ہو۔ انسانی زندگی کے اس ابتدائی دور میں جب بچہ چیزوں کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے تو ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکت سے وہ لطف حاصل ہوتا ہے جسے بوہلر فعلی لذت کہتا ہے۔ اسی طرح مختلف ادوار میں چلنے پھرنے گفتگو کرنے اور دوڑنے کے افعال۔ سال بھر کے تندرست بچہ کے افعال کا بیشتر حصہ کھیل یا لعب پر مشتمل ہوتا ہے اور کھیل قوٰی کا عدم استعمال یا سکون نہیں بلکہ انہیں اس طرح حرکت دینے کا نام ہے جو پر لطف ہو۔ بچہ کے افعال لعب کا تواتر عادات سیرت کی تخلیق و تکوین کا باعث ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جدید معلم بچوں کے کھیل کے ذریعے سے مفید تعلیمی نتائج پیدا کرتا ہے۔ بچوں کا کھیل ایک عام میلان کا اظہار کرتا ہے اور وہ میلان بلند تر اور پیچیدہ تر افعال کی پُرلطف تکمیل کی جانب ہے۔

پھر جیسا کہ بوہلر کی تحقیقات سے واضح ہوتا ہے ہر قسم کا تعمیری کام خواہ وہ کسی سلسلہ میں کیوں نہ ہو خوشگوار ہوتا ہے اور موجدین اور محققین کی تخلیقی قوت خواہ علوم و سائنس کے سلسلہ میں صرف ہو خواہ ادب اور آرٹ کے یا مختلف اقسام کے سماجی نظامہائے حیات میں، بہرصورت لطف و مسرت کے عنصر سے خالی نہیں ہوتی۔ یہ لطف کام ختم کر چکنے کے بعد کے آرام کا لطف نہیں ہوتا بلکہ محقق یا موجد کے دل میں نیا خیال پیدا ہونے اور پرورش پاتے رہنے سے پیدا ہوتا ہے۔ بچوں کی ایجاد کی مسرت اسی طرح حاصل ہوتی ہے، جیسے کھیل کا لطف جو زندگی کے ابتدائی دور سے شروع ہو کر بعد کو زندگی کے تمام افعال و اعمال میں جاری و ساری رہتا ہے وہ مسرت جو لوگوں کو تخلیقی کام میں حاصل ہوتی ہے وہ بنیادی عنصر ہے جو ان کے تمام اعمال و افعال میں ابتدا سے لے کر انتہا تک جاری و ساری ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ "انسانی تہذیب و تمدن کی تعمیر و تربیت کرنے والی قوتیں ایک پیچ در پیچ جال قرار دی جا سکتی ہیں کہ جس کے دھاگے نو بہ نو ایجادات اور تحقیقات کے ذخائر ہیں"۔ ہر قسم کی محنت جو آدمی کی اپنی پسند کے مطابق ہو خواہ وہ ہاتھ پیر کی ہو خواہ دماغی، اسی لعب کی یا جذبۂ تخلیق و تعمیر کی یا ان دونوں کے کسی مجموعہ کی کوئی نہ کوئی تغیر یافتہ شکل ہوتی ہے اور اسی بنا اصلاً لذت بخش ہے وہ محنت جو آدمی کی اپنی پسند کی نہ ہو ناگوار ہوتی

ہے، مگر اس کی ناگواری، جیسا کہ ہم نے دیکھا، دوسرے عناصر کی پیداوار ہے، خود محنت کی نہیں۔ زندگی حرکت کا نام ہے اور سکون محض حرکت کے لئے آمادگی کے دوران کا وقفہ ہے جیننگس (JENNINGS) کی تحقیق یہ ہے کہ ادنیٰ قسم کے جانوروں کی بھی خلقی کیفیت سکون و آرام کی کیفیت نہیں بلکہ حرکت کی حالت ہے اگر سکون کامل کو حرکت کا منتہائے مقصود سمجھا جاتا تو یہ موت ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے لیکن اگرچہ ہم سب کی زندگی کا خاتمہ موت ہی پر ہے موت کو ہماری زندگی کا منتہائے مقصود نہیں قرار دیا جا سکتا۔

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ محنت کو بنفسہا ناخوشگوار سمجھنا اور سکون کو بالذات خوشگوار قرار دینا ایک ایسی غلطی ہے کہ جس کی بنا نامکمل تجزیہ پر ہے۔ ہر قسم کی جدوجہد جو اپنی پسند کے مطابق ہو اتنی ہی خوشگوار ہوتی ہے جتنا سکون جو دراصل آئندہ جدوجہد کے لئے تیاری کا نام ہے چنانچہ افادی تجزیہ کے مطابق مفید ہے وہ محنت جو دراصل اس نام کی مستحق ہے اس بنا پر ذی افادہ ہے نہ کہ منافی افادہ۔

قدرت انسان کے لئے اتنی ظالم نہیں کہ اس نے اس کی ہر قسم کی محنت کو تکلیف دہ بنا دیا ہو۔ شوپنہار کی قنوطیت اب فسانۂ ماضی ہو چکی۔ نہ صرف محنت بلکہ عمومی طور پر انسان کے اعمال و افعال کا تمام سلسلہ اگر اپنی راہ آپ نکالنے پائے تو مجموعی حیثیت سے خوش گوار نظر آتا ہے۔ اس کی خوش گواری کسی نہ کسی طور پر مارشل کو بھی تسلیم کرنا پڑتی ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ بعض اوقات لوگ کام کے لئے اس طرح بے چین ہوتے ہیں کہ وہ کام کرنے کا موقعہ حاصل کرنے کے لئے کچھ تاوان برداشت کرنے کے لئے بھی تیار ہو جا سکتے ہیں۔ کچھ نہ کچھ کام کرنا بذاتہ تندرست آدمی کا مقصد ہوتا ہے۔ مثلاً سیاسی کارکن عموماً کچھ کام کرنے کا موقع حاصل ہو جانے کو اپنے لئے ایک قسم کی رعایت سمجھتے ہیں[1]۔ یہاں ہم یہ بھی کہیں گے کہ وہ لوگ بھی جو بے فکر ہیں اور جنہیں کام کرنے کی ضرورت (فکر معاش کے سلسلہ میں) نہیں، وہ بھی اپنے لئے کسی نہ کسی قسم کا مشغلہ حاصل کئے بغیر خوش نہیں رہ سکتے۔

اشتہائی افعال (بھڑوں کے جیسے چھتہ بنانے والے پتنگوں کے افعال سے کچھ مشابہت رکھتے ہیں، جو پہلے گھونسلا بناتا ہے، اس میں انڈے دیتا ہے پھر اس میں کیڑے مکوڑے بھر کر اس کا منہ بند کر دیتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ وہ افعال کا ایک سلسلہ ہے یا بہت سی جبلی کیفیات کے مظاہر کا تواتر کہ جو ماحول کے اثر سے پیدا ہوتی

---

[1] ۔۔ مارشل "اصول اقتصادیات" صفحہ ۲۳۲

ہیں، اس سے ٹکراتی ہیں اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ انسان میں ارتقائے ذاتی، ضروریاتِ زندگی کے حصول کی کوشش، رشتہ ازدواج، بچوں سے، سماج سے اور تمام عالم سے تعلق، یہ سب مختلف شعبہ ہائے حیات اسی ایک اندرونی خواہش یا فطری جذبہ پر مبنی ہیں۔ جب ان جذبات کو آزادانہ طور پر ظہور کا موقعہ حاصل ہوتا ہے تو وہ خوشگوار اثرات پیدا کرتے ہیں اور ان کے اظہار میں کسی قسم کی رکاوٹ خواہ وہ فطری اسباب کی بنا پر ہو یا سماجی حالات کی وجہ سے، ناگواری پیدا کرتی ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ناگوار اثرات کا باعث ہو تو قصور اس جذبہ یا خواہش کا نہیں بلکہ اس سماجی نظام کا اور دیگر حالات کا ہے کہ جو اس سے متصادم ہوتے ہیں۔ ایک ایسے کاروباری نظام میں کہ جس میں بقول برٹرینڈ رسل (BERTRAND RUSSELL) کام کرنے والوں کو بہت طویل اوقات تک کام کرنا پڑتا ہے اور باقی لوگ بیکار رہ جانے کے سبب سے بھوکوں مرتے ہیں، کام اور کام کے حصول کی کوشش، دونوں کا ناخوشگوار ہونا لازمی ہے لیکن خود کام کی فطرت میں ناگواری کا عنصر شامل نہیں۔ وہ چیز جو دراصل تکلیف کا باعث ہے وہ اقتصادی نظام ہے کہ جس کی ترویج واشاعت خود جبونس اور مارشل کرتے ہیں۔

تحریر خواجہ عبدالحلیم ملے

نظریۂ ارتقا اور مذہب

جب ڈارون کی کتاب "آغازِ انواع" ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تو نظریۂ ارتقا نے مذہبی فکر میں ایک فیصلہ کن اثر ڈالا۔ ڈارون سے کافی عرصہ پہلے اٹھارہویں صدی ہی میں ہیگل نے ارتقا کا ایک تاریخی تصور پیش کیا تھا جس کے مطابق سماجی ادارے، رسوم اور عقاید منزل بمنزل تبدیل ہوتے رہے ہیں اور کافی تغیرات کے بعد انھوں نے موجودہ شکل اختیار کی ہے اور آہستہ آہستہ ایک دوسری اور غالباً بہتر صورت میں ظاہر ہوں گے۔ مختلف انواع کے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت کی تشریح بعض قدیم یونانی فلاسفہ نے "انتخابِ طبعی" کے تصور کی مدد سے کی تھی مذہبی رجحان رکھنے والوں کے نزدیک اس کی تشریح خدائی مقصد اور مشیت کے ذریعہ آسانی سے کی جاتی رہی لیکن مختلف مفکرین اپنے اپنے انداز میں انتخاب طبعی کے نظریے کو پیش کرتے رہے۔ ڈارون کا کام صرف یہ تھا کہ اس نے ارتقا اور انتخاب طبعی کے نظریات کو ایک تجربی طور پر قابلِ تصدیق مفروضہ کے طور پر پیش کیا۔ یعنی اس نے اس نظریے کو اس صورت میں پیش کیا کہ ہم کئی قسم کے قابلِ مشاہدہ واقعات کی پیش گوئی کر سکتے ہیں جن کی تصدیق بعد میں وقوع پذیر حالات سے ہو سکتی ہے۔

ڈارون اور اس کے پیروؤں کے پیش کردہ نظریہ ارتقا کے چار اساسی تصورات تنازع للبقا، بقائے اصلح، توارث اور تغیرات ہیں۔ ہر زمانے میں اتنے نامی اجسام (ORGANISMS) پیدا ہوتے ہیں کہ وہ سارے کے سارے اپنے ماحول میں نمو پذیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے وہ اپنی بقا کے لئے ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار ہو جاتے ہیں۔ جو اپنے ماحول سے زیادہ مطابقت کی صلاحیت رکھتے ہیں وہ باقی رہتے اور نسل کشی کرتے ہیں اور باقی فنا ہو جاتے ہیں۔ باقی رہنے والے انواع کی مطابقت

پذیری (adaptation) خواہ وہ کسی نئے عنصر کی شکل میں ظاہر ہو یا کسی پہلے عنصر میں کسی تبدیلی کے باعث ہو قائم رہتی ہے۔ کیونکہ توارث کے قانون کی رُو سے ایک نوع کے افراد اپنے والدین سے زیادہ مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت عینیت نہیں بن جاتی چنانچہ ایک ہی نسل سے پیدا ہونے والے آپس میں بھی مختلف ہوتے ہیں اور اپنے والدین سے بھی مختلف۔ ایسی حالت میں یہ ممکن ہے کہ نئے پیدا ہونے والوں میں سے بعض اپنے والدین سے زیادہ ماحول سے مطابقت کی صلاحیت رکھتے ہوں اس طرح یہ تغیرات (MUTATIONS) نسل بہ نسل جمع اور محفوظ رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک زمانے کے بعد بعض اعضا ایسے نمودار ہوتے ہیں جو پہلے اعضا سے کہیں زیادہ بہتر ہوتے ہیں۔ جب یہ فرق کافی نمایاں ہو جائے تو اس کے نتیجہ میں جو نوع منتقل ہوتا ہے ہم حیاتیاتی طور پر اسے ایک علیحدہ نوع کا نام دیتے ہیں ڈارون کا خیال ہے کہ انسان کا آغاز اسی عمل کا نتیجہ ہے۔

جہاں نظریۂ ارتقا نے حیاتیاتی دائرے میں وسیع تجربی تصدیق حاصل کی وہاں دوسرے علوم و فنون میں بھی اس کا عمل دخل زیادہ ہوتا گیا جس طرح غیر نامیاتی میدان میں حرکیات کے مسائل حل کرنے میں میکانکی طریقۂ کار کو شاندار کامیابی ہوئی جس کے باعث مفکرین نے اسی طریقۂ کار کو دیگر میدانوں میں بھی استعمال کرنا شروع کیا حتی کہ انہوں نے ساری کائنات کو ایک میکانیاتی مشین کے طور پر سمجھنے اور پیش کرنا شروع کیا، اسی طرح زندگی کے آغاز اور ارتقا کو سمجھنے میں نظریۂ ارتقا کی کامیابی کے باعث مفکرین نے اس کو تشریحی اصول کے طور پر دوسرے ایسے میدانوں میں استعمال کرنا شروع کیا جہاں ڈارون اور اس کے پیروؤں نے کبھی استعمال نہ کیا تھا۔ غیر نامیاتی میدان میں خصوصاً ارضیات اور ہیئت میں اصول ارتقا کے استعمال سے کئی مسائل شاندار طریقے سے حل ہو سکے۔ انیسویں صدی سے پہلے زمین کے قشر (CRUST) کے ارتقا اور نظام شمسی کی ساخت کے متعلق کئی نظری مفروضات پیش کئے جاتے رہے تھے لیکن انیسویں صدی میں (کچھ ڈارون سے پہلے اور خاص طور پر اس کے نظریۂ ارتقا کی کامیابی کے بعد) حقائق اور واقعات کا انبار

جمع ہو گیا جس نے مخالف نظریات کے درمیان ایک قطعی فیصلہ صادر کر دیا اور ان اشیا کے ارتقائی منازل کی طرف واضح راہنمائی کر دی۔ اسی طرح عمرانیات اور نفسیات کے کئی مسائل کا مطالعہ اسی اصول کی روشنی میں کیا جائے گا۔ انسان کے کئی ثقافتی ادارے مثلاً مذہب حتیٰ کہ خود انسانی ذہن کی تشریح بھی اسی اصول کی مدد سے کی جانے لگی اور یہ اصول پیش کیا گیا کہ ان کی موجودہ شکل و ہیئت ایک طویل ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کی موجودہ حالت کی کئی خصوصیات ایسی ہیں جو پہلی قدیم حالت میں موجود نہ تھیں۔

جب نظریۂ ارتقا حیاتیات کے دائرے سے نکل کر دوسرے علمی میدانوں میں داخل ہوا تو اس کی چند خصوصی صفات جو علم حیاتیات کے مسائل حل کرتے وقت اس میں موجود تھیں ختم ہو گئیں۔ وہ صفات جو باقی رہ گئیں تین ہیں: اول کسی شے کی وسیع ترین وضاحت اور تشریح کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تاریخی آغاز کا سراغ لگایا جائے۔ دوسرا یہ کہ نقطۂ آغاز کا یہ سراغ محض زمانی تسلسل کا معاملہ نہیں بلکہ اس میں نشوونما اور تکمیل و پختگی کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ یہ ترقی اخلاقی حیثیت سے نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک وجود جو پہلے کبھی سادہ حالت میں تھا اب بہت زیادہ پیچیدہ اور مرکب حالت اختیار کر چکا ہے۔ مرور زمانہ اور ماحول کی تبدیلی سے اس میں ساخت اور تفاعل کے کئی ایسے تغیرات رونما ہوتے ہیں جو پہلے موجود نہ تھے لیکن اب ان کی موجودگی کے باعث وہ اپنے ماحول سے زیادہ مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرے مطابقت کا تصور یہی اصول ہے جس کے باعث ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کون سا نیا تغیر اس قابل ہے کہ وہ محفوظ رکھا جائے اور کونسا ایسا ہے جو صرف عارضی ہے۔ ہر نیا تغیر ایک ماحول میں پیدا ہوتا ہے حتیٰ کہ مرور زمانہ سے وہ اپنے ماحول سے مناسب مطابقت پیدا کر لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے وجود میں باقی رہتا ہے اور افزائش نسل کر سکتا ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ جہاں ارتقا کا عمل دخل ہے وہاں گراوٹ، انحطاط اور تنزل بھی کارفرما ہے کیونکہ نئی انواع کی کامیابی ان موجودہ انواع کی تباہی یا زوال کا موجب بنتی ہے جو ماحول سے مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب

نہیں ہوتے۔

نظریۂ ارتقا کے اثرات و نتائج صرف ان علوم تک محدود نہ رہے۔ اس کی کامیابی نے مفکرین کو اس کے مختلف استعمالات کی طرف متوجہ کیا اور یہاں تک خیال کیا جانے لگا کہ یہ ساری کائنات خود ایک ارتقائی عمل ہے اور اس کی صحیح ماہیت کا علم اسی نظریے کی روشنی ہی میں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یہ ایک انقلابی مفروضہ تھا کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک اساسی نمونہ یا ساخت موجود ہے جس کے مطابق ہر واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے یا ظہور پذیر ہونے کے بعد اس کے مطابق نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں ایک عجیب و غریب مفروضہ مضمر تھا جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی واقعہ یا شے کی بامعنی تعلیلی تشریح سے کیا کیا مراد ہو سکتی ہے۔

تصور ارتقا کی اس عالمگیریت سے پہلے مغربی دنیا دو اسی قسم کے تصورات سے آشنا تھی جن میں رشتے کے مفروضات بھی شامل تھے۔ ایک نقشۂ کائنات تو وہ تھا جس کو افلاطون اور ارسطو نے قائم کیا تھا اور جس کی تشکیل بعد میں نو افلاطونیت نے اپنے نظریۂ فیضان (EMANATION) سے کی۔ اس نقشے کے مطابق تمام حقیقت کا منبع و مصدر ایک صورت یا وجود مطلق ہے جو انتہائی کمال کی علت ہے۔ اسی کمال کے مختلف درجات یا پہلو اس کائنات کے مشہود موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ کائنات کا یہ نقشہ سترھویں صدی عیسوی تک مغربی فکر کے ہر گوشے پر جاری و ساری رہا یہاں تک کہ میکانیکی سائنس نے اس کے طلسم کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اگرچہ مغربی فکر کے دینی حلقوں میں اس نقشے کا ذکر آج بھی موجود ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے علیت کی کسی مثال کا اہم عنصر اس کمال کا حصہ (یا سارا کمال) ہے جو علت میں موجود تھا اور جس کو معلول نے علت سے حاصل کیا۔ اس حالت میں یہ مفروضہ صحیح تھا کہ کسی معلول کی علت خوبی اور کمال میں اگر اس سے زیادہ نہیں تو برابر تو ضرور ہو گی۔ ہیوم نے اس کے خلاف آواز بھی اٹھائی اس کا کہنا تھا کہ ہم علتوں کو اس طرح متصور کریں کہ ہمیں یہ فرض کرنا ہو گا کہ اس کائنات میں ایسے معلول موجود ہیں اور جن کا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں جو اپنی علتوں سے زیادہ مکمل و

سال میں جس سے ہم نے آغاز کیا تھا۔ ہیوم نے اس کے برعکس دوسرے نقشے کو تسلیم کیا تھا جسکو مغرب نے کافی دن سے پہلے پیش کیا تھا اس نقشہ کا بہترین نمونہ میکانکی سائنس میں نظر آتا ہے یہ اس مطالبے کا نتیجہ تھا کہ سائنسی تحقیقات و تشریحات کی ایسی صورت ہونی چاہیئے کہ درست اور قابل تصدیق پیشین گوئی کی جا سکے یہ مطالبہ درحقیقت کائنات کو تسخیر کرنے کے جذبے کا نتیجہ ہے جو یونانی فکر اور مغرب کے زمانۂ وسطیٰ کے عیسائی مفکرین کے فطری رجحان کے منافی تھا لیکن جو بعد میں مغربی فکر پر حاوی ہو گیا یہ صحیح ہے کہ ہم مستقبل کے واقعات پر قابو پا سکتے ہیں جہاں تک ہم اعتماد اور درستی سے ان کے وقوع کے متعلق پیش گوئی کر سکیں۔ اس نقطہ نگاہ سے یہ کائنات ایک وسیع و عریض مشین ہے جس کی مختلف حرکات ریاضیاتی قانون کے مطابق یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں۔ اگر ہمیں اس وقت وقوع پذیر ہونے والی حرکت کا صحیح مقداری تجزیہ حاصل ہو جائے تو ہم بتا سکتے ہیں کہ بعد میں کسی وقت وہ کون سی صورت اختیار کرے گی۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک میکانکی عمل کی دو یکے بعد دیگرے منزلوں میں قوت کی مقدار یکساں رہتی ہے۔ اگر موخر الذکر میں وہ قوت نہ ہو جو اول الذکر میں ہے یا اس سے زیادہ قوت کا حامل ہو تو ہم صحیح طور پر نہیں بتا سکتے کہ حرکت کی بعد کی حالت کیا ہو گی۔ اس طرز فکر کے مطابق جو علتی رشتہ کا تصور ہو گا اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ علت اور معلول کے درمیان مقداری مساوات ہو۔ علت اور معلول میں سے ہر ایک خصوصی حرکات ہیں اور قوت کی ایک ہی مقدار کو ظاہر کرتے ہیں۔ جب علتی تشریح کا یہ نظریہ ایسے معاملات میں استعمال کیا گیا جیسا کہ مثلاً ہیوم نے کیا جہاں صحیح مقداری تجزیہ فی الحال ہماری سکت سے باہر ہے تو اس جگہ صحیح ریاضیاتی مساوات کے تقاضے پر زور نہ دیا گیا لیکن یہ مطالبہ بہرحال قائم رہا کہ اگر کسی معلول سے کسی علت کا استنباط کیا جائے تو اس کا اس طرح تصور کرنا چاہیئے کہ ہم معلول کے متعلق صحیح پیش گوئی کر سکیں۔ اسی تعلیلی رشتے کے اصول سے جو انقلاب لیلیت پیدا ہوا اس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ کانٹ کو اس کے ناگزیر ہونے کا اتنا ہی یقین تھا جتنا کہ ہیوم کو تصور ارتقا کی اس آفاقی وسعت کے باعث ہم بہرحال ایسے ہی نقشے اور نظریۂ علیت

تک پہنچتے ہیں۔ اس نقطے کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اس کائنات کا ایک وسیع تاریخی عمل تصور کر
سادہ اشیاء سے زیادہ پیچیدہ اشیاء مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں اور اپنے آپ کو ماحول سے مطابق
رکھتی ہیں۔ مختلف سائنسوں میں تسلیم شدہ تجربی علم کائنات کے اس تصور کے عین مطابق ہے۔
اس نظریے کی سب سے زیادہ با اثر صورت کو صدوری ارتقاء (EMERGENT) کہتے
اس کے نقطۂ نگاہ سے تغیر کی وسیع ترین اور واضح ترین قسموں کو جو باقی رہتی اور افزائش نسل کر
ہیں صدوری سطوح کہتے ہیں۔ تین مشہور سطح غیر نامی مادہ، زندگی اور باشعور ذہن ہیں[1]۔ پہلی سطح ا
میں صدیوں تک موجود رہی تب کہیں جا کر دوسری سطح نمودار ہوئی۔ اسی طرح لاکھوں اور کروڑوں
کے بعد تیسری سطح کے ظاہر ہونے کا وقت آیا۔ اگرچہ یہ سطح صرف انسان تک محدود ہے لیکن انسانی ز
کی پیچیدہ ترین صورتیں بھی درحقیقت غیر نامی جواہر کی سادہ ترین شکلوں سے ہی پیدا ہوتی ہیں۔ ان صدو
ماحول میں تعلیلی تشریح کا کیا مقام ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ تعلق بھی ابتدائی (GENETIC) ہے۔
علت میں سے پیدا ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے، عام طور پر ہوتا ہی ہے، کہ وہ علت سے زیادہ مرکب یا
پیچیدہ ہو۔ یہاں بھی ایک کامیاب پیش گوئی کا مطالبہ موجود ہے اور اس معاملے میں موجودہ تعلیلی عمل
کے میکانکی تصور سے متفق ہے لیکن وہ اس اصرار میں (۲) سے مختلف ہے کہ تجربی حقائق سے کہ اس دکھ
سکتے ہیں (اور شاید ایک عالمگیر حقیقت کے طور پر بھی) ایک عمل کے بعد کی صورت نہ صرف پہلی صورت سے
مساوی ہوتی ہے بلکہ بعض نئی صفات ظاہر کرتی ہے جن میں سے بعض محفوظ رہ سکتی ہیں اور اس
طرح بعد میں دہرائی جاتی ہیں۔ تعلیلی رشتے کی تعبیر اس طرح ہونی چاہیے کہ ایسی حالت کی تشریح ہو
سکے۔ جب تغیرات پہلی بار ظاہر ہوتے ہیں تو اس نقطۂ نگاہ سے ناقابل تشریح رہ جاتے ہیں کیونکہ ان کی
تفصیلی ماہیت کا قبل از وقت اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے جیسے ہم پیش گوئی کر سکتے ہیں وہ صرف
یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کے نئے وقوعات ظہور پذیر ہوں گے۔ لیکن ایسی محدود پیش گوئی اس نقطۂ نگاہ کی رو
سے علت کے تصور کے ذریعے کی ہی جا سکتی ہے جو اس میں مضمر ہے صفت (خواہ ایک نظر ہو یا محض قوت)

[1] لائیڈ مورگن اور الیگزینڈر کی تصنیفات دیکھئے۔

کا مجموعہ اپنے معلول سے سادہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ معلول میں اگرچہ وہ علت سے ہی حاصل ہوتا ہے چند ایسی صفات پائی جا سکیں ایسے طریقے ظاہر ہوں جو علت میں موجود نہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ کلاسیکی علیت کے متعلق یہ مفروضہ قدیم اور نظریۂ وسطیٰ کے تصور کا بالکل عکس ہے۔ ایک مفروضے کے مطابق یہ ضروری نہیں کہ علت میں ہر وہ صفت موجود ہو جو معلول میں نظر آتی ہیں۔ دوسرے مفروضے کے مطابق علت مطلقہ میں وہ کمالات موجود ہوتے ہیں جو معلول میں نظر نہیں آتے

اب سوال یہ ہے کہ مذہبی فکر کے لئے نظریہ ارتقا کے نتائج کیا ہیں ؟

سب سے اہم خصوصی تجربہ تھا کہ اس نظریہ میں انسان کے آغاز اور اس کی ماہیت کے متعلق ایک فطرتی (NATURALISTIC) نقطۂ نگاہ مضمر تھا۔ ڈارون کی کامیابی سے پہلے بائبل کا بیان کردہ تخلیق آدم وغیرہ کا قصہ لغوی معنوں میں سائنسی صداقت سمجھا جاتا تھا۔ انیسویں صدی سے پہلے جو حقائق موجود تھے ان سے یہی معلوم ہوتا تھا کہ حیاتیاتی انواع ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اور ہر نوع کی خصوصی صفات والدین سے بچوں تک منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ چنانچہ خصوصی تخلیق کا نظریہ نہ صرف بائبل کی تعلیم تھی بلکہ موجود حیاتیاتی مواد کے عین مطابق و موافق تھا۔ لیکن نئے سائنسی نظریے کے مطابق انسان انسان نما لنگور کا نزدیکی بھائی ہے اور یہ دونوں ایک مشترک مورث کی اولاد ہیں اور یہ سارا عمل کسی خصوصی تخلیقی عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے۔ اس تصور کو قبول کرنے کا مطلب یہ تھا کہ انسان کی وہ تکریم و تحریم ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے جو اس کو خدا کی مخصوص تخلیقی مشیت کا نتیجہ قرار دیتی تھی اور جس کے مطابق وہ خدا کی صورت پر تخلیق کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ خالق کائنات کے وجود کی مختلف شہادتوں میں سے ایک شہادت بالکل ختم ہو جاتی ہے ـــــ وہ خالق جو ان عقلی و اخلاقی صفات کا حامل ہے جو انسان کا خاصہ ہیں۔ جب تک انسان کی تخلیق کے متعلق یہ تصورات تسلیم کیے جاتے رہے تو اس وقت خدا کے ساتھ وہ تمام خوبیاں منسوب کی جاتی رہیں جو انسان میں موجود ہیں لیکن خدا کے معاملہ میں وہ خوبیاں اپنی بہترین اور کامل ترین شکل میں موجود ہوتی ہیں لیکن جب انسان کے وجود کی تشریح خالص فطری قوتوں سے کی جانے لگی ـــــ ایسی قوتیں جو حیاتیاتی تقاضوں

کے مطابق سادہ تر مخلوق میں کارفرما ہیں جو اس کے ساتھ مل کر ایک ہی صورت کی اشاعت میں ... تو واقعات کی تشریح کے لئے کسی عقلمند اور غیر مطلق خالق کی ضرورت نہیں۔ در حقیقت اس نظریہ نے انتخاب طبیعی کی جو تصویر ہمارے سامنے پیش کی وہ انسان کے عشق و محبت کے نصب العین کے بالکل منافی تھی۔ اس کے مطابق ہر نوع دوسرے کو شکار کرتی ہے اور ہر ایک کے سامنے اپنی بقا اور اپنی بھلائی کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ پیدا ہونے والوں کی تعداد کہیں زیادہ ہے جن میں سے بہت کم بڑھتے اور نشوونما پاتے ہیں۔ ان کی اکثریت فنا ہو جاتی ہے جہاں پہلے اس کائنات کا تصور محبت، شفقت اور مقصدیت سے بھرپور تھا، وہاں اب اسی کائنات میں خون خرابہ اور کشت و خون عام ہے۔

بعض مفکرین اور خاص کر کیتھولک مفکرین کے نزدیک ان متضاد خیالات میں مصالحت ممکن تھی اگر انسانی جسم اور اس کے حیاتیاتی افعال کو طبعی ارتقا کے مطابق سمجھنے کی کوشش کی جائے تو ان کے ارسطاطالیسی تصورات کے مطابق اس میں کوئی عیب یا خرابی نہ تھی لیکن جہاں تک اس کے ذہن اور روح کا تعلق ہے جن میں وہ دوسری مخلوق سے نمایاں خصوصیت رکھتا ہے تو کیا ان کی خصوصی تخلیق کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے؟ یہاں ایک ارتقائی تغیر (VARIATION) پیدا ہوتا ہے جو اس کے حامل کو دوسرے جاندار انواع سے خاص طور پر ممیز کر دیتا ہے اور جس سے اس میں ایک نمایاں فوقیت اور خصوصی عظمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تغیر کے ابتدائی ظہور کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ ارتقا کے حامیوں کا جواب یہ تھا کہ نظریہ ارتقا کو تقابلی نفسیات کے مسائل میں تفصیل سے استعمال کیا جائے اور اس طرح ثابت کیا جائے کہ انسانی ذہن کی نمایاں خصوصیات خود انتخاب اور مطابقت کے تدریجی عمل کا نتیجہ ہیں۔ ۱۸۵۹ء سے کافی عرصہ پہلے ہربرٹ اسپنسر نے اپنی کتاب "اصول نفسیات" شائع کی تھی جس میں اس نے انسان کے ذہنی قویٰ کی تشریح بطور ارتقائی پیداوار کے کی تھی اور ڈارون کے پیروؤں کیلئے یہ ثابت کرنا کچھ مشکل نہ تھا کہ وہ اس تشریح کو اور زیادہ قابل قبول شکل میں پیش کر سکیں مثال کے طور پر انسانی تفکر (THINKING) کو ایک حیاتیاتی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو نچلی سطح کے دوسرے جانوروں کے آزمائشی (TRIAL AND ERROR) طریقہ عمل سے کہیں زیادہ [illegible]

ہے لیکن چونکہ جینیاتی لحاظ سے (GENETICALLY) یہ دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں یہاں دونوں
کے اختلافات کا باعث یہ نہ تھا کہ انسان میں ایک خصوصی نیا ملکہ یعنی عقل و ذہانت پیدا کیا گیا۔ بلکہ
حقیقت صرف اتنی ہے کہ چند خصوصی تغیرات (VARIATIONS) ایک خاص منزل پر ظاہر ہوئے
جن کی وجہ سے آزمائش (TRAIL AND ERROR) کا عمل ایک مقررہ شکل اختیار کرتا چلا گیا۔ اس
طرح مختلف اعمال کے نتائج کا اندازہ قبل از وقت کیا جانے لگا۔ چنانچہ ماحول کی تبدیلیوں کے ساتھ نیا
اعتماد اور بھروسے سے تطابقت پیدا کی جانے لگی۔ اس طرح انسان کی روح اور جسم دونوں انتخاب
طبعی کی رو سے قابل تشریح قرار دیئے گئے یہ عیسوی الہیات کے لئے ایک خوفناک چیلنج تھا۔

ارتقائی تصورات کو تسلیم کر لینے سے مذہبی فکر پر جو سب سے زیادہ اثر ہوا وہ یہ تھا کہ مختلف
اعضا کی اپنے افعال اور مقاصد کے لئے صحیح مطابقت کی تشریح اب خالص طبیعیاتی طور پر کی جا سکتی
تھی اس سے پہلے اس مطابقت کو خدائی مشیت کے لئے بطور دلیل پیش کیا جاتا رہا تھا چھوٹے چھوٹے
کے جانوروں میں جو عقل و ذہانت سے عاری ہیں اس قسم کی اپنے ماحول سے مطابقت کے متعلق یہ
کہا جاتا تھا کہ یہ ایک حکیم و دانا خالق کی ربوبیت کا نتیجہ ہے جو ان کے ہر فعل کی رہنمائی کرتا ہے تاکہ وہ اپنے
اپنے مقاصد کو حاصل کرتے رہیں۔ اور صحیح طور پر اپنا اپنا وظیفۂ حیات پورا کرتے رہیں۔ اس کی
مثال انسانوں کی بنائی ہوئی مشینوں سے دی جاتی تھی جو وہ چند مقاصد حاصل کرنے کے لئے بناتے
تھے۔ یہاں تک کہ ڈارون سے پہلے ہیوم جیسا متشکک بھی اس استدلال کا کس حد تک قائل تھا۔

لیکن ارتقائی نقطۂ نظر سے کسی ماورائی ذات حکیم کی ضرورت نہ تھی۔ اس کو فرض کئے بغیر ہی یہ سب
مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔ بس جس بات کی ضرورت تھی وہ یہ ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ فطرت اتنی مخلوق
پیدا کرتی چلی جاتی ہے کہ وہ سب کی سب اس ماحول میں نہ باقی رہ سکتے ہیں اور نہ افزائش نسل کر سکتے
ہیں ہر نئی نسل میں اپنے سے پہلی نسل سے زیادہ تغیرات (VARIATIONS) ظاہر ہوتے ہیں عام
طور پر یہ تغیرات بالکل معمولی ہوتے ہیں لیکن بعض دفعہ یہ بہت نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ان کو تغیر نوعی
(MUTATIONS) کا نام دیا جاتا ہے۔ اگر ان منفردات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب

ہوگا کہ کسی حکیم پروردگار کی وساطت کے بغیر موجودہ مخلوقات کی تفصیلی ساخت کچھ اس قسم کی ہوگی کہ وہ اس ماحول میں زندہ رہ سکیں گے اور ان کی بھلائی کا انتظام پوری طرح ہو گا جو اس ماحول سے مطابقت کی قوت سے محروم ہیں وہ بقا کی جد و جہد میں ہار کر ختم ہو چکے ہیں۔ ارتقائی مفکرین کا کیتھولک لہیین کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ تغیرات نوعی کچھ مرکب اعضا کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں جن سے ایک بالکل نیا عمل سرزد ہوتا ہے جو اس مخلوق کے لئے بہت زیادہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح کے نمایاں تغیرات نوعی کا وجود تجربے سے ثابت ہو چکا ہے بعض دفعہ بالکل قدرتی حالات میں اور بعض دفعہ خود پیدا کردہ ماحول میں۔ مثلاً کسی جاندار میں پروں کا اول اول پیدا ہونا جس کے باعث وہ اڑنے کے قابل ہو جاتا ہے ارتقائی نظریے کے طبیعی مفروضات سے ہی سمجھ میں آ سکتا ہے خاص طور پر جب ہم درمیانی صورتوں کو سامنے رکھیں جیسا کہ مثلاً اڑنے والی گلہریاں۔

پروٹسٹنٹ اساسیت کے نزدیک انسان کے متعلق یہ ارتقائی تصور عیسائی عقائد کے ساتھ کسی طرح بھی ہم آہنگ نہ تھا۔ اساسیین کا خیال ہے کہ بائبل مذہبی صداقت کا ایک غیر متغیر ذخیرہ ہے اور اس لئے اگر بائبل کو سامنے رکھا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی تخلیق ایک خصوصی عمل تھا۔ نظریۂ ارتقا کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ ہم پروٹسٹنٹ عقیدے کو خیر باد کہہ دیں جس کے مطابق بائبل ایک ناقابل تردید الہامی کتاب ہے اور جو صداقت ازلی کا سرچشمہ ہے اس کے علاوہ اس نظریے سے انسان کے مذہبی تقاضوں اور اس کے انجام کے متعلق جو پرانے تصورات ہیں وہ سب یک قلم غلط ہو جاتے ہیں۔ ان تصورات کے مطابق اس دنیا میں انسان کی طبیعی زندگی ایک ماورائی نظام کے تابع ہے جس کے باعث وہ نیکی اور بھلائی کر سکتا ہے۔ انسان کی ایک روح ہے جس کی تقدیر ماورائے طبیعی دنیا سے وابستہ ہے۔ خدا کے فضل کے بغیر وہ اپنے گناہوں کی بخشش کی توقع نہیں رکھتا۔ ایسے گناہ جو اسے ہمیشہ کی دوزخ میں ڈالنے کے لئے کافی ہیں جب خدا کا فضل اس کے شامل حال ہوتا ہے تو اس میں ایک معجزانہ انقلاب پیدا ہوتا

ہے جس کے باعث وہ جنت کی سعادتوں کا وارث قرار پاتا ہے۔ انسان کے گہرے تقاضے اور اس کی نجات کی اہمیت دونوں صرف ماوراء فطرت اصطلاحات میں بیان کی جا سکتی ہیں۔ اس کے دوسری طرف ارتقاء کے نظریے کے مطابق انسان کی مکمل ساخت، اس کی تاریخ اور اساس کا آغاز سب کی توضیح و تشریح خالص فطرتی نظام کے ذریعہ ہو سکتی ہے جو ایسے ابتدائی (GENETIC) قوانین کے ماتحت ہے جو حیاتیاتی میدان میں ہر جگہ قابل تصدیق ہیں۔

وہ لوگ جو ان حالات کے زیر اثر آزاد خیالی کے حامی ہو گئے ان کے نزدیک مذہب اور نظریہ ارتقاء میں مطابقت ممکن تھی۔ ان میں سے جو چند قدامت پسند تھے یعنی جدیدیت پسند الہیات نے کائناتی (COSMOLOGICAL) نظام میں نظریہ ارتقاء کو داخل کرنے کے تمام ممکنہ نتائج کو تسلیم کر لیا بالکل اسی طرح جس طرح زیادہ جدت پسند آزاد خیال مفکرین نے کیا تھا لیکن انہوں نے بھی اپنے عیسوی عقائد کو انسان کے آغاز اور انسانی تاریخ کے تمام ادوار کی ڈارونی تشریح کے درمیان تطبیق پیدا کر لی چونکہ یہ تطبیق بعض اہم تبدیلیوں کا تقاضا کرتی تھی اس لئے ان تمام امر کا مطالعہ ضروری ہے جس کے باعث یہ مطابقت پیدا ہوئی۔

اول، یہ جدیدیت پسند آزاد خیالوں کی طرح ایسے مفکرین تھے جن کا خیال تھا کہ تحقیق و تشریح کے جدید سائنسی طریقے اساسی طور پر صحیح ہیں۔ جدید سائنس کے دو مفروضات یعنی یہ دنیا ایک نظام معقول ہے اور صداقت کا قطعی معیار تفصیلی تجربی تصدیق ہے ان کے نزدیک درست تھے۔ ان کو اس حقیقت کا یقین تھا کہ ان سائنس دانوں کا مقصد جو نظریہ ارتقاء کی تعمیر میں منہمک تھے مذہب کی مخالفت نہ تھا بلکہ ان کا مدعا تجربی صداقت کا حصول اور اس سے وفاداری تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اگر الہیات نے ان کے طریقہ کار یا نتائج کی مخالفت کی تو ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گی۔ مذہب حق و صداقت کی پاسداری کا تقاضا کرتا ہے اس لئے جہاں کہیں صداقت مل سکے اسے اس کو قبول کرنا اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنا چاہیئے۔ اس کے علاوہ اسے ان طریقوں کو اپنانا چاہیئے جن کے ذریعہ حق و صداقت کی دریافت بہترین طریقے سے ہو سکے۔ اگر

الہیات ایسا نہ کریں گے تو ہر عقلمند شخص دیانت داری سے اسے ترک کرنے پر مجبور ہوگا۔

دوسری اہم بات یہ تھی کہ جب جدیدیت پسند لوگوں نے اس ہم آہنگی کے تقاضوں کا جائزہ لیا جو نظریۂ ارتقا کے قبول کرنے سے پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے محسوس کیا کہ وہ حقائق اور اقدار جو حقیقی معنوں میں مذہبی تجربے کے لئے اساسی اور اہم ہیں وہ اپنی جگہ قائم اور برقرار رہتے ہیں اور جن باتوں کے ترک کرنے کا مطالبہ اس کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے وہ اس کے لئے کبھی بھی ناگزیر اور لازمی نہ تھے۔ یہی وہ مقام تھا جہاں شلائر ماخر کا مذہب کے معاملہ میں تجویز کردہ تعبیری تجربی نقطۂ نگاہ کارآمد ثابت ہوا۔ اس نقطۂ نگاہ سے کوئی روایتی عیسوی عقیدہ (خواہ وہ بائبل میں کتنی ہی وضاحت سے کیوں نہ بیان ہوا ہو) بھی عصری مذہب کے لئے مطلقاً اہم نہ تھا وہ ایک گزشتہ مذہبی مشاہدے کی عقلی تعبیر ہے جس کو اُس زمانے کے سائنسی مفروضات اور معقولات کی زبان میں پیش کیا گیا ہے —— لیکن یہ تعبیر ہمارے لئے آخری اور قطعی نہیں۔ جو حقیقت ہمارے لئے یقینی ہے وہ وہ شئے ہے جس کو کوئی سائنسی واقعہ (FACT) یا صداقت غلط یا کالعدم قرار نہیں دے سکتی اور یہ ہے ہمارا اپنا مذہبی مشاہدہ —— یعنی وہ حالات جو بلا واسطہ ہماری داخلی زندگی میں قابل تصدیق ہیں کہ ان تصورات اور نصب العینوں کی مدد سے جو ہمیں عیسائی روایات سے حاصل ہوتے ہیں ہم نے وہ عظیم روحانی سعادات (GOODS) حاصل کر لی ہیں جن کی انسانوں کو اشد ضرورت ہے۔ مثلاً امن، امید، پریشانی میں راہنمائی، نفسانی ترغیبات پر قابو پانے کی قوت وغیرہ بیدار کر اپنی زندگی میں عمل تشکیل دینا ایک حقیقت ہے جو ناقابلِ تردید ہے۔ جدیدیت پسندوں کے لئے الہیات اس کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے اور ہو سکتا ہے کہ ہمیں کبھی اس میں ترمیم کرنی پڑے۔ اب اگر غور کیا جائے تو اس حقیقت اور نظریۂ ارتقا میں کوئی تضاد اور الجھن نہیں۔ انسان کا آغاز کیسے ہی ہوا ہو اور حیاتیاتی دنیا میں اس نے اپنا مقام کس طرح بھی حاصل کیا ہو —— یہ حقیقت ہے کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے اپنے تمام تجربات اور اپنی تمام خاصیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ اس میں یہ خاصیت بھی موجود ہے کہ وہ روحانی نصب العینوں تک پہنچنے کی کوشش بھی کرتا ہے اور اس کوشش

میں معلوم تصور یہی ہے کہ اصول کی تائید ہے اگرچہ اپنی ابتدا اور آغاز کے لحاظ سے بیشتر ... مماثل ہے، ایسا منظر ایک ارتقائی پہلو رکھتا ہے تو ارتقا کو ایک ایسا اصول تسلیم کرنا ہوگا جس کے نتیجہ میں ایک ایسی شاندار مخلوق وجود میں آئی۔ الہیات کے لئے یہ چیز ضروری ہے کہ وہ جدید علمی انکشافات کے حقائق کو مکمل طور پر تسلیم کرنا۔ اسلامی لوگوں کے لئے اس کی افادیت کا اقرار جو کہ زندگی میں جو مشاہدات پیش آتے ہیں۔ ہر دوسری شے ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور اگر وہ دوسرے قابل تصدیق حقائق (مثلاً وہ اپنی تشریح کے لئے نظریۂ ارتقا کا تقاضا کرتے ہیں) سے ٹکراتی ہو تو یا تو ہمیں اس کی تاویل کرنی ہوگی یا اسے رد کرنا ہوگا۔

ان اساسی عناصر کے علاوہ کم از کم تین اور کم اہم عناصر بھی ہیں جنہوں نے نظریۂ ارتقا کے زیر اثر الہیاتی تشکیل میں اہم حصہ ادا کیا۔

ایک تو فلسفیانہ نظاموں کا وجود تھا جو ایک طرف انسانی تاریخ کی ایک عمومی ارتقائی تعبیر پیش کرتے تھے اور دوسری طرف اس کائنات کے متعلق ایک نئے ہی نظریے کی صداقت کا دعویٰ کرتے تھے۔ کائنات کے متعلق یہ نظریہ صرف مذہبی ہی نہ تھا بلکہ خصوصی طور پر عیسائی روایات کے مطابق تھا۔ یہ مکاتیب فلسفہ اٹھارہویں صدی کے آخری حصہ میں "مینیہ" رومانی تحریک کے اجزا تھے اور انیسویں صدی میں ان کا اثر بہت نمایاں تھا۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ہیگل کا نظام فلسفہ تھا جو جرمن فکر پر کئی سالوں تک چھایا رہا۔ اس کے بعد انگلستان میں ایک عقلی تحریک کی شکل میں نمودار ہوا اور پھر امریکہ میں اس نے یہی حیثیت اختیار کی[1]۔ دوسرا عنصر یہ ہے جہاں فلسفہ ہیگل کی تفصیلات سے واضح ہے کہ تشکیل جدید جس کا تقاضا کیا جاتا تھا وہ اتنی دور رس نہ تھی جتنا کہ اسے سمجھا گیا۔ ارتقا بظاہر خدا کی ذات پر ایمان سے متناقض نہ تھا۔ کم از کم یہ تسلیم کرنا ممکن تھا کہ وہ طویل عمل جس کی آخری شکل انسان ہے خدا کی مشیئت اور حکمت کی راہنمائی میں ظہور پذیر ہوا اور اگرچہ خود سائنس کو اس بات کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر انسان خدا سے تعاون کریں تو مستقبل میں اس سے بھی بہتر مقاصد حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ ارتقائی تصورات کے تقاضوں اور

[1] ہیگل کا تصور ارتقا (DEVELOPMENT) کا نظریہ ڈارون کے نظریے سے بالکل مختلف تھا۔ ہیگل کے نزدیک وہ ایک عقلی عمل ہے جو ایک مقررہ منطقی اسلوب کی پیروی کرتا ہے۔

معجزات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی انسان کی مذہبی تاریخ میں مسیح ناصری کے ساتھ ایک بار [illegible]
کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے۔ اکثر جدیدیت پسندوں کا یہ قول تھا کہ وہ انسانی صورت میں ارتقائی عمل کی
بہترین پیداوار تھے اور اسکے متعلق معتقدات کی تعبیر و تاویل اس تصور کی روشنی میں کرتے تھے کہ قدیم مذہبی
کہ مذہبی تاریخ کی ارتقائی تعبیر سے بعض حساس لوگوں کی ذہنی مشکل کا حل پیدا ہو گیا جو قدیم راسخ العقیدہ
نظریے سے پیدا ہوئی تھی۔ چونکہ موخر الذکر کا عقیدہ تھا کہ ساری بائبل ایک الہامی کتاب ہے اس لئے لازمی
تھا کہ کل بائبل کو خدا کی مشیت کا اظہار سمجھا جائے گا جب غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک
طرف زبور میں اسرائیل کے دشمنوں سے انتقام لینے کا اصرار، جہنم کی آگ میں ابدی سزا کا عقیدہ اور بنی اسرائیل
کو ہدایت کہ وہ اپنے قیدیوں کو جن میں بوڑھے، عورتیں اور بچے سبھی شامل ہیں تہ تیغ کر دیں وغیرہ خیالات
موجود ہیں اور دوسری طرف اس خدا کے متعلق مذکور ہے کہ وہ رحیم و شفیق اور ودود منان ہے۔[1] وہ لوگ
جنہیں موخر الذکر تصور اخلاقی طور پر مرجح معلوم ہوا اور جن کے نزدیک مذہب کی سطح تحقیق یہی ہے ان کے
لئے خدا کی ان دو مختلف تصویروں میں مطابقت پیدا کرنا مشکل معلوم ہوتا تھا۔ ایسے لوگوں کے لئے نظریۂ
ارتقا ایک نعمت ثابت ہوا۔ بنی اسرائیل اور اسی طرح عیسائیت کی تاریخ جو بائبل بیان کرتی ہے ان کے
نزدیک ایک ارتقائی نشوونما تھی۔ جہاں پہلے خدا کے متعلق ایک خام اور بھونڈا تصور تھا وہاں بعد میں یہ
تصور بلند، پاکیزہ اور اخلاقی ہو گیا۔ چنانچہ خدا کا یہ تصور کہ وہ ایک بے رحم حاکم مطلق ہے اور انسانوں کو
سخت سزا دیتا ہے، مذہبی تصورات کے تدریجی ارتقا کی ابتدائی منزلوں پر قائم ہوا لیکن بعد میں اس میں نمایاں
تبدیلیاں پیدا ہو گئیں۔ یوحنا اور پولوس میں خدا کا تصور اس سے بالکل مختلف ہے یہاں وہ انسانوں سے
محبت اور رحمت کا پیکر ہے یہاں تک کہ خود ساکیلین نے بھی تصورات کے اس تضاد کو حل کرنے کے لئے
نیم ارتقائی سا نظریہ تسلیم کر لیا ان کا کہنا ہے کہ خدا کا انسانوں سے تعلق دو طرح کا رہا ہے ایک کا
ظہور عہد عتیق میں نظر آتا ہے اور دوسرے کا عہد جدید میں۔ پہلے میں اس کے فضل و بخشش کا اتنا مکمل
طور پر ظہور نہیں ہوا۔

[1] زبور ۲۵/۶-۱۰، متی ۱۳/۴۰-۴۲، ۲۵/۴۱-۴۶، [illegible] ۲/۲۰

شاہد حسین رزاقی

مسلم مسیحی اتحاد کیلئے سرسید کی کوشش

سرسید احمد خاں ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح و ترقی کے لئے جو کوششیں کر رہے تھے ان میں بہت اہم اور ضروری لیکن نہایت مشکل مسلمانوں اور انگریزوں کے تعلقات کو بہتر بنانے کا مسئلہ تھا۔ انگریزوں نے مسلمانوں کی سلطنت چھینی تھی اور ان دونوں میں ایک دوسرے کے خلاف بغض و عداوت ہونا لازمی تھا۔ اسی عداوت نے انگریزوں کے دل میں مسلمانوں کی طرف سے شکوک و شبہات پیدا کئے اور مسلمان اس قوم کی ہر چیز سے نفرت کرنے لگے جو ان کی تباہی و بربادی کا باعث بنی تھی۔ اس طرح دونوں میں ایک دوسرے کے خلاف بہت سی غلط فہمیاں بھی پیدا ہو گئیں۔ اور اس ناگوار صورت حال کا برا اثر مسلمانوں پر پڑا۔ سرسید اس حقیقت کو محسوس کرتے تھے کہ انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان اچھے تعلقات نہ ہونے سے مسلمانوں کو کس قدر نقصان پہونچا ہے اور اگر اب بھی مسلمانوں نے زمانہ کے تقاضوں کو محسوس نہ کیا اور اپنی اولاد کو بدلے ہوئے حالات کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ بنایا تو ہندوستان میں مسلمانوں کا مستقبل نہایت تاریک ہو جائے گا۔

انگریزوں کی غلط فہمیوں کا ازالہ

ایسے نازک حالات میں سرسید نے پہلی کوشش یہ کی کہ انگریزوں کے دل میں مسلمانوں کی طرف سے جو شکوک و شبہات ہیں وہ دور ہو جائیں اور ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم کے بعد وہ مسلمانوں سے جو خطرہ محسوس کرنے لگے ہیں اس کو غلط ثابت کیا جائے۔ انگریزوں کا یہ خیال تھا کہ مسلمان اپنے مذہب کے احکام کے بموجب عیسائیوں کے دشمن ہیں اور ان کو حقیر سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے مذہب کی رو سے انگریزوں کے خلاف جہاد کرنا واجب ہے اور یہی سبب ہے کہ ۱۸۵۷ء کی شورش میں مسلمانوں

نے سب سے زیادہ حصہ لیا اور ان کی حکومت کو ختم کر دینے کے لئے بغاوت کی۔ سر سید نے ان خیالات کو دور کرنے کے لئے اپنی تحریروں سے یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں کو عیسائیوں سے عداوت نہیں ہے ان میں آغاز اسلام ہی سے بہت اچھے تعلقات رہے ہیں۔ مسلمان عیسائیوں کی تحقیر نہیں کرتے بلکہ ان کو اہل کتاب سمجھتے اور ان کے پیغمبر کا احترام کرتے ہیں۔ جہاد کے بارے میں سر سید نے یہ واضح کیا کہ جہاد کا مطلب وہ نہیں ہے جو انگریزوں نے سمجھ لیا ہے۔ ۱۸۵۷ء کی شورش کی وجہ جہاد کا جذبہ نہ تھا بلکہ اس کے دوسرے اسباب تھے۔ اور انگریزوں کی رائے غلط فہمی پر مبنی ہے

غدر کے بعد مسلمانوں کی بعض ایسی تحریریں انگریزوں کے سامنے آئیں جن میں ان کو لفظ نصاریٰ سے تعبیر کیا گیا تھا۔ انگریزوں نے یہ خیال کیا کہ جس طرح یہودی حضرت عیسیٰؑ کو حقارت سے ناصری یعنی قریۂ ناصرہ کا رہنے والا کہتے تھے اسی طرح مسلمانوں نے بھی انگریزوں کو حقارت سے نصاریٰ کہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے ان مسلمانوں کو سخت سزائیں دیں جنہوں نے انکو نصاریٰ لکھا تھا۔ سر سید نے یہ غلط فہمی دور کرنے کے لئے ایک رسالہ تحقیق لفظ نصاریٰ لکھا۔ جس میں یہ ثابت کیا کہ لفظ نصاریٰ ناصرہ سے مشتق نہیں ہے بلکہ نصر سے مشتق ہے یہ خود حضرت عیسیٰؑ اور حواریوں کے قول کے مطابق ہے اور آنحضرتؐ کے زمانہ میں عیسائی خود اپنے تئیں نصاریٰ کہتے تھے[1]

انجیل کی تفسیر

اس رسالہ کے علاوہ سر سید نے تبئین الکلام کے نام سے انجیل کی تفسیر لکھی جس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ مسلمانوں اور اہل کتاب کے اصولوں میں جو مطابقت ہے وہ ثابت کی جائے اور جہاں اختلاف ہے وہاں اختلاف کی وجہ بیان کی جائے تاکہ اسلام کی نسبت عیسائیوں کو جو غلط فہمیاں ہیں وہ دور ہو سکیں۔ انہوں نے یہ بات بڑی وضاحت سے لکھی کہ مسلمان بھی اہل کتاب کی طرح انبیاء کا مبعوث ہونا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور تمام اگلے پیغمبروں اور ان کی کتابوں پر یقین رکھتے ہیں۔ یہ کتابیں آنحضرت صلعم کے زمانہ میں موجود تھیں اور ان کتابوں کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کا جو معیار

---

[1] حیاتِ جاوید ص ۱۵۹ تحقیق لفظ نصاریٰ ۔ الطاف حسین حالی

عیسائیوں نے قائم کیا ہے وہی مسلمان بھی قائم کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں اور عیسائیوں میں جو اختلاف دینی اعتبار سے پیدا ہو گیا ہے وہ تعصب اور لاعلمی کا نتیجہ ہے اور جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کو دور کر کے یہ اختلاف ختم کیا جا سکتا ہے۔[1]

غدر کے اسباب

۱۸۵۷ء کی شورشِ عظیم کے بارے میں انگریزوں کی جو رائے تھی اور وہ مسلمانوں پر اس کی جو ذمہ داری ڈالتے تھے اس کی وجہ سے مسلمانوں کو شدید ترین مصائب و مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا اور اب بھی وہ انگریزوں کی آتشِ انتقام سے محفوظ نہ تھے۔ ان حالات کے پیشِ نظر سرسید نے ایک رسالہ "اسبابِ بغاوتِ ہندوستان" لکھا جو ۱۸۵۹ء میں چھپا تھا اور اس کی تقریباً تمام جلدیں پارلیمنٹ کے ممبروں کے پاس انگلستان بھیج دی گئی تھیں۔ اس میں سرسید نے یہ واضح کیا کہ یہ شورش نہ تو کسی بیرونی قوم کی سازش کا نتیجہ تھی اور نہ ہندوستانی قوموں نے انگریزوں کی حکومت ختم کرنے کے لئے سازش کی تھی۔ باغیوں نے جہاد کا جو فتویٰ شائع کیا تھا وہ جھوٹا تھا۔ مسلمانوں نے نہ تو جہاد کرنے کا فیصلہ کیا اور نہ وہ ایسا کر سکتے تھے کیونکہ وہ انگریزوں کی عملداری میں امن سے رہتے تھے۔ فوج نے بھی پہلے سے نہ تو بغاوت کے لئے منصوبہ بنایا تھا اور نہ بادشاہِ دہلی سے اس کی سازش تھی۔ اس شورش کا اصل سبب یہ تھا کہ حکومت سے کچھ سیاسی غلطیاں ہوئیں اور اس نے بعض ایسے کام نہیں کئے جن کا کرنا ضروری تھا۔ اس کے علاوہ پادریوں کے طرزِ عمل اور طریقۂ تعلیم میں تبدیلی سے رعایا میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ ان کے مذہب میں مداخلت کرنے اور ان کو عیسائی بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ رعایا کے حالات سے حکومت کی ناواقفیت، نیلام زمینداری، بندوبست کی سختی اور اسٹامپ کی اجرائی اور رعایا کی مفلسی، حکام کی بدسلوکی اور بدانتظامی جیسے اسباب نے بے چینی پیدا کر دی اور اس کا نتیجہ شورش و سرکشی کی شکل میں نکلا۔ اس طرح سرسید نے یہ واضح کر دیا کہ یہ شورش مسلمانوں کے دل میں عیسائیوں سے نفرت یا جذبۂ جہاد کا نتیجہ نہ تھی بلکہ

۱۔ تبیین الکلام۔

بعض سیاسی غلطیاں اور خرابیاں اس کی ذمہ دار تھیں[1] اسباب بغاوت ہند کے علاوہ سر سید نے "لائل محمڈنز آف انڈیا" کے نام سے رسائل کا ایک سلسلہ بھی شروع کیا جس میں ان مسلمانوں کے مفصل حالات شائع کئے جاتے تھے جنھوں نے حکومت کی خیر خواہی کی تھی۔ انگریزوں کو مصیبتوں سے بچایا تھا اور فتنہ و فساد کے زمانہ میں جانبازی دکھائی تھی۔ اس سے سر سید کا مقصد یہ تھا کہ انگریزوں کا یہ خیال دور ہو جائے کہ ہندوستان کے تمام مسلمان انگریزوں کے مخالف اور باغی ہیں اور حالات کے پیش نظر وہ اپنے اس طرز عمل کو مناسب اور ضروری خیال کرتے تھے۔

مسلمانوں اور انگریزوں میں موانست اور میل جول

۱۸۵۷ء کی شورش عظیم کے بعد جو حالات پیش آئے اور انگریزی حکومت نے مسلمانوں کے بارے میں جو پالیسی اختیار کی اس کے پیش نظر سر سید نے مسلمانوں کی بہتری اور آئندہ ترقی کے لئے دو باتوں کو ضروری خیال کیا۔ ایک تو یہ کہ مسلمانوں اور انگریزوں میں موانست اور میل جول پیدا ہو اور دوسرے یہ کہ مسلمان جدید تعلیم حاصل کر کے اپنی معاشری اور اقتصادی حالت کو بہتر بنائیں۔ سر سید کو یہ یقین تھا کہ جب تک مسلمان ان دو باتوں پر توجہ نہ کریں گے وہ ہندوستان میں عزت اور خوشحالی کی زندگی بسر کرنے کے قابل نہ ہوں گے۔ چونکہ ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت ہے اس لئے یہ ضروری ہے کہ مسلمان حکمراں قوم سے نفرت کرنے اور ان سے بالکل الگ رہنے کی پالیسی ترک کر دیں اور انگریزوں سے میل جول پیدا کریں۔ ان کے اخلاق و کردار اور معاشرت میں جو اچھائیاں ہیں وہ اختیار کریں۔ اور اپنی تعلیم، معاشرت اور تہذیب کی اصلاح و ترقی پر پوری طرح توجہ کر کے ایسا معاشری وقار حاصل کر لیں کہ انگریز بھی ان کو مہذب اور تعلیم یافتہ قوم سمجھیں اور ان سے اچھا برتاؤ کریں۔

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے سر سید کا یہ خیال تھا کہ ہندوستان میں معاشری اصلاح

---

[1] اسباب بغاوت ہندوستان۔ سید احمد خاں۔

کے خواہشمند لوگ اہل یورپ کی تہذیب، تمدن اور تعلیم معاشرت کا گہری نظر سے مطالعہ کریں اور ان میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ اپنے ملک کی ترقی کے لئے اختیار کر لیں۔ چنانچہ سرسید نے خود بھی اسی مقصد سے یورپ کا سفر کیا اور انھوں نے اس سفر کی اجازت کے لئے جو درخواست دی اس میں یہ واضح کر دیا کہ "یہ بات بخوبی میرے ذہن نشین ہے کہ ہندوستان کی فلاح اور بہبودی کو کمال ترقی دینے کے لئے اس کے سوا اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہے کہ اہل یورپ اور ہندوستان کے درمیان ربط و ضبط کو ترقی دی جائے تاکہ اہل ہندوستان مغربی ملکوں کی شائستگی کے عجیب و غریب نتیجوں اور اس کی ترقی کو بچشم خود مشاہدہ کریں اور اس بات کا اندازہ کر سکیں کہ انگلستان کے لوگ کیسے دولت مند، طاقت ور اور دانا ہیں اور ان مفید اور عمدہ باتوں کو ہندوستان کی بھلائی کے واسطے سیکھیں جو اس امر کے نتیجے میں کہ تجارت کے باب میں انگلستان کے باشندے کیسے مستعد ہیں اور کارخانوں اور کاشتکاری اور شفاخانوں اور خیرات اور اس کے شہروں کی صفائی اور اس کی دولت اور علم سے روز بروز زیادہ کام لیا جاتا ہے"[1]

انگریزوں سے میل جول بڑھانے اور ان کی معاشرتی خوبیوں کو اپنانے کے علاوہ ہندوستانی مسلمانوں کو جدید مغربی تعلیم سے روشناس کرانا بھی سرسید کا ایک اہم مقصد تھا۔ اور اس کے لئے بھی یہ ضروری اور مفید تھا کہ وہ یورپ جا کر وہاں کے طرزِ تعلیم اور مقاصدِ تعلیم سے بخوبی واقفیت حاصل کریں اور اپنے تعلیمی اداروں کو اس کے مطابق بنائیں۔ چنانچہ سرسید نے انگلستان کے تعلیمی اداروں کو تفصیل سے دیکھا اور اس سے متاثر ہو کر ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے کالج یا یونیورسٹی قائم کرنے کا منصوبہ بنایا۔

خوشگوار تعلقات

مسلمانوں اور عیسائیوں میں اتحاد پیدا کرنے کے لئے سرسید نے مذہبی احکام اور تاریخی حالات کو پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں گو اختلاف مذہب ہے مگر اگلے زمانے میں بھی

---

[1] ۔ مسافرانِ لندن ص۳ مرتبہ اسماعیل پانی پتی

عداوت کا ہونا تاریخ سے ثابت نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں بھی یہ ارشاد موجود ہے کہ "اے پیغمبر تو مسلمانوں کے ساتھ محبت کرنے میں ان کو سب سے زیادہ قریب پاوے گا جو کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں۔ اس لئے کہ ان میں عالم اور درویش ہیں۔ وہ تکبر نہیں کرتے۔" (مائدہ - ۸۵) ولیم میور نے بھی اپنی کتاب میں یہ اعتراف کیا ہے کہ رسول خدا صلعم نے مسیحی قبائل سے عہد نامے کئے تھے جن میں آپ نے عیسائیوں کی حفاظت کا اور ان کو ان کے مذہب میں آزاد رہنے کا اور پادریوں کے پہلے حقوق اور اختیارات کے بحال رہنے کا وعدہ فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے بنو تغلب کی نسبت جو عیسائی تھے حکم دیا کہ ان پر کسی قسم کا دباؤ نہ ڈالا جائے اور وہ اپنے مذہب کی پیروی میں بالکل آزاد رہیں۔ تغلب جزیہ ادا کرنا اپنی شان کے خلاف سمجھتے تھے اس لئے انہوں نے درخواست کی کہ ان سے بھی اس طرح پر محصول لیا جائے جس طرح مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اور حضرت عمرؓ نے ان کی درخواست منظور کر لی۔ عیسائیوں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک اتنا اچھا تھا کہ جب ہرقل کو شکست ہوئی اور اس کی فوج شہر حمص کے قریب آئی تو شہر والوں نے جو عیسائی تھے فصیل کے دروازے بند کر لئے اور مسلمانوں سے کہا کہ ہم تمہاری حکومت اور تمہارے انصاف کو یونانیوں کی بے انصافی اور ظلم کے مقابلہ میں بہتر جانتے ہیں۔ عیسائی ہر طرح مسلمانوں کے ساتھ معاشرت اور معاونت میں شریک رہتے تھے اور تاریخوں سے ثابت ہے کہ مسلمانوں کی لڑائیوں میں عیسائی سردار مسلمانوں کی امداد کرتے تھے اور عیسائی ان کے لشکر میں شامل ہو کر داد شجاعت دیتے تھے۔ عیسائی اپنے مسلمان ہمسایوں کے ساتھ نہایت درجہ میل جول سے رہتے تھے۔ عیسائی عرب لباس اور آداب معاشرت میں مسلمان عربوں سے کسی بات کا فرق نہ رکھتے تھے اور عیسائیوں اور مسلمانوں میں کوئی ظاہر تمیز نہ ہو سکتی تھی۔ مسلمانوں کی تاریخ میں ایسے بادشاہوں کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں جنہوں نے عیسائیوں کے ساتھ عمدہ برتاؤ کیا۔ ان کے مذہبی رسوم اور مذہبی حقوق میں مداخلت نہیں کی اور ٹھیک اسی طرح اچھا برتاؤ کیا جس طرح رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور خلفائے راشدین کے زمانے میں ہوتا تھا۔

حضرت عیسیٰ کا احترام

تاریخی اعتبار سے مسلمانوں اور عیسائیوں میں اتحاد و تعاون اور ہم آہنگی ثابت کرنے کے علاوہ سرسید نے اس بات کو واضح کیا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں مذہبی عداوت ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ مذہب کی رو سے مسلمانوں کو عیسائیوں کے ساتھ ہر قسم کی معاشرت کی، کھانے پینے میں ہو یا شادی بیاہ میں سوائے چند خفیف باتوں کے عام طور پر اجازت ہے۔ سوائے اسلام کے دنیا میں اور کوئی مذہب نہیں جس نے حضرت عیسیٰؑ کا اور ان کی ہدایات کا ایسا ادب کیا ہو اور ایسی عزت کی ہو جیسی کہ مسلمان کرتے تھے اور کرتے ہیں۔ مسلمان حضرت عیسیٰؑ کو نبی برحق اور خدا کا رسول مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم میں اور عیسائی مذہب میں جو کلمۃ الحق ہے وہ ایک ہی ہے اور اس میں کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں یہ ارشاد ہے کہ اے عیسائیو ایک بات پر آجاؤ جو ہم میں اور تم میں یکساں ہے کہ خدا کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرنے کے۔ پس مسلمانوں نے مذہب کی بنا پر جو کچھ عیسائیوں سے چاہا ہے وہ صرف یہی بات ہے کہ ہم اور تم دونوں مل کر ایک خدا کی عبادت کریں۔ خود عیسائیوں میں بھی کئی فرقے ہیں جن میں موحد بھی ہیں۔ پس مسلمانوں کے مذہب کے اعتبار سے جو اختلاف ہے وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ خود عیسائی فرقوں میں ہے۔ مذہب کی رو سے اور اس برتاؤ سے جو اس وقت بھی مسلمان عیسائیوں سے کرتے ہیں بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں کوئی مذہبی عداوت نہیں ہے اس لئے یہ کہنا کہ مسلمان از روئے مذہب عیسائیوں کے ساتھ مذہبی عداوت رکھتے ہیں محض غلط اور سراپا نامناسب ہے۔[1]

انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا

مسلمانوں اور انگریزوں میں اچھے تعلقات پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ ان میں میل جول بڑھے۔ ایک دوسرے کے قریب آئیں۔ باہم دوستی کریں اور ایک دوسرے کے ساتھ کھائیں پئیں۔ لیکن اس وقت یہ حالت تھی کہ مسلمان انگریزوں سے ملنا جلنا پسند نہ کرتے تھے اور ان کے ساتھ

---

[1] آخری مضامین سرسید ص ۵۳

کھانا پینا مذہب کے خلاف سمجھتے تھے۔ اس صورتِ حال کو ختم کرنے کے لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ کچھ لوگ انگریزوں سے معاشرتی تعلقات کی ابتدا کریں۔ چنانچہ سرسید نے خود ہی اس کا آغاز کیا۔ انگریزوں سے ملنا جلنا اور ان کے ساتھ کھانا پینا شروع کیا اور اپنے دوستوں کو بھی انگریزوں کے ساتھ معاشرت و مواکلت اختیار کرنے پر آمادہ کر لیا۔ لوگوں کے لئے یہ بات اس قدر عجیب تھی کہ لوگوں نے سرسید کو "کرسٹان" کہنا شروع کر دیا۔ سرسید نے ایک انگریز کے ساتھ چائے پی لی تو ہر طرف چہ میگوئیاں ہونے لگیں، ایک مسلمان خانساماں نے انگریزوں کے ساتھ سرسید کو بھی کھانا کھاتے دیکھا تو مارے حیرت کے اس پر سکتے جیسی کیفیت طاری ہو گئی۔ اور سرسید کے ترغیب دینے پر جب ان کے دوست محسن الملک نے انگریز کے ساتھ کھانا کھایا تو یہ خبر مشہور ہو گئی کہ وہ عیسائی ہو گئے ہیں اور لوگوں نے ان سے ملنا جلنا۔ ان کے گھر آنا۔ سقے نے پانی بھرنا اور حلال خور نے کمانا چھوڑ دیا۔ تعصب اور جہالت کی اس کیفیت میں سرسید کے لئے یہ کوئی آسان کام نہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو عیسائیوں سے ملنے جلنے اور ان کے ساتھ کھانے پینے پر راضی کریں۔ لیکن سرسید اور ان کے دوستوں نے اپنی کوشش جاری رکھیں۔ ان کے ہم خیال لوگوں کی تعداد بڑھنے لگی اور رفتہ رفتہ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نے انگریزوں سے ملنا جلنا۔ ان سے ربط و ضبط بڑھانا اور ان کے ساتھ کھانا پینا شروع کر دیا۔

طعامِ اہلِ کتاب جائز ہے۔

انگریزوں سے دور رہنے کے رجحان اور تعصب نا واقفیت کی وجہ سے ان کے ساتھ کھانے پینے کے سوال نے ایک شدید اختلافی مسئلہ کی شکل اختیار کر لی تھی اور عام خیال یہ تھا کہ عیسائی کیساتھ کھانے پینے سے مسلمان کا مذہب جاتا رہتا ہے۔ اس غلط اور مہمل خیال کی تردید کر کے اسلامی احکام کے مطابق صحیح صورتِ حال کو پیش کرنے کے لئے سرسید نے "احکامِ طعامِ اہلِ کتاب" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں انھوں نے یہ بتلایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے ہندوؤں کی ہزاروں رسمیں اختیار کر لی ہیں۔ اہلِ کتاب کے ساتھ کھانے پینے کو برا جانتے ہیں اور جو شخص اس کو مباح کہتا ہے یا اس پر عمل کرتا ہے اس کو کافر یا کرسٹان یا مسلمانوں کے گروہ سے خارج یا ایک بہت بڑے امرِ قبیح کا مرتکب

سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا کرنے سے وہ خود ہی گناہ گار ہوتے ہیں۔ کیونکہ طعام اہل کتاب بشرطیکہ محرماتِ شرعیہ میں سے نہ ہو مسلمانوں کے لیے حلال اور درست اور اس کا کھانا جائز اور مباح ہے۔ خواہ ہم اہلِ کتاب کا بھیجا اور ان کا پکایا ہوا کھانا اپنے گھر کھاویں۔ خواہ ان کے گھر جا کر کھاویں۔ خواہ ہم اکیلے کھاویں خواہ ہم اور اہل کتاب ایک جگہ ساتھ بیٹھ کر کھاویں۔ اور وہ کھانا از قسم لحومِ طیبہ سے ہو یا اس قسم حبوب شیرینی وغیرہ۔ طعام اہل کتاب اس لئے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "آج حلال کی گئیں تمہارے لئے سب پاکیزہ چیزیں۔ اور کھانا ان لوگوں کا جن کو کتاب دی گئی ہے حلال ہے تمہارے لئے اور حلال ان کے لئے"

انگریز اہل کتاب ہیں

اس آیت اور حدیث اور فقہ کی روایتوں سے سرسید نے یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں کے لئے طعام اہل کتاب جائز ہے۔ اور جو شے کہ در اصل حلال ہے وہ کسی کی بھیجی ہوئی ہو اور کسی کی پکائی ہوئی ہو حرام[1] ناجائز نہیں ہو سکتی۔ خود جناب رسولِ خدا صلعم نے یہودیوں کے ہاں کا پکا ہوا کھانا تناول فرمایا ہے اور حلال چیز کو اگر ایک جگہ بیٹھ کر مسلمان اور مشرک بھی، چہ جائیکہ اہلِ کتاب، کھاویں تو وہ چیز حرام اور ناجائز نہیں ہو جاتی۔ رسولِ خدا صلعم نے کافروں کو بھی اپنے ساتھ بٹھا کر کھلایا ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ زمانۂ حال کے انگریز اہلِ کتاب میں نہیں ہیں۔ سرسید نے قرآن پاک کے حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ اہل کتاب سے مراد یہود اور نصاریٰ ہیں۔ ان پر توریت اور انجیل اتری تھی یہودی اور عیسائی آج بھی ان کتابوں کو مانتے اور اپنے تئیں حضرت موسیٰ[2] یا حضرت عیسیٰ[3] کی اُمت میں سمجھتے اور ان کا تابع جانتے ہیں اور اپنے تئیں یہودی یا عیسائی کہتے ہیں۔ جس طرح کہ مسلمانوں کے تمام فرقے جو اپنے تئیں پیغمبرِ خدا صلعم کی امت میں سمجھتے ہیں اختلافِ اعمال و عقائد کے باوجود اہلِ قرآن ہیں اسی طرح تمام یہود و نصاریٰ اختلافِ اعمال و عقاید کے باوجود اہل کتاب ہیں۔

چھری کانٹے سے کھانا

سرسید نے یہ بھی ثابت کیا کہ طعام میں گوشت بھی داخل ہے اور قرآن و حدیث کے حوالے دیکر

---

[1] ۔ احکام طعام اہل کتاب ۔ سید احمد خاں

بتلایا کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے۔ خواہ وہ اپنے طریقہ پر ذبح کریں۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی طرح ذبح کریں جس طرح کا حکم مسلمانوں کو ہے۔ اگر انگریز کے ہاں کا کھانا پکانے والا عیسائی یا مشرک ہو تب بھی اس کے کھانے میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں، کیونکہ ان میں کوئی نجاست ظاہری نہیں ہے اور مسلمان یہ کھانا اسی طرح بلا تردد کھا سکتے ہیں جیسے کہ وہ ہندو حلوائیوں کی بنائی ہوئی مٹھائیاں کھاتے ہیں۔ سرسید نے یہ بھی بتلایا کہ انگریزوں کے یہاں کے پانی اور کھانے کے برتن بھی پاک ہیں اگر وہ دھوئے ہوئے ہوں اور کوئی ظاہری نجاست نہ ہو۔ انگریزوں کے کھانا کھانے کے طریقے کو بھی سرسید نے جائز ثابت کیا۔ میز پر کھانا کھانے کو بالکل درست بتلایا۔ اور چھری کانٹے سے کھانا نہ صرف جائز بلکہ سنت قرار دیا۔ کیونکہ حضورؐ نے گوشت کو چھری سے کاٹ کر اور اس کی نوک سے اٹھا کر تناول فرمایا تھا۔ اس طرح سرسید نے انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا جائز ثابت کیا اور ان کے ساتھ نہ صرف کھانے پینے بلکہ ان سے معاشرتی تعلقات اور محبت و مودت و اتحاد قائم کرنا شریعت کی رو سے بالکل درست قرار دیا۔[۹]

سرسید کے عہد میں معاشرہ میں جو خرابیاں تھیں ان کو دور کرنے کے لئے چند ایسی اصلاحات کرنے کی ضرورت تھی جن کے بغیر حالات کا درست ہونا ممکن نہ تھا۔ اور باہمی اتحاد و تعاون، مذہبی رواداری اور معاشرتی تعلقات کی بہتری بھی ان ضروری اصلاحات میں داخل تھیں۔ چنانچہ سرسید نے اس بات کی ممکنہ کوشش کی کہ مسلمان اپنے عقاید میں اختلافات کو نظر انداز کر کے اسلام اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے مسائل پر متحد و متفق ہو جائیں۔ ہندوستان میں رہنے والی قوموں میں اتحاد اور دوستی پیدا ہو اور مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مختلف اسباب کی بنا پر جو تلخی اور کشیدگی پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے اور دونوں میں میل جول بڑھے تاکہ پورے معاشرے میں اتحاد و اتفاق اور دوستی و ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

---

۹ احکام طعام اہل کتاب۔ سید احمد خان

مسلمان مؤرخین

(۳)

ابو الفرج الاصبہانی

عرب تاریخ علی بن حسین ابو الفرج الاصبہانی کو کبھی فراموش نہ کر سکے گی، اس کے دامن میں الاغانی جیسی کتاب بھری۔ ابو الفرج الاصبہانی، اصبہانی الاصل مگر بغدادی المنشا تھے۔ ابن خلقان کے الفاظ میں وہ بہت بڑے ادیبوں میں سے تھے انہوں نے بڑے علما کو دیکھا تھا اور دنیا جہان کے علوم میں مہارت حاصل کی تھی۔[1]

ابن خلقان اور الخطیب نے مؤرخ تنوخی کا قول نقل کیا ہے کہ ابو الفرج کو شعر، اغانی، اخبار، آثار، احادیث المسندہ، النسب، میں جتنی چیزیں حفظ تھیں اتنی کسی دوسرے کو نہ تھیں۔ تنوخی کا دعویٰ ہے کہ ان کے زمانہ میں ابو الفرج الاصبہانی کا کوئی ثانی نہ تھا۔ ان علوم کے علاوہ لغت، نحو، خرافات، السیر، المغازی، علم الجوارح، طب، نجوم اور الاشربہ میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ شاعر بھی تھے۔

الخطیب نے ابو الحسن بستی کا قول نقل کیا ہے: "لم یکن احد اوثق من ابی الفرج الاصبہانی۔"[2] "ابو الفرج اصبہانی سے زیادہ ثقہ مؤرخ کوئی دوسرا نہ تھا۔" خطیب نے ابو الفرج کے ایک مخالف عالم النوبختی کی رائے بھی لکھی ہے۔ مگر نوبختی کو ابو الفرج اصفہانی میں اس کے سوا کوئی عیب نظر نہ آیا تھا: "کان یدخل سوق الوراقین وھی عامرۃ والدکاکین مملوءۃ بالکتب فیشتری شیئاً کثیراً من الصحف ویحملھا الی بیتہ ثم تکون روایاتہ کلھا منھا۔"[3] "ابو الفرج سوق وراقین میں آتے کتابوں سے بھری ہوئی دکانوں

---

۱ ابن خلقان جزء ۲ ص ۲۸؛ ۲ الخطیب جزء ۱۱ ص ۳۹۹؛ ۳ الخطیب جزء ۱۱ ص ۳۹۹

میں داخل ہوتے، اور بہت سی کتابیں خریدتے اسا انہیں گھر لے جاتے۔ ان کی روایات ساری کی ساری ان کتابوں سے اخذ ہوئیں۔

التوبختی شاید یہ جانتے تھے کہ یہی تو اصفہانی کی وہ خصوصیت تھی جس نے انہیں تمام عالم میں ممتاز کر دیا تھا اور جس کے سبب ان کی تصنیف کتاب الاغانی، اس دور کی تصانیف میں سب سے بڑی تصنیف قرار پائی تھی۔ ان کی اسی کتاب کے متعلق ابن خلکان لکھتے ہیں:- الذی وقع الاتفاق علی انہ لم یعمل فی بابہ مثلہ۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ اس باب میں ایسی کوئی دوسری کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہ کتاب، ابوالفرج نے پچاس سال میں مرتب کی تھی، تصنیف کے بعد وہ سیف الدولہ کے پاس لائے۔ سیف الدولہ نے انھیں ایک ہزار دینار انعام دیئے۔

صاحب بن عباد کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ جب وہ سفر کرتے تو تیس اونٹوں پر ان کی کتابیں لدی ہوتیں۔ لیکن جیسے ہی الاغانی ان کے پاس آئی تو پھر انہوں نے الاغانی کے سوا کوئی دوسری کتاب ساتھ نہ رکھی۔ اس کتاب نے تیس اونٹوں کے بوجھ برابر کتابوں کی نمائندگی کی[1]۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب، نادر روزگار تصنیف ہے۔ یہ ہماری رائے نہیں، ابن خلکان اور یاقوت جیسے بڑے مصنفین کا خیال ہے۔ یاقوت تو ابوالفرج اور اس کی تصنیف کے بے حد مداح تھے۔ انھوں نے انکے ترجمہ میں لکھا:- لا اعلم لاحد احسن من تصانیفہ فی فنہا وحسن استیعاب ما تصدی لجمعہ۔ الجامع بین سعۃ الروایۃ والحذق فی الدرایۃ[2]۔ "مجھے کسی ایسے آدمی کا علم نہیں ہے جس کی تصانیف ان سے بہتر ہوں۔ ز فن میں اور وہ حسن ترتیب میں۔ انھوں نے سعۃ روایت اور حذق روایت میں تطابق پیدا کیا۔

الاغانی، اس صفت کا بہترین نمونہ ہے۔ عجیب بات ہے کہ ابوالفرج اصفہانی ان خوش نصیب مصنفین میں سے ہیں جن کی تصانیف ان کے زمانہ ہی میں بے حد مقبول ہو گئیں۔ خصوصیت سے الاغانی کو تو لوگ سینے سے لگاتے۔

---

[1] - ابن خلکان جز ۲ صفحہ ۶ ؛ [2] الیاقوت الحموی "معجم الادباء" ص ۹۵ ؛

یاقوت نے کاتب عضد الدولہ کی روایت نقل کی ہے کہ عضد الدولہ کو الاغانی اس قدر عزیز تھی کہ وہ اسے نہ سفر میں الگ کرتے اور نہ حضر میں۔ ہر وقت اسے ساتھ رکھتے اور جیسے ہی فرصت ملتی اس کو پڑھنے لگتے۔ الاغانی کے بارے میں یاقوت نے اپنی رائے لکھی ہے، لکھتے ہیں۔

لعمری۔ ان هذا لكتاب الجليل القدر، شائع الذكر، جم الفوائد عظيم العلم، وقد تأملت هذا الكتاب وعنيت به وطالعته مرارا وكتبت منه نسخة بخطي في عشر مجلدات ونقلت منه الى كتابي الموسوم بأخبار الشعراء[1] "مجھے اپنی عمر کی قسم، یہ کتاب بڑی جلیل القدر، بہت مشہور اور بے حد مفید ہے، وہ علم کا خزانہ ہے۔ میں نے اس کتاب پر خوب سوچا اور اس کو پسند کیا۔ میں نے اسے کئی بار پڑھا اور اس کا ایک نسخہ اپنے ہاتھ سے اپنے لئے نقل کیا ہے یہ نسخہ دس جلدوں میں ہے۔ میں نے اس میں سے اپنی کتاب الموسوم باخبار الشعراء میں بہت سی باتیں نقل بھی کی ہیں۔

یہ یاقوت الحموی کی رائے ہے جو چھٹی صدی ہجری کے بہت بڑے عالم اور غیر معمولی مورخ و جغرافیہ دان تھے، جن کی دونوں کتابیں "معجم الادباء" اور "معجم البلدان" اپنے موضوع پر بہترین تصانیف شمار کی گئی ہیں۔

یہ وہی الاغانی ہے جس کی تصنیف پر الحکم الاموی نے اصفہانی کو ایک ہزار اشرفیاں اندلس سے بھیجی تھیں[2]۔ گو اصفہانی نے الاغانی کے علاوہ کئی اور کتابیں بھی لکھیں، لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ الاغانی اپنی مثال آپ ہے۔ اس میں مشاہیر، اکابر امرا کی سوانح سے لے کر تمام بڑے شعرا، تمام بڑی عورتوں، تمام ہنرمندوں اور آئمہ کے تذکرے ہیں۔ اور ہماری قوم کی اجتماعی زندگی پر اس جیسی کوئی اور تصنیف نہیں ہے۔ اگر الاغانی نہ ہوتی تو ہمیں اس دور کی مجلسی زندگی کا قطعاً علم نہ ہوتا اور بہت سی باتوں کے علم سے ہم محروم رہتے۔ یہ کتاب ۲۱ جلدوں پر مشتمل ہے جس کی ۲۰ جلدیں ۱۲۸۵ھ میں بولاق سے اور ۱۳۰۵ھ میں اکیسویں جلد لیڈن سے چھپی[3]۔ مصر سے حال ہی میں اس کا ایک بہت اچھا

[1] الیاقوت: معجم الادباء جزء ۱۳ صفحہ ۹۸ ، [2] مقری جزء اول تذکرہ الحکم؛ [3] الاکتفاء۔ صفحہ ۴۳۲۔

ایڈیشن چھپا ہے۔ اس کے نام سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مغنیوں کے سوا کوئی اور بات نہ ہوگی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ عرب گیتوں، شعروں اور طرزوں کا ایک بہترین مجموعہ ہے۔ مگر درحقیقت یہ ساری علمی، ادبی، شعری، اجتماعی اور عمرانی زندگی کی ایک پوری تاریخ ہے اس میں ہماری ہر بڑی شخصیت کا ذکر ملے گا۔ یہ ذکر پہلی صدی ہجری سے لے کر ابوالفرج اصفہانی کے زمانہ تک ممتاز ہے۔

گو الاغانی کی کئی روایات ایسی ہیں جن کی تصدیق یا تائید سے بعض علماء نے انحراف کیا ہے۔ لیکن جیسے کہ ہم نے یاقوت حموی، ابن خلکان، حتیٰ کہ الخطیب البغدادی کی روایات نقل کی ہیں، اصفہانی بہت بڑے ثقہ راوی تھے یہ تو ہو سکتا ہے کہ انہوں نے جن کتابوں سے معلومات جمع کی ہوں وہ اتنی ثقہ نہ ہوں لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ انھوں نے اپنی طرف سے کوئی روایت وضع کر لی ہو۔ اس لئے کہ وہ بہت بڑے ثقہ عالم تھے اور ان کی ثقاہت کے بارے میں الخطیب کی ایک روایت نقل کی جا چکی ہے۔

یاقوت فرماتے ہیں کہ وہ خوب شعر بھی کہتے تھے مگر ہجو کہنے میں جواب نہ رکھتے تھے۔ اس وجہ سے بھی اور ان کے علم و فضل کے سبب بھی ان کے دور کے لوگ ان کا بہت احترام کرتے اور ان سے ڈرتے بھی تھے۔ یاقوت کا بیان ہے کہ وہ بہت بری طرح کھاتے تھے۔ کھانے کے آداب سے واقف تو خوب تھے مگر ان کا لحاظ نہ رکھتے تھے۔ اچھے لباس کے فوائد سے بھی آگاہ تھے، مگر اچھا لباس کبھی نہ پہنتے ان کا لباس عموماً گندہ ہوتا۔ جب تک پھٹ نہ جاتا۔ اسے نہ دھوتے تھے اور نہ بدلتے۔ جوتے کا بھی یہی حال تھا وہ بھی کبھی ڈھنگ کا نہ پہنا، اس کے باوجود لوگ انہیں برداشت کرتے خصوصیت سے وزیر ابی محمد المہلبی، جس کے اقتدار کے سامنے خلفا بھی غم کھاتے، ابوالفرج اصفہانی کا بہت احترام کرتے۔ یاقوت نے ایک قصہ بیان کیا ہے کہ ایک بار ابوالفرج وزیر کے دسترخوان پر بیٹھے کھانا کھا رہے تھے کہ ان کے گلے میں بلغم پھنسا، انہوں نے جو تھوکا تو کھانے کی ایک بڑی رکابی میں جا گرا۔ وزیر مہلبی نے اسے اپنے ہاتھ سے اٹھا کر پرے کر دیا۔ اس وقت اس کے چہرے پر نہ کوئی شکن تھی اور نہ کراہت، خود ابوالفرج

لے یاقوت ص۱۰۱، ص۱۰۲

کو بھی اپنی غلطی کا احساس نہ تھا کیونکہ وہ ایسی حرکات کے عادی تھے۔

بہرحال ابوالفرج اپنے دور میں بہت محترم سمجھے جاتے، اور اپنی لعض والہانہ حرکات کے باوجود ہر جگہ رسائی پاتے تھے۔

گندے رہنے اور دھلنے کے آداب ملحوظ نہ رکھنے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر وقت اپنی کسی نہ کسی کتاب کی ترتیب میں عملی یا ذہنی طور پر الجھے رہتے اور انہیں اتنی فرصت نہ ملتی کہ وہ ظاہری آداب کا لحاظ رکھتے بعد میں انہیں کبھی کبھی کافی فرصت ملی، مگر شروع میں جس بات کے عادی ہو چکے تھے وہ طبیعت ثانیہ بن چکی تھی۔

یاقوت نے لکھا ہے کہ وہ جب وزیر المہلبی سے ملنے آتے تو وزیر صاحب اپنی مسند پر انھیں اپنے پہلو میں بٹھاتے۔ اور ایک بار تو جب تنہا ہی دونوں تھے، ان کے منہ سے اپنی ہجو بھی سنی اور اسے بھی اپنے لئے فخر سمجھا۔ مہلبی اور ان میں بہت گہری دوستی تھی۔ یہ دوستی قبل وزارت شروع ہوئی تھی اور صرف موت اسے توڑ سکی۔ کوئی اور اتبلاء اسے توڑنے میں کامیاب نہ ہوئی تھی۔[1]

الاصفہانی کی ساری تصانیف کے نام حسب ذیل ہیں :-

کتاب الاغانی الکبیر۔ کتاب مجرد الاغانی۔ کتاب التعدیل والانتصاف فی اخبار القبائل وانسابہا۔ کتاب مقاتل الطالبین۔ کتاب اخبار القیان۔ کتاب الاماء الشواعر۔ کتاب الممالیک الشعراء۔ کتاب ادباء الغرباء۔ کتاب الدیارات۔ کتاب تفضیل ذی الحجہ۔ کتاب الاخبار والنوادر۔ کتاب ادب السماع۔ کتاب اخبار الطفیلیین۔ کتاب مجموع الاخبار والآثار۔ کتاب الخمارین والخمارات۔ کتاب الفرق والمعیار فی الاوغاد والاحرار۔ کتاب دعوۃ التجار۔ کتاب اخبار جحظۃ البرمکی۔ کتاب جمہرۃ النسب۔ کتاب نسب بنی شیبان۔ کتاب نسب بنی عبد شمس۔ کتاب نسب المہالبہ۔ کتاب نسب بنی تغلب۔ کتاب الغلمان المغنین۔ کتاب مناجیب الخصیان۔

ان کتابوں کے علاوہ ابوالفرج نے اندلس کے خلفائے بنو امیہ کے لئے بھی کئی کتابیں لکھی تھیں

---

[1] یاقوت جز ۱۳، صفحہ ۱۰۰، ۱۰۱

یہ کتابیں وہ ان خلفاء کے دربار پر بھیجتے رہے اور خلفاء انھیں ان کا صلہ بھیجتے رہے۔ وہ خود بھی نسباً اموی تھے۔ مروان بن محمد آخری اموی بادشاہ کی نسل میں تھے۔ ۲۸۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۵۶ھ میں انتقال فرمایا۔[1]

ابن قتیبہ

البلاذری کے بعد بغداد کے جس بڑے مورخ نے شہرت پائی وہ عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ الدینوری تھے۔ الخطیب کے بیان کے مطابق وہ یوں تو بغداد کے رہنے والے تھے لیکن تھوڑی مدت دینور کے قاضی بھی رہے۔ اس لئے الدینوری مشہور ہوئے۔ البتہ ان کے والد مروزی تھے۔ جناب اسحاق بن راہویہ، محمد بن زیاد الزیادی، اور ابی حاتم جیسے بڑے ائمہ حدیث سے حدیث پڑھی[2]۔ تاریخ، ادب اور نحو میں بھی خوب نام پیدا کیا۔

سیوطی نے ان کا ذکر بغیۃ الوعاۃ میں کیا ہے۔ جو نحاۃ کی تاریخ ہے اور انھیں نحوی ولغوی قرار دیا ہے[3]۔ ابن الندیم غالباً پہلے مورخ ہیں جنھوں نے ان کا تذکرہ لکھا۔ ان کے نزدیک وہ کوفی تھے بغدادی نہ تھے۔ وہ ان کے دینوری مشہور ہونے کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ وہ دینور کے قاضی بنائے گئے تھے۔ ابن الندیم نے انہیں صادق الروایۃ عالماً باللغۃ والنحو وغریب القرآن قرار دیا ہے۔ وہ شعر، فقہ اور دوسرے علوم میں بھی ماہر تھے۔ انھوں نے بہت سی تصانیف کیں جن میں سے ابن الندیم نے بارہ کتابوں کا ذکر کیا ہے[4]۔ الخطیب نے ان کی مشہور تصانیف میں حسب ذیل کتابوں کے نام لکھے ہیں:-

غریب القرآن، غریب الحدیث، مشکل القرآن، مشکل الحدیث، ادب الکاتب، عیون الاخبار، کتاب المعارف[5]۔ سیوطی نے ان ناموں میں اعراب القرآن، معانی القرآن، مختلف الحدیث، جامع النحو، الخیل، دیوان الکتاب، خلق الانسان، دلائل النبوۃ الانواء

---

[1] یاقوت جزء ۳ صفحہ ۱۰۱ ؛ ابن خلکان جزء ۲ صفحہ ۳۶ ۔ [2] ابن الندیم صفحہ ۷۷ ؛ الخطیب جزء ۱۰ صفحہ ۱۷۰ ؛
[3] السیوطی بغیۃ الوعاۃ صفحہ ۲۹۱ ؛ [4] ابن الندیم الفہرست صفحہ ۷۷-۷۸ ؛ [5] الخطیب جزء ۱۰ صفحہ ۱۷۰ ؛

اصلاح غلط ابی عبید، جامع النحو الصغیر، المسائل والاجوبہ، القلم والمرایات، المحاضرہ، طبقات الشعراء، المدالرد، کا اضافہ کیا ہے[1]۔ جن میں سے ہمارے دور میں الشعر والشعراء، کتاب المعارف اور الامامت والسیاست نے بہت شہرت پائی ہے۔ الشعر والشعراء، شعرا کا سب سے پہلا تذکرہ ہے۔ حقیقت میں شعر و شاعری پر اس سے پہلے کوئی کتاب نہ لکھی گئی تھی۔ اور یہ شرف بنو عباس کے حصہ میں آیا کہ ابن قتیبہ نے ان کے زمانہ میں شعر و شعراء کی تاریخ لکھ ڈالی۔ اور یہ اتنا بڑا کام کیا جس پر پہلے علماء متوجہ نہیں ہوئے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض محدثین نے ابن قتیبہ کو حدیث و قرآن کے علوم میں حجت نہیں مانا، مگر خطیب نے انہیں ثقہ اور دیناً فاضلاً قرار دیا ہے۔ اسی طرح ذہبی نے انہیں بہت بڑا عالم قرار دیا ہے۔ لیکن انھیں محدث نہیں مانا۔ ان کی رائے تھی وہ قلیل العمل فی الحدیث تھے[2]۔ الحاکم نے ان پر جو جرح کی تھی، الذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کا جواب دیا ہے۔ الحاکم بہت بڑے امام تھے اور ان کی دیانت پر شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن الذہبی کی یہ بات کتنی صحیح ہے کہ کسی کو کذاب کہنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ اجمعت الامۃ علی ان القتیبی کذاب[3] ایک ایسے شخص کا کلام ہے جو خدا سے نہیں ڈرتا۔ پھر فرمایا کہ امت سوائے دجال و مسیلمہ کے کذب کے کسی دوسرے پر متفق نہیں ہوئی[3]۔ گمان ہوتا ہے کہ الحاکم نے ان کے بارے میں کچھ زیادہ تحقیق نہ کی تھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ابن قتیبہ کی کچھ روایات الحاکم کے نزدیک صحت سے خالی ہوں۔ لیکن ابن قتیبہ نے جس وقت تالیف و تصنیف کا کام شروع کیا تھا اس وقت چند کتابوں کے سوا حدیث میں کوئی دوسری کتاب مرتب نہ ہوئی تھی۔ اور نہ رجال و روایات کی پرکھ کا کام ہی تکمیل کو پہنچا تھا۔

ہمارے نزدیک ذہبی کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ وہ حدیث میں مستند تھے۔ وہ قلیل الحدیث تھے۔ ان کا کمال ادب، نحو، شعر، تاریخ میں نظر آتا ہے۔ اور ان کی چاروں کتابیں المعارف، الامامۃ والسیاسۃ، الشعر والشعراء اور ادب الکاتب، تاریخ شعر و ادب ہی میں نہیں تاریخ کے ذخیرہ میں بھی

---

[1] بغیۃ الوعاۃ ص ۲۹۱ [2] الذہبی تذکرہ جزء ۲ ص ۲ [3] میزان الاعتدال جزء ۲ ص [illegible]

بہت اہم دستاویزیں ہیں۔

الشعر والشعراء یا طبقات الشعراء، مصنف کی ساری تصانیف میں زیادہ اہم ہے دنیا کے تقریباً تمام بڑے بڑے کتب خانوں، برلن، دمشق، پیرس، ویانا، قاہرہ اور لندن میں اس کے مخطوط نسخے موجود ہیں جن میں سے دمشق اور قاہرہ کے نسخے بہت صحیح سمجھے گئے ہیں۔ لندن کا نسخہ بھی مکتبہ الظاہریہ دمشق کے نسخہ سے نقل کیا گیا ہے۔ جب ڈی خویہ مستشرق نے اس کتاب کو چھاپا تو اسی نسخے کے مطابق چھاپا۔

ہماری دوسری نادر تصانیف کی طرح الشعر والشعراء بھی ڈی خویہ نے پہلے پہل ۱۸۷۵ء میں لیڈن سے چھاپی۔ لیڈن ہی میں یہ دوبارہ ۱۹۰۲ء میں چھاپی گئی۔ مصر میں پہلی بار یہ ۱۳۲۲ھ میں چھپی۔ پھر ۱۳۵۰ھ (۱۹۳۲ء) میں مطبع معاہد سے یہ زیادہ اہتمام کے ساتھ چھاپی گئی۔ مگر یہ ساری کی ساری کتابیں نامکمل تھیں، مکمل کتاب پہلی بار یورپین طبع کے بعد احمد محمد شاکر نے دار احیاء کتب العربیہ کی طرف سے دو حصوں میں طبع کی ہے۔ انھوں نے لندن کے مطبوعہ نسخوں اور قاہرہ کے مخطوط نسخوں سے مقابلہ کرنے اور پھر اغلاط پر قابو پانے میں بہت محنت سے کام لیا ہے۔ یہ نسخہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ ابن قتیبہ نے خود ہی اپنے دیباچہ میں تصریح کی ہے، انھوں نے اس کتاب میں بڑے شعراء کے نام، لقب، کنیتیں، زمانہ اور اقدار اور ان کے اشعار کے احوال سے بحث کی ہے۔ ساتھ ہی انھوں نے اقسام شعر اور طبقات پر بھی روشنی ڈالی ہے اور ان وجوہ کو بھی بیان کیا ہے جن کے سبب بعض اشعار زیادہ پسند کیے گئے۔

ابن قتیبہ کا بیان ہے کہ ان کا مقصود زیادہ تر وہ اشعار تھے جو مشہور تھے یا جنھیں بڑے ادیب جانتے تھے۔ اور جن کے اشعار ادب و حدیث و نحو میں حجت مانے گئے ہیں۔ ساتھ ہی انھوں نے یہ التزام بھی کیا ہے کہ صرف ان شعراء کا ذکر کریں جن پر شعر غالب تھا[1] دیباچہ کے بعد مصنف نے کچھ اقسام الشعر بھی گنوائی ہیں جو پچاس صفحے تک پھیلی ہیں۔ اس کے بعد اوائل شعراء کا ذکر کرتے ہیں

---

[1] الشعر والشعراء جزو اول ص۱ تا ص۳۰۔

امرؤالقیس بن حجر سے آغاز کیا ہے۔ اور مسکین دارمی پر پہلی جلد ختم کی ہے۔ کل ۲۰۹ شعراء کا ذکر پہلی جلد میں سمایا ہے۔

دوسری جلد کا آغاز عمرو بن ابی ربیعہ سے کیا ہے۔ جو عربی غزل کا بادشاہ تھا اور خاتمہ اشجع السلمی پر کیا ہے جو برامکہ کے عروج کے زمانہ میں بہت اونچا شاعر سمجھا جاتا تھا اور جس نے یحییٰ بن خالد کی تعریف میں بہت سے اشعار کہے تھے[1]۔ اس کتاب کے بعد گو کئی اور تذکرے لکھے گئے جن میں الاغانی اور معجم الادباء تو اپنی مثال آپ ہیں لیکن تقدیم ابن قتیبہ کو حاصل ہے جنھوں نے بنو عباس کے دور میں سب سے پہلے اس اہم کام کا آغاز کیا۔

ابن قتیبہ کی کتاب المعارف بھی ایک طرح سے رجال کا تذکرہ ہے جس میں ابن قتیبہ نے قریب قریب تمام ان بڑی شخصیتوں کا ذکر کیا ہے جو ان کے وقت تک ممتاز ہوئیں۔ یہ کتاب ایک جلد میں ہے اور مصر سے کئی بار چھپی ہے اور تاریخ اسلام اور رجال پر لکھنے والے متاخرین نے اسے مستند ماخذ تسلیم کیا ہے۔

الامامۃ والسیاسۃ، تاریخ کی کتاب ہے جو درمیانی تختی کے دو اجزا میں مصر سے چھاپی گئی ہے پہلا حصہ ۱۸۱ اور دوسرا ۱۴۷ صفحات پر مشتمل ہے، ابن قتیبہ نے حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ سے کر ۹۶ کے زمانہ تک کے حالات کو اختصار سے بیان کئے ہیں لیکن کہیں کہیں بعض ایسی کیفیات کی اچھی خاصی تصریح کی ہے جو ان کے نزدیک نسبتاً اہم تھیں مثلاً موسیٰ بن نصیر کے آغاز و انجام کے متعلق انھوں نے جو تفصیل دی ہے وہ بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور تاریخ اسلام کا ایک قیمتی سرمایہ ہے۔ المعارف اور الشعر والشعراء کی طرح الامامۃ والسیاسۃ بھی متاخرین کے نزدیک بڑی قابل قدر ماخذ ہے۔ ہم نے خود بہت سی باتیں اس کتاب سے اخذ کی ہیں۔

ابن خلدون اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں کہ اصول فن ادب اور اس کے ارکان چار دیوان ہیں ادب الکاتب ابن قتیبہ، کتاب الکامل المبرد، البیان والتبیین جاحظ اور ابی علی قالی کی کتاب النوادر

---

[1] الشعر والشعراء جزء دوم ص۸۴۸،

ادب الکاتب کی اشاعت کا سہرا بھی مغربی علماء کے سر ہے۔ استاد ابیرول نے لیبک سے ۱۹۰۰ء میں چھاپا مصر کے مطبع شرقیہ اور مطبع اتحاد سے بھی چھپ چکی ہے۔

العیون الاخبار یوں تو ایک جلد کی کتاب ہے مگر اس کے اندر دس کتابیں شامل ہیں۔ کتاب السلطان، کتاب الحرب، کتاب السواد، کتاب الطبائع والاخلاق، العلم، الزہد الاخوان، الحوائج، الطعام اور النساء۔ اس کا پہلا حصہ مصر کے مطبع شرقیہ سے ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا۔ اس کے چار حصے یورپ سے مختلف اوقات میں چھپے پہلا کتاب السلطان ابرلین سے ۱۹۰۰ء میں، دوسرا الحرب اسٹراسبرگ سے ۱۹۰۳ء میں تیسرا السواد ۱۹۰۶ء میں اور چوتھا الطبائع ۱۹۰۸ء میں طبع ہوا۔

ابن قتیبہ ۲۱۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ۲۷۶ھ میں انتقال فرمایا۔ یہی خیال ابن الندیم نے الفہرست میں ظاہر کیا ہے۔ الخطیب کی روایت اس سے مختلف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابن قتیبہ نے ۲۷۰ھ میں انتقال فرمایا۔ ابن خلکان نے بھی اس بات کی تصدیق کی ہے۔ ابن کثیر بھی یہی فرماتے ہیں۔[1]

ابوحنیفہ الدینوری

ابوحنیفہ احمد بن داؤد الدینوری نے اپنی کتاب اخبار الطوال کے سبب ہماری تاریخ میں بڑا نام پایا ہے۔ یہ کتاب پہلے پہل لندن سے ۱۸۸۸ء میں طبع ہوئی۔ ابن الندیم نے ابوحنیفہ الدینوری کی اہم تصانیف میں اخبار الطوال کے علاوہ کتاب انبات الشعر والشعراء[2] اور کئی دوسری کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے (مگر ہماری نظر اخبار الطوال کے سوا کسی دوسری کتاب پر نہیں پڑی)، اخبار الطوال، چار سو صفحے کی ایک مختصر سی کتاب ہے جس میں ابوحنیفہ الدینوری نے آدم کی تخلیق سے لے کر المعتصم تک کے حالات بیان کرنے کی کوشش کی ہے زیادہ زور بنو عباس اور بنو امیہ کی باہمی چپقلش اور بعض عرب قبائل کی اہل زندگی پر دیا ہے اس باب میں یہ کتاب ایک بہت قیمتی تاریخی دستاویز ہے۔

ابوحنیفہ الدینوری مورخ ہونے کے علاوہ منجم، نحوی، لغوی اور حاسب بھی تھے۔ ابن السکیت نے بڑے اور ممتاز رفقا گروہ تھے۔ تمام علوم ان[3] سے سیکھے۔ بصرہ اور کوفہ میں زیادہ عمر گذاری۔ یاقوت نے

۱۔ ابن خلکان جز ۱ ص ۳۱۴؛ الخطیب جز ۱۰ ص ۱۷۱؛ ابن کثیر طبقات ص ۴۸؛ ۲۔ ابن الندیم الفہرست ص ۷۸؛

ابوحنیفہ الدینوری کے علم وفضل کی بہت تعریف کی ہے۔ یاقوت کے الفاظ ہیں کہ "وہ نوادر الرجال میں سے تھے۔ حکمت، فلسفہ، بیان العرب اور علم النحو میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔" یاقوت فرماتے ہیں کہ ان سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابوحنیفہ الدینوری نے "قرآن" پر بھی ایک ضخیم کتاب ۳ جلدوں میں تصنیف کی تھی، لیکن یاقوت سے نہ دیکھ سکے تھے، نہ ان کے وقت میں یہ کتاب کہیں موجود تھی۔ ۲۸۲ھ یا ۲۸۱ھ میں وفات پائی۔[1]

ابن جریر الطبری

گو ابن جریر سے پہلے کئی بڑے مورخوں نے بنو عباس کے عہد میں تاریخ کی تدوین و تالیف میں بڑا نام پایا لیکن ابن جریر طبری کی بات ہی اور تھی۔ انھوں نے اپنے غیر معمولی علم، بے پناہ ذہانت اور انتہائی دیانت و احتیاط کے سبب عرب تاریخ میں ایک بالکل نئے باب کا آغاز کیا۔ ابن جریر طبری کا تاریخ میں وہی پایہ ہے جو حدیث میں امام بخاری کو نصیب ہوا۔ یہ امر واقع ہے کہ طبری سے پہلے تاریخ کی کیفیت وہی تھی جو حدیث کی امام بخاری سے پہلے تھی۔ گو ابن اسحاق، واقدی، ابن سعد، ابوالفرج اصفہانی، المدائنی اور البلاذری جیسے بلند رتبہ مورخین سامنے آ چکے تھے لیکن انھوں نے اپنی عظمت و بزرگی کے باوجود تاریخ میں وہ احتیاط نہ برتی جس کی ضرورت تھی۔ ان میں سے بعض نے اسناد کا لحاظ تو کیا مگر متن میں ابہام اور اشکال باقی رہنے دیا۔ نہ ان کا اجمال منطقی تھا اور نہ تفصیل۔ ان میں سے بعض نے روایات کی چھان بین کو بھی ضروری نہ سمجھا اور جنھوں نے یہ کام کیا، ان کے تذکرے مکمل نہ تھے۔

بہرحال طبری نے اپنے اونچے علم اور غیر معمولی فضل و کمال کو کام میں لا کر تاریخ الامم والملوک کے نام سے جو تاریخ مرتب کی وہ اپنے حسن، اپنی خوبی، جامعیت، استدلال، احتیاط اور تکمیل کے لحاظ سے پچھلی تمام تاریخوں سے بازی لے گئی۔ اور اس کا سبب محض یہ تھا کہ ابن جریر بہت بڑے عالم اور غیر معمولی محتاط تھے۔ یاقوت ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: "فکان احد ائمۃ العلما

---

[1] یاقوت حموی جز ۳ ص ۳۲ [illegible]

یحکم بقولہ ویرجع الیٰ رایہ لمعرفتہ وفضلہ وکان قد جمع من العلوم مالم یشارکہ فیہ احدٌ من اہل عصرہ[1] (یعنی) وہ علماء کے ائمہ میں سے ایک تھے۔ انکا قول لوگوں کے لئے دلیل تھا۔ لوگ ان کی معرفت علمی فضیلت کے سبب ان کی طرف رجوع کرتے۔ ان میں علوم کی جو جامعیت موجود تھی وہ ان کے کسی دوسرے ہم عصر میں نہ پائی گئی۔

طبری حافظ قرآن، احکام کی سمجھ رکھنے والے، عالم سنن، عارف اقوال صحابہ و تابعین و اختلاف فقہاء، اور تاریخ میں اپنی مثال آپ تھے۔ تاریخ اسلام کے یہ یگانہ فرد طبرستان کے ایک قصبہ آمل میں ۲۲۴ھ میں پیدا ہوئے۔ آٹھ سال کی عمر میں قرآن حفظ کیا اور نو سال کے ہوئے تو حدیث پڑھنی شروع کی۔ پہلے کچھ مدت تک آمل ہی میں رہے۔ پھر رے آئے جو اس نواح کا سب سے بڑا علمی مرکز تھا۔ محمد بن حمید رازی اور مثنیٰ بن ابراہیم دو بڑے استاد وہاں الگ الگ تعلیم دیتے تھے۔ یہ دونوں کی خدمت میں حاضر ہوئے اور دن رات ان سے سماع کیا۔ یاقوت کا بیان ہے کہ انھوں نے ایک روایت کے مطابق ابن حمید سے ایک لاکھ سے زیادہ احادیث لکھیں۔ تفسیر بھی انھوں نے ابن حمید سے پڑھی تھی۔ ان کے شوق کا یہ عالم تھا کہ وہ ایک وقت ابن حمید کے حضور حاضر ہوتے اور دوسرے وقت ان کے پاس جاتے۔ اور احمد بن حماد دولابی سے پڑھنے کے لئے کئی میل کا سفر روزانہ طے کرتے اور جب لوٹتے بہت تھکے ہوتے۔ مگر آتے ہی ابن حمید کی خدمت میں پہنچ جاتے۔[2]

جب وہ بغداد آئے تو ماوراء النہر کے تمام علماء کا علمی ذخیرہ اپنے دامن میں بھر چکے تھے۔ بغداد پہنچ کر انھوں نے وہاں کے شیوخ سے کسب فیض کیا۔ وہاں سے بصرہ گئے اور وہاں کے شیوخ سے جو سیکھ سکتے تھے سیکھا۔ پھر واسط پہنچے اور پھر کوفہ آئے۔ دونوں جگہوں کے شیوخ سے بھی فیض پایا۔ خصوصیت سے ابوکریب سے جو وہاں کے اصحاب الحدیث میں بہت ممتاز تھے، بہت کچھ پڑھا۔ ابوکریب ان کا بہت خیال کرتے اور انہیں اپنے ذخیرہ علمی سے مٹھیاں بھر بھر کر دیتے۔ وہ بہت دن ان کی خدمت

۱۔ یاقوت معجم جزء ۱۸ ص ۴۲۔ ۲۔ الخطیب جزء ثانی ص ۱۶۳، ابن خلکان جلد ۳ ص ۳۳۲، ۳۔ یاقوت معجم الادباء جزء ۱۸ صفحہ ۵۵ تا ۵۵

میں حاضر رہے۔ یہاں تک کہ ایک لاکھ احادیث ان سے سماع کیں۔

ابن جریر کوفہ سے بغداد لوٹ کر آئے تو وہ خود علم کا بہت بڑا مخزن تھے۔ وہ خود اس کے اہل تھے کہ لوگ ان سے فیض پاتے کافی دن تک وہ بغداد میں رہے۔ لیکن ابھی ان کا ذوق تشنہ تھا اور وہ محسوس کر رہے تھے کہ مصر، شام اور دوسرے علمی مرکزوں کے علمی ذخیروں تک نہیں پہنچا اس لئے انھوں نے ایک بار پھر سفر اختیار کیا اور شام کے تمام بڑے علمی مراکز کے علما سے علم حاصل کرتے مصر جا پہنچے۔ اور فسطاط کے اساتذہ خصوصیت سے شافعی اور مالکی آئمہ سے ان کی روایات پڑھیں اور ان کی فقہ پر عبور حاصل کیا۔

طبری نے خصوصیت سے ابوالحسن علی بن سراج مصری سے بہت کچھ سیکھا۔ ابن سراج کے علاوہ انھوں نے مشہور عالم فقیہ امام مزنی سے بھی رجوع کیا۔ اور چونکہ خود بہت اونچے علم کے مالک تھے اس لئے ان سے بہت سے مسائل پر مناظرہ بھی کیا۔

وہ جب مصر پہنچے تو ان کی عمر چھبیس سال کی تھی۔[1] لیکن انھوں نے علم میں اتنا اونچا مقام حاصل کر لیا تھا کہ مصر کے تمام علماء ان سے ان کے علمی مقام کے سبب ملاقی ہوئے اور ان کے علمی تبحر کا امتحان کیا۔ مصر کے اس سفر نے ان کو جامع کمالات علوم مروجہ بنا دیا تھا۔ مصر میں ایک مدت رہنے کے بعد وہ بغداد لوٹے پھر وہاں سے وطن کا سفر کیا۔ کچھ دیر وطن میں رہنے کے بعد بغداد تشریف لے آئے اور وہیں بس گئے۔ ان کی عمر اس وقت تیس سے بڑھ گئی تھی۔ اور وہ اپنے علم و فضل کے سبب شہرۂ آفاق تھے۔ ان میں اپنی نظر پیدا ہو گئی تھی اور اجتہاد کی ساری منزلیں طے کر چکے تھے۔ اس لئے وہ ائمہ اربعہ کی تقلید کو ضروری نہ سمجھتے تھے اور اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ابوعبداللہ الجصاص اور جعفر بن عرفہ اور کئی اور علما نے جو مقلدین میں سے تھے، ان پر جرح کی اور تعصب یا خصوصیت سے حنبلیوں نے تو ان پر خروج کیا اور ان کے مکان پر پتھر برسائے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق حنبلیوں نے ان سے پوچھا کیا خدا عرش پر بیٹھا ہے؟ انھوں نے جواب دیا:

---

[1] یاقوت معجم الادبار جلد ۱۸ صفحہ ۵۰۔

نہیں، خدا عرش پر نہیں بیٹھا۔ اور یہ شعر پڑھا۔

سبحان من لیس لہ انیس ولا لہ فی عرشہ جلیس

ان کا یہ خیال حنبلیوں کے عقیدہ کے خلاف تھا۔ حنبلیوں نے اس اختلاف کو بہ ماحوث دہ اور ہزاروں کی تعداد میں ان پر پل پڑے اور ان کے مکان پر خوب پتھر برسائے یہاں تک کہ پولیس کو فوج کی مدد سے ان کی حفاظت کرنی پڑی۔

یاقوت کے بیان کے مطابق ابن جریر اس حد تک جانے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ اختلاف پر یوں الجھنے کے عادی نہ تھے، اس لئے انھوں نے حنبلیوں سے معذرت کی، امام احمد بن حنبل کی تعریف میں کچھ الفاظ لکھ کر ان کو بھجوائے، اور خود تصنیف و تالیف میں لگ گئے اور ہر فن اور ہر موضوع پر تالیفات لکھیں جو ان کے تبحر علمی اور فضل و کمال کا زندہ جاوید اور محکم ثبوت ہیں۔ یاقوت لکھتے ہیں کہ ان کی تصانیف کو جو شہرت نصیب ہوئی وہ کسی دوسرے کے حصہ میں نہیں آئی۔ یاقوت نے ہر فن کی ان کی کتابوں کے نام لکھ کر ان کے علم و فضل کی شہادت دی ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق وہ تفسیر، فقہ، لغت، شعر، تاریخ و حدیث میں اپنے تمام ہم عصروں سے بازی لے گئے تھے، منطق، حساب، جبر و مقابلہ اور طب میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔ وہ جب تفسیر بیان کرنے بیٹھتے تو لوگ سمجھتے تفسیر ہی ان کا فن ہے اور ان سے بڑھ کر کوئی دوسرا مفسر نہیں ہے، اور جب حدیث پڑھانے لگتے تو طالب علم یہی سمجھتا کہ حدیث ہی ان کا فن ہے اور ان سے افضل کوئی دوسرا نہیں ہے۔ یہی کیفیت ان کی ہر علم و فن میں تھی۔

خصوصیت سے تفسیر میں تو انھوں نے غیر معمولی کمال پایا۔ ان کی تفسیر، تفسیر ابن جریر ہمیں دیکھنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے، لیکن علماء کا خیال ہے کہ اس سے بہتر کوئی دوسری تفسیر نہیں لکھی گئی۔ یاقوت نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ تفسیر طبری کی افادیت کا اندازہ ان موضوعات سے کیا جا سکتا ہے جن پر امام صاحب نے قلم اٹھایا۔ ان میں سے بعض موضوع یہ ہیں۔

لہ، لہ، یاقوت معجم جز ۱۸ ص ۵۹ تا ۶۳

قرآن کا اعجاز بلاغت و فصاحت، تاویل قرآن، قرآن سات حروف پر نازل ہوا، اختلاف قرأت۔ اختلاف قراء۔ مصادر و لغات قرآن۔ ناسخ و منسوخ۔ احکام قرآن۔ اہل بدع کے نظریات کا رد۔ پہلی کتب تفاسیر اور پہلے مفسرین کے نظریات۔

یاقوت فرماتے ہیں[1] "لم یتعرض تفسیرہ غیر موثوق به" انہوں نے اپنی تفسیر میں کوئی غیر مصدقہ بات تحریر نہیں کی۔ اور نہ ان مفسرین کا کوئی قول درج کیا ہے جو اونچے پایہ کے نہ تھے اور جو علما کے نزدیک مجروح تھے۔ اپنی اس تفسیر میں حضرت امام نے بڑے لغویوں اور نحاۃ کے اقوالات سے بھی جا بجا سند لی ہے اور کوئی بات بے سند نہیں لکھی۔

تفسیر کے علاوہ انھوں نے قراءات میں ایک ضخیم کتاب لکھی جو اٹھارہ جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس میں انھوں نے تمام قراءات پر مفصل اور مستند گفتگو کی ہے۔ یاقوت نے ان کے اس علم کو بھی غیر معمولی قرار دیا[2] ہے۔ قراءات میں امام صاحب نے ایک اور کتاب "اختلاف القراء" کے عنوان سے لکھی جس میں اپنے وقت تک کے تمام قراء کے حالات بھی تحریر فرمائے۔

تفسیر کی طرح، امام صاحب کا تاریخ کا علم بھی لافانی تھا۔ انھوں نے اس سلسلہ میں جو جدوجہد کی وہ ان ہی کا حصہ تھی۔ یاقوت کا بیان ہے کہ امام صاحب نے سب سے پہلے تاریخ میں "تاریخ الامم والملوک واخبارہم" کے عنوان سے ایک ضخیم کتاب مرتب فرمائی جو زمانہ معلوم کے ملوک سے لے کر المقتدر کے زمانہ تک کے حالات و واقعات پر مشتمل تھی۔ یاقوت نے اس کی ضخامت پانچ ہزار صفحات[3] بتائی ہے۔ عجیب بات ہے کہ ہماری تاریخ کا یہ عظیم سرمایہ قطعاً ضائع ہونے کو تھا کیونکہ سنہ ۱۸۵۰ء سے پہلے اس کے اجزا مختلف جگہوں پر مخلوط حالت میں پڑے تھے اور کوئی مسلمان عالم ان کا نگران نہ تھا۔ ۱۸۵۰ء کے قریب یورپ کے علمائے علوم شرقیہ نے اس کتاب پر توجہ کی۔ علامہ ذی غویہ، علامہ بارث، علامہ لولاکی اور علامہ لوث نے ایک ساتھ مل کر اس کتاب کے مختلف اجزا یکجا کئے، انھیں ترتیب دی، اس پر حواشی لکھے اور چھوٹے کتابی سائز کی تینتیس جلدوں میں اسے شائع

---

[1] یاقوت معجم جز ۱۸ صفحہ ۶۴، [2] ایضاً جز ۱۸ صفحہ ۴۵، [3] ایضاً جز ۱۸ صفحہ ۵۔

کیا۔ اشاعت کا یہ کام ۱۸۹۲ء میں مکمل ہوا۔[1]

تاریخ میں ان کی دوسری کتاب "ذیل المذیل" ہے۔ اس میں ان صحابہؓ کا الگ الگ ذکر ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں رحلت فرما گئے تھے اور جو بعد میں زندہ رہے تھے پھر تابعین اور ان کی موت تک کے حالات بیان کئے ہیں۔ پھر دوسرے علما کا ذکر کیا ہے۔ یہاں تک اپنے شیوخ کے ذکر سے بھی اس کتاب کو تشنہ نہیں رکھا۔ یہ کتاب ایک طرح کا تذکرہ ہے۔ جو انفرادی شان رکھتا ہے۔

ہمارے نزدیک امام صاحب کی تصنیف "اختلاف علمائے الامصار" بھی تاریخ کی کتاب ہے مگر اس کو یہ خصوصی حاصل ہے کہ اس میں فقہ اور علماء کے اختلاف سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب بھی انفرادی شان رکھتی ہے۔ اور ان کتابوں میں سے ہے جن کی مثالیں کم مرتب ہوئیں۔ یاقوت اس کتاب کا بہت مداح تھا۔[2]

امام صاحب کی کتاب "الاختلاف الفقہا" بھی ان کی جید تصانیف میں سے ہے اور اسقدر مفید ہے کہ کوئی شخص بھی فقہ پر پورے طور پر اس وقت تک گفتگو کرنے پر قادر نہیں ہوگا جب تک اس کتاب کو نہ پڑھ لے۔ اس موضوع پر یہ اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے۔

امام صاحب کی ایک اور تصنیف "کتاب شروط" بھی بڑی اہم تصنیف تھی۔ افسوس ہمیں اس کے بارے میں کچھ زیادہ معلوم نہ ہو سکا۔ یاقوت نے اس کی مختصر تعریف یوں کی ہے۔ "وهو من جيد كتبه التى يعول عليها اهل مدينة السلام"[3] امام صاحب کی ایک اور تالیف "لطیف القول فی احکام شرائع الاسلام" تو اپنی مثال آپ ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مکتبہ الظاہریہ دمشق میں بھی ہے۔ یاقوت کے نزدیک یہ کتاب "هو من انفس كتب الفقها" تھی۔ یاقوت فرماتے ہیں کہ "مذہب میں اتنی عمدہ کوئی دوسری کتاب ان کے وقت تک نہ لکھی گئی تھی"۔ امام طبری نے اس موضوع پر ایک اور کتاب بھی تصنیف

---

[1] الکتفاء القنوع ص۹۱، [2] یاقوت معجم جز ۱۸ ص۷۲، [3] ایضاً جز ۱۸ ص۷۵،

فرمائی ہے۔

امام صاحب کی ایک اور کتاب الکتاب الخفیف بھی ان دنوں بہت مشہور رہوئی۔ یہ احکام پر امام صاحب کی مختصر ترین تصنیف ہے جو اختصار کے باوجود چار سو ورقوں پر مشتمل ہے۔

تہذیب الآثار کے نام سے امام صاحب نے جو کتاب تصنیف کی تھی اس کے بارے میں ابوبکر بن کامل فرمایا کرتے:۔ "هو كتاب يتعذر على العلماء عمل مثله و يصعب عليهم تتمته" یہ ایک ایسی کتاب ہے جس جیسی کوئی دوسری کتاب لکھنے سے علماء معذور ہیں اس کا اتمام ان کے لئے بہت مشکل کام ہے۔

امام صاحب کی تصانیف میں، یہ کتابیں بھی بہت اہم سمجھی گئی ہیں:۔

کتاب بسیط القول فی احکام شرائع الاسلام۔

اس کتاب کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصہ کا عنوان "مراتب العلما" ہے۔ یہ کوئی دو ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگردوں سے لے کر اپنے اساتذہ تک کے فقہی کمالات واجتہادات، مسلک، طریق کار اور حالات پر بحث کی ہے۔ دوسرے حصہ میں جس کا نام "آداب القضاۃ" ہے، قاضی کے شرائط، احکام اور دوسرے فقہی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔

کتاب آداب النفوس الجیدہ والاخلاق:۔

یہ اخلاقی کتاب ہے جس میں نیک باتوں کی تلقین، فوائد اور دوسرے شریفانہ اخلاق کا بیان ہے۔

ان کے علاوہ بھی امام صاحب نے کئی اور تصانیف کیں۔ ابن کامل کے بیان کی رو سے وہ اپنے زمانہ کے تمام علما سے سبقت لے گئے تھے۔ ان کا زیادہ وقت تصنیف وتالیف میں گذرتا۔ کوئی چھبیس برس کی عمر تک وہ مختلف مقامات کے سفر کرتے اور مختلف علوم وفنون میں مہارت حاصل کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ بغداد آکر تصنیف وتالیف پر متوجہ ہوگئے۔

یاقوت فرماتے ہیں کہ ان کے شاگردوں نے ان کی جوانی کے وقت سے لے کر ان کی موت

ل۔ یاقوت معجم ج ۱۸ ص ۵۴۔

کے وقت تک ان کی عمر کا شمار کیا۔ پھر ان کی تصنیف کی ہوئی کتابوں کے صفحات کا جائزہ لیا اور ان کے اندازے سے ان کے روزانہ کام کی اوسط چودہ صفحات نکلی۔ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے شاگردوں نے ان کی تصانیف کا آغاز کس عمر سے کیا۔ اگر انہوں نے ان کی تصانیف کا شمار ۱۸۔۲۰ برس سے کیا ہوتا تو ان کے روزانہ کام کی اوسط اس سے بھی زیادہ نکلتی ہے۔

(باقی آئندہ)

رفیع اللہ

طلاق اور خلع

شریعتِ اسلامی نے انسانی فطرت کو کس حد تک ملحوظ خاطر رکھا ہے اس کا اندازہ اس کے نظامِ منزلی سے ہو سکتا ہے۔ اس نے جہاں نکاح کو مشروع کیا ہے وہاں طلاق اور خلع کی بھی اجازت دی ہے یعنی اگر میاں بیوی کے درمیان کوئی ایسی ناگوار صورتِ حال پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے دونوں کا ساتھ رہنا ناممکن ہو گیا ہو تو وہ دونوں علاحدہ ہونے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اس کے لئے شریعت نے دونوں کو مساوی حقوق عطا کئے ہیں۔ خاوند اگر طلاق دے سکتا ہے تو بیوی خلع کے ذریعے علاحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ چنانچہ ابن رشدؒ خلع کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

جَعَلَ الطلاق بید الرَّجُلِ اذا فرکَ المراۃَ، جعل الخلع بید المراۃ اذا فرکت الرجل (بدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۶۸) شریعت نے طلاق مرد کے ہاتھ میں رکھی ہے، جب وہ بیوی سے نفرت کرے۔ اور خلع عورت کے ہاتھ میں، جب وہ مرد سے نفرت کرے۔

طلاق اور خلع کی اجازت صرف خاص حالات میں ہے وہ بھی اس وقت جبکہ زوجین کا ساتھ رہنا بالکل ناممکن ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس اصول سے غلط استفادہ کرنے اور لوگوں کو اس کے استعمال سے روکنے کے لئے ان پر مختلف قسم کی پابندیاں عاید کر دی گئی ہیں۔ اور صرف نازک حالات کے پیدا ہونے پر ہی اس اجازت کو منحصر رکھا گیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مردوں نے طلاق پر عاید کردہ پابندیوں کو پس پشت ڈال دیا ہے اور اس کا ایسا آزادانہ استعمال ہونے لگا ہے جو نہ صرف خلافِ کتاب و سنت ہے بلکہ معاشرہ میں بھی اس نے بہت سی ایسی پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں جن کا علاج ان حضرات سے بھی نہیں ہو سکتا جو اس کو صحیح تر سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس خلع پر نہ صرف پہلی

سی پابندیاں بدستور قائم ہیں بلکہ ان کے علاوہ کچھ مزید پابندیاں بھی عاید کر دی گئی ہیں۔ جن کی وجہ سے اس کا استعمال جائز حالتوں میں بھی بہت کم کیا جا سکتا ہے اور عورتوں کی ایک کثیر تعداد زندگی بھر ظلم سہتی رہتی ہے۔ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق کے لئے بھی یہی طریق عمل اختیار کیا جائے تاکہ اس کا وقوع بھی کم ہو جائے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق اور خلع ایک ہی چیز ہے۔ فرق صرف اصطلاح کا ہے۔ مرد کی طرف سے علاحدگی کا مطالبہ ہوگا تو یہ طلاق ہوگی اور اگر عورت کی طرف سے ہوگا تو یہ خلع ہوگی۔ چنانچہ علامہ ابن رشد فرماتے ہیں: واما نوع الخلع فجمهور العلماء على انه طلاق (بدایۃ المجتہد ۲ صفحہ ۹۴) یعنی جمہور علماء کے نزدیک خلع طلاق ہی ہے۔ ایسی ہی تعریف فقہ کی ایک اور نفیس ترین کتاب میں بھی کی گئی ہے۔ الخلع نوع من الطلاق لان الطلاق تارة يكون بدون عوض وتارة يكون بعوض والثاني هو الخلع (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۴ صفحہ ۳۹۱) خلع طلاق ہی کی قسم ہے کیونکہ طلاق کبھی تو معاوضہ کے بغیر ہوتی ہے اور کبھی معاوضے کے بدلے اور دوسری قسم کی طلاق کو خلع کہتے ہیں۔ شریعت حقہ نے طلاق اور خلع پر جو پابندیاں عاید کی ہیں ان میں سب سے اہم پابندی مالی قربانی ہے یعنی مرد اور عورت دونوں کو علاحدگی کا فیصلہ کرتے وقت مالی قربانی دینی پڑتی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک بھی اس بات پر گواہ ہے کہ مال کی محبت انسان کے دل میں سب چیزوں سے زیادہ ہے وانه لحب الخير لشديد (العادیات ۰۰ ۸) اور تحقیق وہ واسطے محبت مال کے سخت ہے اس لئے علاحدگی کا فیصلہ کرنے سے پہلے فریقین کو خوب سوچنا پڑتا ہے لیکن ہمارے ہاں عملی صورت یہ ہے کہ عورتوں کو تو اس مالی قربانی کا پابند کیا جاتا ہے لیکن مردوں کو بالکل آزاد چھوڑ دیا جاتا ہے اور اگر انہیں بھی دلیسے ہی اس کا پابند کیا جاتا تو عورتوں کے ساتھ اتنی ناانصافی نہ ہوتی۔

مردوں کی مالی پابندی کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے: وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا (النساء ۲۰) اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی بدلنے کا ارادہ کرو اور ان میں سے ایک کو تم خزانہ بھی کیوں نہ دے چکے ہو تو واپس کچھ نہ لو یعنی اگر مرد کو طلاق کی خواہش ہو تو تمام مال و دولت چاہے وہ نقدی کی صورت میں ہو [illegible]

میں اسے چھوڑنا پڑے گا۔ اور جو کچھ بھی بیوی کی تحویل میں دے رکھا ہے اس سے دست بردار ہونا پڑے گا۔
اسی طرح عورت کے متعلق فرمایا: فلا جناح علیهما فیما افتدت به، (البقرہ۔۲۲۹)
پس ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں اگر عورت فدیہ دے کر علاحدگی حاصل کرے۔

شریعت نے مرد اور عورت دونوں پر ایک ہی قسم کی پابندی عاید کی تھی لیکن معلوم نہیں کن شرعی دلائل کی بنا پر مرد کی پابندی کو عملاً ختم کر دیا گیا ہے۔ اور عام طور پر یہی سمجھا گیا ہے کہ طلاق کے بعد بیچاری عورت کے زیور تک اتار لئے جاتے ہیں کیونکہ اس کو صرف پاؤں کی جوتی تصور کیا جانے لگا ہے کہ جب جی چاہا پرانی اتار کر نئی پہن لی۔ اسی وجہ سے وسیع پیمانہ پر شریعت کی خلاف ورزی ہونے لگی۔ حالانکہ اس کے برعکس عورت پر فدیہ دینے کی جو پابندی عاید کی گئی ہے بعض علماء نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے اور فدیہ کا لینا مرد کے لئے حرام ٹھہرایا ہے۔ بدایۃ المجتہد سے ابوبکر بن عبد اللہ المزنی کے دلائل نقل کرتا ہوں: فقال لا یحل للزوج ان یاخذ من زوجته شیئا واستدل علی ذالك بانه زعم ان قوله تعالی (فلا جناح علیهما فیما افتدت به) منسوخ بقوله تعالی (وان اردتم استبدال زوج مکان زوج واتیتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شیئا) جلد ۲ صفحہ ۶۷۔ یعنی ابوبکر بن عبد اللہ المزنی فرماتے ہیں کہ مرد کے لئے عورت سے فدیہ میں کچھ لینا حلال نہیں ہے اور یہ کہ فدیہ والی آیت فلا تاخذوا منه شیئا والی آیت سے منسوخ ہے۔ اگر فقہا میں عورتوں کی کافی تعداد ہوتی تو اور بھی بہت سے دلائل مل جاتے۔ ہاں ایک فرق ضرور ہے کہ طلاق کے بعد عورت کو عدت گزارنا پڑتی ہے جبکہ مرد کے لئے اس قسم کی کوئی پابندی نہیں۔ یہ فرق ہم کو زیادہ نمایاں اس لئے نظر آتا ہے کہ طلاق کا مسنون طریقہ بھلایا جا چکا ہے جس کی وجہ سے عدت کا زمانہ لمبا ہو گیا ہے اور اس میں جو مصلحت تھی یعنی رجعت (عورت کا لوٹانا) وہ نظروں سے اوجھل ہو چکی ہے۔ تاہم ایسا ایک فرق عورت کے لئے بھی ہے کہ مرد پر عورت کو حیض و نفاس کی حالت میں طلاق دینا حرام ہے لیکن عورت ان حالتوں میں بھی بذریعہ خلع علاحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ ہمارے ہاں اگر کہیں خلع کی ضرورت درپیش آتی ہے تو اس کا فیصلہ عدالت کے ذریعہ سے کرایا جاتا ہے اور عام طور پر اس کا نفاذ عدالت کے فیصلہ کے بعد ہوتا ہے۔ انصاف اس بات کا متقاضی ہے کہ جو پابندی عورت کے لئے لگائی گئی ہے وہی مرد کیلئے بھی ہونی چاہیے۔ عورت کو خلع کے لئے اگر عدالت کا راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے تو مرد کو بھی طلاق کا فیصلہ عدالت ہی سے لینا چاہئیے کیونکہ شریعت نے خاوند اور بیوی کو علاحدگی کے لئے ایک ہی قسم کا اختیار دے رکھا ہے۔

سوال وجواب

توحید و شرک

مولوی عبدالغنی صاحب لائل پور سے تحریر فرماتے ہیں کہ آپ کا مضمون "توحید و شرک" جنوری ۱۹۶۲ء کے ثقافت میں پڑھ کر دیر تک نکتے کی حالت میں رہا۔ مضمون اپنی جگہ مدلل ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف قرآن سے تو اپنا مطلب نکال لیتے ہیں مگر علمائے امت اور صلحائے کرام کی تصریحات پر غور نہیں فرماتے۔ یہ حضرات بہر حال ہم سے آپ سے قرآن کو زیادہ سمجھتے تھے۔ بڑے بڑے بزرگوں نے حضور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اکابر اولیاء سے استغاثہ کیا ہے اور استعانت کی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ امام بوصیری اپنے قصیدۂ بردہ میں فرماتے ہیں۔

یا اکرم الخلق مالی من الوذ بہ ۔۔۔ سواک عند حلول الحادث العمم

اسی طرح ایک بزرگ کا شعر ہے:

یا رسولِ عربی بہرِ خدا حاجات روا ۔۔۔ مستغیث امدہ ام چارۂ کارم فرما

(دیکھیے اس میں استغاثہ موجود ہے جو استعانت ہی کے معنوں میں ہے)

یوں ہی نواب سید صدیق حسن صاحب بھوپالی فرماتے ہیں:

زدۂ راہ کے در افتاد یار باب سخن ۔۔۔ شیخ سنت مددے قاضیِ شوکانی مددے

کیا ان سب حضرات کو آپ شرک کا مرتکب قرار دیں گے؟ علاوہ ازیں ہم سارے مسلمان اپنی پنج وقتہ نماز میں السلام علیک ایہا النبی پڑھتے ہیں تو کیا یہ کفر یا شرک ہے؟ اگر یہ شرک نہیں اور یقیناً نہیں تو یا نبی سلام علیک پڑھنا کس طرح نعوذ باللہ کفر و شرک ہو جائے گا؟

جواب

آپ کے سوالات دلچسپ و لائق توجہ ہیں۔ ہمارے لئے مشکل یہ ہے کہ ایک طرف قرآن مجید کی واضح تعلیمات ہیں جن کو ہم نے اپنی سمجھ کے مطابق پیش کر دیا ہے اور دوسری جانب یہ ائمہ دین اور اجلۂ مجتہدین ہیں جن کا احترام ہمارے دل میں بھی کچھ کم نہیں ہمیں یہ اعتراف ہے کہ ہم ان کی کفش برادری کے لائق بھی نہیں ان کا علم و فضل، زہد و تقویٰ اور عقل و فہم اتنا بلند ہے کہ ہمیں ان سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی۔ ان ساری باتوں کے باوجود:

(۱) دین میں یہ آخری حجت نہیں۔ کم سے کم ہی سہی لیکن ان سے بھی غلطی کا امکان ہے۔ اگر اکابر میں غلطی کا امکان نہ تسلیم کیا جائے تو ان بیشمار ائمہ و علما کو کس مقام پر رکھا جائے گا جو ہمارے ہم نوا ہیں بلکہ ہم سے بھی کہیں زیادہ ان مسائل میں شدت رکھتے ہیں؟ اس لئے ہمارے خیال میں ان دونوں گروہوں کا احترام اس اعتراف میں ہے کہ یہ دونوں اپنی اپنی تحقیق میں مخلص ہیں۔ مصیب دو اجروں کا اور مخطی ایک اجر کا مستحق ہے۔ آپ کو جس گروہ کے دلائل سے اطمینان ہو اس کے مسلک پر اخلاص کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔ بس اتنا پیش نظر رکھئے کہ بروز حشر ہر ایک کا مقام اس کی اپنی تحقیق اور اپنے اخلاص سے مطابق متعین ہوگا۔ کسی کا یہ عذر قبول نہ ہوگا کہ اطعنا سادتنا وکبراءنا (ہم نے تو اپنے اکابر کی اطاعت کی تھی)

(۲) عقل و غور و فکر کا ہر شخص کو حق ہے اور یہ حق ایک شخص یا چند کے سپرد کر کے باقی دنیا کو چھٹی دے دینا کوئی صحیح روش نہیں، جتنی جس کی عقل ہو اتنا ہی غور و خوض ہر انسان کے لئے ضروری ہے۔ بے عقلی کی کورانہ تقلید بجائے خود ایک مہمل بات ہے۔ قرآن مجید کی سردست دو آیتیں پیش نظر رکھئے:

الف — ویجعل الرجس علی الذین لا یعقلون	جو لوگ عقل سے کام نہیں لیتے ان پر اللہ تعالیٰ پلیدی ڈال دیتا ہے
ب — وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر	اہل جہنم کہیں گے کہ اگر ہم سنتے اور عقل سے کام لیتے تو جہنمی نہ بنتے۔

(۳) جو مثالیں آپ نے دی ہیں ان پر کفر و شرک کا فتویٰ نہیں لگایا جاسکتا۔ لیکن ان کو بطور حجت پیش کرنا بھی صحیح نہیں بات یہ ہے کہ اشعار میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو محض اظہار جذبات کے لئے کہی جاتی ہیں اور وہ کوئی دینی مسئلہ نہیں ہوتیں۔ مثلاً :

الف۔ سرمد در دین عجب شکستے کردی — ایماں بہ فدائے چشم مستے کردی
عمرے کہ بہ آیات و احادیث گزشت — رفتی و نثار بت پرستے کردی

محافل قوالی میں جب یہ رباعی گائی جاتی ہے تو نہایت ثقہ اور شرعی حضرات بھی حال قال کرتے ہیں لیکن ذرا اسے ممبر خطابت پر نثر میں دینی و تعلیمی خطبے کی حیثیت سے حجت بنا کر پیش کیجئے اور پھر تماشا دیکھ لیجئے۔

ب۔ کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست — ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست
خلق می گوید کہ خسرو بت پرستی میکند — آرے آرے می کنم با خلق ما را کار نیست

ج۔ مصحف روئے نگار است قرآن دگر — عاشقاں را دین دیگر ہست و ایمان دگر
لغزش مستانہ در افتاد و جامے بکف — رخصت علمائے تقوی کہ یار آمد بسامان دگر (فرد)

(د) کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے — بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے
پھر بھی ہم سے یہ گلہ ہے کہ وفادار نہیں — ہم وفادار نہیں تو بھی تو دلدار نہیں
در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے — یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ
سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم — بخیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے
قوت قلب و جگر گردد نبیؐ — از خدا محبوب تر گردد نبیؐ (اقبال)

(ہ) قصر جنت چہ کنم کو چہ یار سے دارم — ترس دوزخ نہ کنم رو ئے نگارے دارم ؟
(و) روحی فداک اے صنم البغی لقب — آشوب ترک، شور عجم، فتنۂ عرب (جامی)
(ز) قسمت میں اگر اس کی نہ ہو تو بھی وہ پالے — تو وہ ہے کہ تقدیر کی بگڑی کو بنالے (؟)
(ح) خود را نہ پرستیدۂ عرفاں چہ شناسی — کافر نہ شدی لذت ایماں چہ شناسی (حسن)

(ط) تا کے بنایت معتابہ   عمرے گزرانی اے فسردہ
یک گربۂ زندہ پیش عارف   بہتر ز ہزار شیر مردہ (بہاؤالدین نقشبند)

(۳) حافظ شیرازی کا تو سارا دیوان ہی اس کی مثال میں پیش کیا جاسکتا ہے جس میں رندی و میخواری بت پرستی وغیرہ کے مضامین بھرے پڑے ہیں۔

یہ چند اشعار صرف بطور نمونہ ہیں ورنہ کئی ہزار اشعار پیش کئے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے کوئی شعر بھی دینی نقطۂ نگاہ سے کوئی حجت نہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ حضرات بت پرستی کے قائل ہیں یا تقوے کے خلاف ہیں۔ یا خدا کی شان میں گستاخی کو روا سمجھتے ہیں یا جنت و دوزخ سے بے پروا ہیں۔ یا آنحضرت کو صنم سمجھتے ہیں۔ یا کسی بزرگ کو تقدیر بدلنے پر قادر تصور کرتے ہیں۔ یا کفر کی تائید کرتے ہیں یا زیارت قبور کے خلاف ہیں یا رندی و میخواری کے حق میں ہیں؟ یہ سب کچھ صرف شاعری ہے جس میں سلیقے سے جذبات قلبی کو تمثیلی رنگ میں بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح سمجھ لیجئے کہ جن اشعار میں کسی بزرگ سے فریاد کی گئی ہے وہ محض جذباتی باتیں ہیں۔ غیر اللہ سے استعانت کے جواز و عدم جواز کے مسئلے کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ ایک یتیم بچہ تکلیف میں ہائے ابا ہائے ابا کہہ کر فریاد کرتا ہے حالانکہ وہ جانتا ہے کہ باپ مر چکا ہے اور اس کی کوئی مدد نہیں کر سکتا۔ یہ صرف اس کے جذبات ہوتے ہیں۔ استعانت یا ندائے غائب وغیرہ کا کوئی مسئلہ نہیں ہوتا اور نہ جائز ناجائز سے کوئی بحث ہوتی ہے۔ اگر ایک شخص میت یا قبر پر رو رو کر فریاد کرتا ہے کہ "تم ہمیں چھوڑ کر چلے گئے اب ہمارا بھی انتظام کر دو یا اپنے پاس بلا لو" تو یہ فریادی جذبات اس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے جو شعرا باد صبا سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ "میرا سلام لے جا۔ میرا پیام لے جا" وغیرہ۔ اس کا مسئلے سے کیا تعلق؟ اس نوع کے پاکیزہ جذبات کی بہترین مثال شیخ سعدی کی وہ فریاد ہے جو انہوں نے آخری عباسی تاجدار معتصم باللہ کی سلطنت ختم ہونے پر کی ہے جس میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں: "اے محمد در قیامت گر بر آری سر ز خاک"

یہ بڑے اعلیٰ پاکیزہ اور ایمان افروز جذبات تمنا ہیں شیخ سعدی خود بھی یہ عقیدہ نہ رکھتے

ہوں گے کہ حضور ان کی فریاد سے متاثر ہو کر قبر کے اندر سے سر نکال کر جھانکیں گے۔

(۴) ایک نکتہ آپ کے سوالنامے میں ایسا ہے جسے صاف نہ کیا جائے تو غلط فہمی ہو سکتی ہے۔ آپ نے استعانت بغیر اللہ اور ندائے غائب کو ایک سمجھ لیا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک یہ دو مختلف چیزیں ہیں، ہم نے صرف استعانت بغیر اللہ کو ناجائز بتایا ہے اس لئے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین کے علاوہ دوسری نصوص صریحہ بھی موجود ہیں جیسا کہ ہم اپنے مضمون میں واضح کر چکے ہیں۔ رہی ندائے غائب تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ: کسی غائب کو مخاطب کرنے کے لئے اس غائب کا "حاضر فی الذہن" ہونا کافی ہے اور اس کے ناجائز ہونے کی کوئی تشفی بخش دلیل ہمیں ابھی تک نہیں مل سکی ہے۔ آپ جب کسی شخص کو خط لکھتے ہیں تو ہر جگہ مخاطب ہی کے صیغوں سے کام لیتے ہیں اس لئے کہ وہ اگرچہ اس وقت حاضر نہیں لیکن آپ کے ذہن میں حاضر ہے اسی طرح ایک شاعر اپنے محبوب کو ــــ خواہ وہ محض خیالی ہو یا مر چکا ہو ــــ اپنے شعروں میں مخاطب کرتا ہے، اس سے باتیں کرتا ہے۔ اس کی تعریفیں کرتا ہے گلے شکوے کرتا ہے بلکہ مدد بھی مانگ لیتا ہے۔ یہ سب کچھ محض شاعری ہوتی ہے یعنی ایک کیفیت خیال کی عکاسی کیلئے اسے الفاظ کا جامہ پہنا دیتا ہے۔ وہ تخاطب بھی خیالی ہوتا ہے اور وہ استمداد بھی محض لفظی و خیالی ہوتی ہے اور صرف اپنے جذبات کی عکاسی ہوتی ہے شاعر بھی اسے اچھی طرح جانتا ہے کہ اس کا خیالی محبوب نہ اس کے تخاطب کو سنتا ہے اور نہ اس کی کوئی مدد کر سکتا ہے۔ اس طرح کا تخاطب در اصل "حکایت غائب بہ صیغۂ حاضر" ہوتی ہے، جائز ناجائز کو اس میں گھسیٹنا صحیح نہیں۔ اس کی ایک اچھی مثال وہ جملے ہیں جو سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے چڑیوں کو مخاطب کر کے فرمائے تھے کہ: "اے چڑیو! تم بڑی خوش نصیب ہو جس شاخ پہ چاہو بیٹھو اور جہاں سے چاہو دانہ چگ لو۔ تم سے کوئی باز پرس نہیں" یہ تخاطب کیسا تھا؟ کیا وہ چڑیاں صدیق اکبرؓ کی باتوں کو سن یا سمجھ رہی تھیں یا جواب دے رہی تھیں؟ نہیں بلکہ آپؓ کہنا یہ چاہتے تھے کہ یہ چڑیاں ایسی مخلوق ہیں جن سے اعمال کا کوئی حساب کتاب نہ ہوگا۔ اور انسان کا یہ حال ہے کہ ؎

ایک ایک قطرے کا مجھے دینا پڑا حساب   خونِ جگر ودیعتِ مژگانِ یار تھا۔

اس حکایت غائب کو جناب صدیقؓ نے بصیغۂ حاضر بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے یہ کوئی شعر بھی نہ تھا، نثر کے جملے تھے اب اگر کوئی شخص اس کو "ندائے غائب" کے جواز وعدم جواز اور "سماع طیور" کے مسائل کی دلیل بناتا ہے تو ہم بجز اس کے اور کیا کر سکتے ہیں کہ اس کے ذوقِ سلیم کی سلامتی کے لئے دعائے خیر کریں۔

ہمارے خیال میں السلام علیکم یا اہل القبور بھی اس ضمن میں آتا ہے مردے ذہن میں حاضر ہوتے ہیں اور یہ ذہنی تخاطب کے ساتھ دعائے سلامتی بالکل درست ہے یا یوں کہیے کہ غائبین کے لئے سلامتی کی دعا ہے بصیغۂ حاضر۔

اسی طرح السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ بھی بالکل صحیح ہے اس کے جواز کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ تخاطب غائب کے لئے اس کا حاضر فی الذہن ہونا کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ دراصل "نقل کلام" ہے کہا جاتا ہے کہ معراج میں حضور انورؐ نے بارگاہ الٰہی میں اپنا تحفۂ نیاز مندی ان الفاظ میں پیش فرمایا کہ: التحیات للہ والصلوٰت والطیبات ۔ اس کا جواب بارگاہ خداوندی سے یوں ملا ہے کہ: اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ۔
اگر یہ روایت صحیح مان لی جائے تو پھر نماز میں اس کو پڑھنا محض تحیت اور جواب تحیت کی نقل ہوگی اور اس کے جواز میں شبہ کرنا ذوقِ سلیم کا خون ہوگا جس وقت ہم یابنی اسرائیل، یانساء النبی، یا ایھا المعشرون کہتے ہیں تو یہ کوئی تخاطب نہیں ہوتا محض نقل ہوتی ہے کلام الٰہی کی۔ اور اس کو ندائے غائب، سماع بنی اسرائیل، سماع کفار اور سماع از راہ دور سے کوئی تعلق نہیں بلکہ جس وقت ہم نماز میں یا ایھا الرسول، یا ایھا النبی، یا ایھا المزمل، یا ایھا المدثر وغیرہ پڑھتے ہیں اس وقت ہم حضورؐ کو مخاطب کرکے کوئی حکم نہیں سنا رہے ہوتے بلکہ یہ صرف کلام الٰہی کی نقل ہوتی ہے۔

السلام علیک ایھا النبی کو اگر نقل کلام تسلیم کیا جائے بلکہ اپنی طرف سے ارادۃً کہا

[illegible] میں اس کے جواز کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ حضور [illegible]
سے درود و سلام کا ہدیہ پیش کر دیتے ہیں۔ یہ بھی تخاطب غائب بہ صیغہ حاضر ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو
چکا ہے۔ اس میں اور دیگر انبیاء علیہم السلام کی معیت میں کوئی فرق نہیں۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا تعلق صرف ندائے غائب یا تخاطب غائب سے ہے ہم ا
میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ سوال صرف استعانت بغیر اللہ کا ہے۔ اس کے لئے ہمیں کوئی دلیل جوا
نہیں مل سکی۔ اس کے جواز کی دلیل کے لئے محض شاعرانہ جذبات —— خواہ نثر میں ہو یا نظم میں
کافی نہیں جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔ اس کے لئے ایسی قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ ہونی چاہئیں
جن میں یہ وضاحت و صراحت ہو کہ تعاون کی طرح استعانت بغیر اللہ بھی درست ہے۔

(محمد جعفر)

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱- میثاق - لاہور - فروری ۱۹۶۲ء

ایمان	خالد مسعود
اتباعِ نفس	ضیاء الدین اصلاحی

۲- جامعہ دہلی - (سالنامہ) فروری ۱۹۶۲ء

پاکستان کی اردو مطبوعات پر ایک نظر	ڈاکٹر عبادت بریلوی
اردو افسانہ اور ناول	ڈاکٹر قمر رئیس
۶۱-۱۹۶۰ کا مزاحیہ ادب	غلام احمد فرقت کاکوروی
پچھلے دو سال کا تحقیقی اور تنقیدی ادب	راجندر ناتھ شیدا

۳- ترجمان القرآن - لاہور - فروری ۱۹۶۲ء

نبوت کی ضرورت	عبدالحمید صدیقی

۴- الشاہد - کراچی - فروری ۱۹۶۲ء

پاکستانی تہذیب کا مسئلہ	سید محمد تقی

۵- الفرقان - لکھنؤ - فروری ۱۹۶۲ء

شیخ مجدد کے اصلاحی کارنامے	پروفیسر محمد مسعود احمد
حفاظت حدیث	محمد منظور نعمانی

[illegible] - کراچی - فروری ۱۹۶۲ء

[illegible]	ماہر القادری

[illegible] - فروغِ اسلام - لاہور - فروری ۱۹۶۲ء

اسلام پر مختلف ثقافتوں کے اثرات — احمد امین مصری

کیا خدمتِ دین کا معاوضہ لینا جائز ہے! — نصیر شاہ

۸ - برہان - دہلی - فروری ۱۹۶۲ء

"کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کا تنقیدی جائزہ — فضل الرحمان

لا مذہبی دور کا تاریخی پس منظر — محمد تقی

جدید ترکی ادب میں معاشرتی موضوعات — محمود الحسن

۹ - معارف - اعظم گڑھ - فروری ۱۹۶۲ء

دینِ رحمت — شاہ معین الدین

آزاد بلگرامی — عبدالرزاق قریشی

شیخ احمد سرہندی — پروفیسر محمد مسعود احمد

۱۰ - وائس آف اسلام (انگریزی) کراچی - فروری ۱۹۶۲ء

SOCIOLOGY OF LAW — ڈاکٹر بشارت علی

INSTITUTIONS DURING THE PIOUS CALIPHATE. — ڈاکٹر امیر حسن صدیقی

IBNE TAIMIYA ON PENOLOGY AND CRIMINOLOGY. — الیاس احمد

۱۱ - پاکستان ریویو (انگریزی) لاہور - فروری ۱۹۶۲ء

HUMANITY AT THE CROSSROADS. — سمیع اللہ

CYCLE OF MANS CIVILIZATION. — غلام مرتضیٰ جیلانی

IMPORTANCE OF RELIGIOUS EDUCATION. — رفعت آسا جعفری

- - -

ثقافت

لاہور

اپریل سنہ ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ —— شمارہ ۴

سالانہ: آٹھ روپے —— فی پرچہ: ۵۰ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم ایم شریف	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

"مرکزِ ملت" اور اسلامی فرقے: ایک اہم سوال

چند روز ہوئے "طلوعِ اسلام" کا ایک پرچہ نظر سے گذرا۔ اس میں پرویز صاحب نے اپنے دینی افکار و خیالات کے بارے میں بیان صفائی دیتے ہوئے بعض ایسی باتیں ارشاد فرمائی ہیں، جو غور و فکر کی مستحق ہیں۔

پرویز صاحب کو موجودہ اسلامی فرقوں کے وجود پر اعتراض ہے۔ ان کا خیال ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد گرامی میں نہ کوئی سنی تھا، نہ شیعہ، نہ حنفی، نہ مالکی، نہ شافعی، نہ حنبلی، سب مسلمان تھے، بعد میں یہ فرقے پیدا ہوئے۔ ان فرقوں نے شرح و آئین کی نئی تعبیریں کیں اور انہیں جزو مذہب بنا لیا۔ لوگ اسلامی خدمت، اسلامی نظام، اسلامی دستور کا نام لیتے ہیں، مگر یہ فراموش کر دیتے ہیں کہ اتنے فرقوں کی موجودگی میں اسلامی حکومت کس طرح قائم ہو سکتی ہے؟ اسلامی نظام کیونکر استوار ہو سکتا ہے؟ اسلامی دستور کی تدوین کس طرح ممکن ہے؟ لہٰذا اگر اسلامی دستور بنانا اور اسلامی حکومت قائم کرنا ہے تو ان فرقوں کو ختم کرنا پڑے گا۔ اور یہ "مرکزِ ملت" کا کام ہوگا کہ وہ انہیں ختم کر کے اسی حالت پر لے آئے جو عہد رسالت باسعادت میں تھی، یعنی صرف مسلمان!

پرویز صاحب کا یہ خیال بڑا دلنشیں معلوم ہوتا ہے اور بہ ظاہر اس کی اصابت شک و شبہ سے بالاتر نظر آتی ہے لیکن اگر علمی سطح پر اس کا جائزہ لیا جائے اور تاریخ کی روشنی میں اس کے مضمرات پر غور کیا جائے اور عمل و تواتر کے پیمانے سے اسے ناپا جائے تو اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ

نہیں کہ تکلف برطرف ہے ایک اندازِ جنوں یہ بھی۔

اسلامی معاملات و مسائل کی ہم بہ آسانی تین قسمیں قرار دے سکتے ہیں:

۱۔ اعتقادات ـــــ یعنی وہ مسائل جو اعتقادی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر جن کا تعلق صرف ذہن و دماغ سے ہے عمل سے نہیں۔ ان مسائل میں "مرکزِ ملت" کچھ نہیں کر سکتا۔ اگر کوئی شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خدا انہی کانوں سے سنتا ہے، جو ہمارے جیسے ہیں، انہی آنکھوں سے دیکھتا ہے جو ہماری جیسی ہیں۔ یا کسی شخص کا خیال ہے کہ خدا کی سماعت و بصارت ایک ماوراء چیز ہے جو انسانی سمع و بصر سے نہ مشابہت رکھتی ہے نہ مماثلت، تو نہ جلاد کی تلوار، کسی کو اس خیال سے روک سکتی ہے نہ سجن و زنداں کی عقوبت۔

۲۔ عبادات ـــــ عبادات کا تعلق فکر و خیال سے نہیں، عمل سے ہے اور عمل بھی خفیہ نہیں علانیہ۔ ایک اسلامی حکومت میں نماز باجماعت سے مفر نہیں۔ اب کوئی شخص رفع یدین کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا، کوئی آمین بالجہر کہتا ہے اور کوئی نہیں کہتا۔ کوئی ہاتھ کھول کر نماز پڑھتا ہے کوئی ہاتھ باندھ کر، کوئی ہاتھ باندھتا ہے تو سینے کے اوپر، اور کوئی باندھتا ہے مگر سینے سے نیچے، کوئی تشہد میں انگشت شہادت کو حرکت دیتا ہے اور کوئی نہیں دیتا، کوئی سجدۂ سہو ایک سلام پھیر کر کرتا ہے اور کوئی سلام کئے بغیر سجدۂ سہو کر لیتا ہے۔ یہ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل ایسے ہیں جو حلت و حرمت کی ذیل میں نہیں آتے۔ ان میں اختلاف جو کچھ ہے وہ افضلیت میں ہے۔ ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے والا اگر باندھ کر پڑھ لے اور باندھ کر پڑھنے والا اگر کھول کر پڑھ لے تو نماز بہرحال صحیح ہو گی۔ البتہ اگر ایسا نہ کرتا اور ویسا کرتا تو زیادہ بہتر تھا!

لہٰذا اس معاملہ میں "مرکزِ ملت" کو مداخلت کی چنداں ضرورت نہیں۔ ایک شخص انشراحِ قلب کے ساتھ دلائل و اسناد کی موجودگی میں، جو رویہ بھی اختیار کرتا ہے وہ "مرکزِ ملت" کے لئے قابلِ اعتراض نہ ہونا چاہیئے اس لئے کہ یہ اختلاف ایسا ہے جو صرف رسول اللہؐ کے بعد ہی ہو سکتا تھا۔ آپؐ

کی زندگی میں ممکن نہ تھا کیونکہ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ آپؐ کا آخری فعل کونسا تھا؟ کوئی فرقہ یہ نہیں کہتا کہ آپؐ نے آمین بالجہر نہیں کہی یا رفع یدین نہیں فرمایا۔ سب مانتے ہیں کہ ایسا کیا۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ کا اس باب میں بالعموم آخری عمل کیا تھا؟ اس تحقیق میں جو جس نتیجہ پر پہنچا اس پر عمل کرنے لگا۔ اگر مرکز ملت مجبوراً لوگوں کو ایک طریقہ پر مجبور کر دے تو محتاط اور متقی لوگ تفرقہ سے بچنے کے لئے "مرکز ملت" کے حکم پر عمل کریں گے۔ اور گھر میں دوبارہ نماز اپنے طریقہ پر پڑھیں گے جیسا کہ صحابہ کرام تک بنو امیہ کے عہد میں ایسا کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔

(۳) معاملات —— اب معاملات پر آیئے اور میں اس میں تعزیر و عقوبت کو بھی بحث مختصر کرنے کے لئے شامل کئے لیتا ہوں۔

اس طرح کے مسائل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) منصوص، (۲) غیر منصوص۔

منصوص سے مراد وہ مسائل ہیں جو قرآن کریم میں بالفاظ واضح موجود ہیں، مثلاً چور کے لئے قطع ید، زانی کے لئے سزائے تازیانہ، پاکباز خواتین پر تہمت لگانے کے لئے کوڑوں کی حد، مرد کے لئے طلاق کا، اور عورت کے لئے خلع (اور تفویض) کا حق، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، وغیرہ کی فرضیت، میت کے ورثا کا حصۂ رسدی، وصیت، بیع، عقود (وغیرہ وغیرہ) ان میں کسی فرقے کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور سب مانتے ہیں اور سب کی گردن قرآن کے آگے جھکی ہوئی ہے۔

غیر منصوص سے مراد وہ مسائل ہیں جو حدیث پر مبنی ہیں۔ مثلاً زانی کے لئے سزائے رجم یا اجتہاد پر مبنی ہیں، مثلاً مجلس واحدہ میں تین طلاقوں کا انفاذ۔ یا قحط سالی میں قطع ید کی سزا کا التوا (حسب فرمان حضرت عمرؓ) اختلاف جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ یہاں سے پیدا ہوتا ہے۔ فرقوں کی تشکیل بھی یہیں سے ہوتی ہے اور اس کو پرویز صاحب مٹانا چاہتے ہیں۔

لیکن کیا یہ اقدام اسلام کی روح سے مطابقت رکھتا ہے؟

میرا جواب انکار میں ہے۔

اسلام کے بنیادی اور اصولی احکام منصوص ہیں۔ ان منصوص احکام کی روشنی میں استنباط، تخریج

تفریع، ترجیح، قیاس، استحسان، ذرائع، مصالح، عرف وغیرہ سے مجتہد کام لینے پر مجبور ہے چونکہ اجتہاد غیر منصوص ہوتا ہے لہٰذا اس میں اختلاف بھی ناگزیر ہے۔ بلکہ منصوص احکام کی تفریعات تخریجات اور استنباط میں بھی اختلاف ممکن ہے اور یہ عین تقاضائے فطرت ہے یہ نہ اسلام کے خلاف ہے نہ روح اسلام کے خلاف بلکہ اگر تعمق سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خود رسول اللہ نے اس کی دی ہے مثلاً:

آپ نے معاذؓ کو یمن بھیجا اور وقت وداع سوال کیا۔

اگر کوئی حکم قرآن میں نہ ملا تو کیا کرو گے۔

معاذؓ نے جواب دیا سنت رسول اللہ میں تلاش کروں گا!

آپؐ نے دریافت فرمایا اگر وہاں بھی نہ ملا تو ؟

معاذؓ نے کہا، پھر میں اجتہاد کروں گا!

آپؐ نے معاذؓ کے اس جواب کو پسند فرمایا۔

اب ذرا دیکھئے کہ فرض کیجئے معاذ کی طرح کوئی دوسرے صحابی کسی دوسرے شہر میں بھیجے جاتے ان سے بھی یہی سوال کیا جاتا، اور یقیناً وہ بھی یہی جواب دیتے۔ گویا اجتہاد کا حق انہیں بھی حاصل ہے اب سوال یہ ہے کہ آیا تمام مجتہدین کا اجتہاد یکساں ہو سکتا ہے؟ کسی مسئلہ میں جو اجتہاد معاذؓ کرتے وہی اجتہاد دوسرا مجتہد بھی کرتا؟ جواب ظاہر ہے نفی میں ہے بلکہ اجتہاد دونوں کا صحیح، جائز اور روا ہوتا۔ کیا یہیں سے "فرقہ" کی بنیاد نہیں پڑتی!

کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ غیر منصوص معاملات و مسائل میں اجتہاد جائز ہے اور جس مجتہد پر اعتماد کرتا ہو اس پر عمل کرنے میں آزاد ہے؟ "مرکز ملت" کو کیا حق ہے کہ وہ ایک اجتہاد جائز قرار دے اور دوسرے مجتہدات کو باطل قرار دے؟ وہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی اجتہاد کو اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم نہ ہونے دے۔

امام مالک کی ساری زندگی مدینہ میں گذری وہ امام دارالہجرۃ مانے جاتے ہیں۔ ان کے

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم!

رُومی اور اقبال

چو رومی در حرم دادم اذاں من   ازو آموختم اسرارِ جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او   بہ دورِ فتنۂ عصرِ رواں من

اقبال نے ان اشعار میں جو دعویٰ کیا ہے وہ کوئی شاعرانہ تعلّی نہیں بلکہ اظہارِ حقیقت ہے۔ اقوام کو جس قسم کے فتنوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے ان میں کوئی فتنہ سیاسی ہوتا ہے کوئی علمی یا عقلی اور کوئی فتنہ اخلاقی اور روحانی۔ کسی ملت کی اساسی حیثیت کی استواری کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ وہ کہاں تک ان مختلف اقسام کے زلزلوں سے متزلزل ہو کر پھر اپنا توازن قائم کر سکتی ہے۔

اسلام اپنی چودہ سو سال کی تاریخ میں ہر قسم کے فتنوں سے دوچار ہوتا رہا ہے۔ رسول کریم کی وفات کے بعد ہی تمام عرب میں عدم ادائیگی زکوٰۃ کا فتنہ بپا ہوا اور جھوٹی نبوت کے مدعی پھر بڑے بڑے قبائل کو ساتھ ملا کر الحاد پر تل گئے۔ حضرت عمر فاروقؓ جیسے قوی ارادے والا عظیم الشان انسان بھی کچھ عرصے کے لئے متذبذب اور متزلزل ہوا لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ کی بصیرت نے جلد ان کی ہمت بندھا دی۔ اس کے بعد رنگارنگ کے سیاسی اور عقائدی فتنے بپا ہوتے رہے لیکن اسلامی تہذیب تمدن و سیاست دنیا پر چھا گئی۔ اس کے بعد سب سے زیادہ ملت کو بیخ و بن سے اکھاڑ دینے والا فتنہ، فتنۂ تاتار تھا جس کے متعلق اسلام کے ضامن خدا نے یہ معجزہ دکھایا کہ بقول اقبال:

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

اقبال نے ان اشعار میں ایک فتنۂ عصرِ کہن کا ذکر کیا ہے جس کو فرو کرنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لئے رومی کو خدا نے ایک خاص وجدان اور ایک خاص انداز بصیرت بخشا تھا۔ رومی

کے زمانہ میں شدید قسم کے سیاسی فتنے بھی موجود تھے لیکن اقبال جس فتنے کی طرف اشارہ کرتا ہے وہ عقلی، اخلاقی اور روحانی فتنہ ہے۔ رومی کے عہد میں ایک محدود قسم کی یونانی حکما سے اخذ کردہ عقلیت نے اسلامی عقاید کو منطق اور علم الکلام کی ایک پہیلی بنا دیا تھا اور سادہ دل و عافیت والے لوگ اس سے بیزار ہو کر پکار اٹھتے تھے:

دورِ عقل جز پیچ در پیچ نیست
بر عاشقاں جز خدا ہیچ نیست

اسلام بھی انسان کو تدبر اور تفکر اور مظاہر ارض و سماوات کا گہرا مطالعہ کرنے کی تلقین کرتا ہے اور عقل کو استعمال نہ کرنے والوں کو جانور بلکہ اس سے کمتر مخلوق گردانتا ہے لیکن جس قسم کی عقل کو قرآن کریم استعمال کرنے کی تعلیم دیتا ہے وہ عقل ایسی ہونی چاہیئے جو انفس و آفاق کے وسیع مطالعہ پر مبنی ہو اور غیر ملوث بصیرت سے اس سے صحیح نتائج اخذ ہو سکیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو عقل فقط ظنیات کے ساتھ کھیلتی رہتی ہے اور اس کھیل میں اس کو لذت ملنی شروع ہو جاتی ہے۔ مولانا روم کے زمانہ میں عقلیات کا ڈھانچہ کچھ اسی انداز کا تھا جو نہ مشاہدۂ فطرت میں معاون ہوتا تھا اور نہ توسیع و تزکیہ نفس میں۔ اس قسم کی بحثیں کہ کلام الٰہی حادث ہے یا قدیم۔ ذات صفات سے الگ ہے یا اس سے غیر منفک طور پر وابستہ۔ تعدد صفات سے توحید میں شرک پیدا ہوتا ہے یا نہیں۔ خدا ناممکن کو ممکن بنا سکتا ہے یا نہیں اور توحید تمام علائق اور اضافات سے منزہ ہو کر خالص ہوتی ہے یا اضافات اس کا لازمی جزو ہیں۔ اس قسم کی منطقی بحثیں جزو دین بن گئی تھیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ان بحثوں نے اصلی دین کو بطرف کر کے ان کی جگہ لے لی تھی۔ کچھ سیاسی دھڑے بندیوں نے اور کچھ اس قسم کے لاطائل مباحث نے فروعی اور غیر اصلی اختلافات کی بنا پر مسلمانوں میں بے شمار فرقے پیدا کر دیئے تھے۔ معقولات والوں کا یہ حال تھا کہ وہ یونانی حکما کے مرید ہو گئے تھے اور ان کے ظنیات کو وحی الٰہی کا درجہ دیتے تھے۔ کہتے تھے کہ ہم اہل عقل ہیں لیکن تھے حقیقت میں وہ بھی اہل نقل۔ ان لوگوں نے ان ظنیات کو اسلام کے ساتھ ایسی آمیزش کی تھی کہ دودھ اور پانی کو الگ

کرنا محال ہو گیا تھا۔ متکلمین مناظرہ پسند تھے اور متقشفین ظاہر پرست۔ متکلمین کے ہاں بس قیل و قال تھی اور راسخ العقیدہ کہلانے والے علماء کے ہاں فقط ظاہر پرستی اور لفظ پرستی۔ دین کی روح نہ اس طبقہ میں تھی اور نہ اس طبقہ میں۔ روحانیت کے دعویدار، رہبانیت اور ترک دنیا پر مائل تھے، یا کم از کم اس کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے ہاں نہ آفاق کا مشاہدہ تھا نہ تسخیرِ فطرت اور تقویتِ ملت کی خواہش۔ تصوف ایک حیات گریز چیز بن گئی تھی۔ دنیا کا کوئی شعبہ قابلِ اعتنا نہ تھا۔ قرآن کی تعلیم یہ تھی کہ ظاہر بھی حق ہے اور باطن بھی حق۔ اول بھی حق ہے اور آخر بھی حق۔ خدا کی خلقت اور کائنات میں نہ بطلان ہے اور نہ فتور۔ لیکن دنیا کو ہیچ سمجھنے والوں نے اس کو دیوانے کا خواب بنا دیا تھا:

اک معما ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا

علم و حکمت کو قرآن کریم خیرِ کثیر کہتا ہے۔ لیکن صوفیوں نے کہنا شروع کر دیا تھا کہ علم حجاب اکبر ہے۔ خدا وجود کو حقیقی کہتا ہے اور نعمت کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن صوفی کہتا تھا کہ تیرا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ صوفیائے کرام جو حقیقت آشنا تھے وہ بھی ان کلمات کو دہراتے تھے، لیکن ان کے ہاں ان کی لطیف تعبیریں تھیں۔ متصوفین کے ہاں ان تصورات نے فرار عن الحیات کا رنگ اختیار کر لیا تھا اور غلط تصوف نے وجود کی بجائے عدم کی توصیف کو اپنا مسلک بنا لیا تھا:

صورتِ وہمی بہ ہستی متہم داریم ما
چوں حباب آئینہ بر طاقِ عدم داریم ما

تمام کائنات خدا کا خواب و خیال بن گئی تھی:

تا تو ہستی خدائے در خواب است
تو نمانی چو او شود بیدار

خدا جب تک خواب دیکھ رہا ہے یہ سیمیائی کائنات تب تک قائم معلوم ہوتی ہے۔ اگر کبھی وہ جاگ اٹھا تو بس:

عدم عدم عدمی عدم	ز عدم چہ صرفہ بری عبث

اسلام کا مقصد تھا کہ دنیا میں اس طرح رہا جائے کہ دنیا دین بن جائے لیکن ترکِ علائق کی تعلیم نے یہ زور پکڑا کہ:

ترکِ دنیا ترکِ عقبیٰ ترکِ مولیٰ ترکِ ترک

غرض کہ رومی کے زمانہ میں ملّا ظاہر پرست رہ گیا تھا اور فقیہ دفتر پرست۔ یہ گروہ دین کے مغز کو چھوڑ کر اس کی ہڈیاں چبا رہے تھے بلکہ ان ہڈیوں پر ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے اسی صورت حال کے متعلق مولانا روم کا یہ مشہور شعر ہے کہ:

من ز قرآں برگزیدم مغز را
استخواں پیشِ سگاں انداختم

اب غور طلب بات یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے زمانوں میں کس قسم کی مطابقت ہے اور ان دونوں نے اپنے اپنے زمانے کے احوال و افکار کی نسبت جو زاویہ نگاہ اختیار کیا اس میں کیا مماثلت ہے؟ رومی کے زمانہ میں ایک خاص قسم کے عقلی علوم کا چرچا تھا اور ایک خاص انداز کا فلسفہ جزوِ تعلیم بن گیا تھا۔

رومی کی مثنوی پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے تمام عقلی علوم سے کما حقہ واقف ہے اور ان سے واقف ہوتے ہوئے اور ان میں جس قدر حقیقت کا پہلو ہے اس کو اپناتے ہوئے بھی کسی محدود اور ظنی عقلیت کا شکار نہ تھا بلکہ ہر مسئلہ پر رومی غیر معمولی بصیرت اور غیر معمولی جرأت سے تنقید کرتا ہے۔ وہ عقل کو خدا کی ایک عظیم نعمت سمجھتا ہے اور حکمت کا دلدادہ ہے لیکن اس کے ہاں عقل و حکمت کے دائرے بڑے وسیع ہیں۔ اس کی عقل صرف مادیات اور حیات تک محدود نہیں وہ عقل کو صفات اللہ کا ایک عالمگیر مظہر تصور کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:

آں چہ دریا ہاست در پہنائے عقل

اس کے نظریۂ حیات میں مادے سے لے کر خدا تک زندگی ہی زندگی ہے۔ لیکن انتہائی پستی سے انتہائی بلندی تک اس کے بہت سے مدارج ہیں۔ ہر درجۂ حیات زندگی ہی کا ایک رتبہ ہے اور جیسا

زندگی ہے وہاں کسی نہ کسی درجے کی عقل بھی ہے۔ چنانچہ عارفِ رومی عقلِ جمادی، عقلِ نباتی، عقلِ انسانی اور عقلِ نبوی کے مدارج کا ذکر کرتا ہے۔ خدائے حکیم کی خلقت اور مظاہر میں سے کوئی مظہر حکمت سے خالی نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جس درجے کا مظہر ہے اسی درجے کی عقل ہے۔

اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔ اقبال کا نظریۂ خودی جو اقبال کے کمال کی وجہ سے اس کا اپنا بن گیا ہے اس کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام صوفیانے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنا لیا تھا۔ رومی نے اس کو بقا کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر ترقی کے لئے پہلی حالت کو فنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصود بقا اور ارتقا ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ قوتِ تسخیر میں اضافہ کرنا ہے۔ عجمی تصوف نے ترکِ حاجات کو خدارسی کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتا ہے نہیں حاجت تو مصدرِ وجود اور منبعِ بہبود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہیے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے بلند ہونے چاہئیں۔ رومی کی تلقین اس بارے میں یہ ہے کہ:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

مثنوی میں اس مصرع کی تشریح میں مولانا روم لکھتے ہیں کہ خدا نے زمین و آسمان بھی عبث نہیں پیدا کئے بلکہ کسی حاجت ہی سے پیدا کئے ہیں:

اسی خیال کو اقبال طرح طرح سے اپنے فارسی اور اردو کلام میں ادا کرتا ہے:

زندگانی را بقا از مدعا ست کاروانش را درا از مدعا ست
زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست فطرتِ ہر شے امینِ آرزوست
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا

اس کے بعد عقل کی آفرینش کا نظریہ اقبال کے ہاں ملتا ہے کہ عقلِ ندرت کوش و گردوں تاز بھی آرزو ہی کا اعجاز ہے اور عقل آرزو ہی کے بطن سے پیدا ہوتی ہے۔

اقبال اور رومی میں اور بھی کئی مشترک باتیں ہیں۔ دونوں بقا پرست ہیں اور دونوں ارتقا پسند۔ مولانا فرماتے ہیں کہ تمام زندگی خدا ہی کی ذات سے سرزد ہوتی ہے اور تمام زندگی کا میلان خدا کی طرف رجعت ہے کیونکہ وجود کا اصل اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنے اصل کی طرف عود کرتی ہے

كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ ۔

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

اس رجعت الی اللہ میں ہر چیز اوپر کی طرف اٹھ رہی ہے۔ ہر وجود کے اندر صرف اپنے آپ کو قائم رکھنے ہی کا میلان نہیں ہے بلکہ اپنے مخفی ممکنات کو ظہور میں لانے کی مضطربانہ آرزو ہے۔ تمنا کے رفتار سے پاؤں پیدا ہوتے ہیں اور تمنائے نوا سے منقار۔ چونکہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اس لئے مرحلہ بھی کبھی طے نہیں ہو سکتا۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

قرآن کریم کہتا ہے کہ آفاق آدم کے لئے مسخر ہو سکتے ہیں اور اقبال اور رومی دونوں فقط آفاق کی تسخیر پر قناعت نہیں کرتے۔ عارف رومی کہتا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اور اقبال اس کا ہمنوا ہو کر پکارتا ہے:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

شاہین رشاقی

انڈونیشیا میں اشاعت اسلام اور سلطنتوں کا قیام

آج انڈونیشیا مسلمانوں کا ایک عظیم ترین ملک ہے جہاں ۱۲ کروڑ مسلمان آباد ہیں اور مسلمانوں کی اس کثیر تعداد کی بنا پر بھی اس کو اسلامی دنیا میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ لیکن سماترہ میں تیرھویں، جاوا میں چودھویں اور دوسرے جزائر میں پندرھویں صدی تک اسلام کا کوئی اثر نہ تھا۔ یہاں کے باشندے ہندو مذہب کے پیرو تھے یا مظاہر پرست تھے۔ جاوا اور سماترہ میں ہندوؤں کی زبردست سلطنتیں قائم تھیں جن کا اقتدار دوسرے جزائر پر بھی تھا۔ ہندو نہ صرف سیاسی اقتدار کے مالک تھے بلکہ اپنے مذہب کے بھی بڑی سختی سے پابند تھے اور ایسے لوگوں کو مسلمان کر لینا اور ہندو حکمرانوں اور عوام کو اسلام کا حلقہ بگوش بنا کر اس وسیع ملک کو اسلامی دنیا میں شامل کر دینا مبلغین اسلام کا ایک بے نظیر اور حیران کن کارنامہ ہے۔ مبلغین اسلام کے پاس کوئی سیاسی طاقت نہ تھی لیکن انھوں نے صرف تبلیغی طریقوں سے کام لے کر اپنا مقصد حاصل کیا اور صدیوں تک مسلسل جدوجہد کر کے مختلف جزیروں کے باشندوں کو مسلمان کیا، بڑی بڑی سلطنتیں قائم کیں اور زندگی کے ہر شعبہ میں انقلاب پیدا کر کے اس ملک کی تاریخ میں روشن ترین ابواب کا اضافہ کیا۔

اشاعتِ اسلام

اسلام کے مخالفوں نے بڑی شدت سے یہ پروپیگنڈہ کیا ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کو تلوار کے زور سے پھیلایا ہے اور اس پروپیگنڈے نے مغربی ممالک میں اسلام اور مسلمانوں کے متعلق بڑی غلط فہمیاں پیدا کر دی ہیں۔ انڈونیشیا میں اسلام کی اشاعت مخالفین کے اس الزام کی نہایت واضح تردید ہے۔ اس ملک کو مسلمان حملہ آوروں نے کبھی فتح نہیں کیا اور مسلمان تاجروں اور مبلغوں نے اس ملک کے مختلف

علاقوں اور جزیروں میں اسلام کی تبلیغ کر کے یہاں کے راجاؤں، امیروں اور عوام کو اس زمانے میں مسلمان کیا جب یہاں ہندوؤں کی بڑی طاقتور سلطنتیں قائم تھیں اور لوگ اپنے مذہب کے بڑی سختی سے پابند تھے۔ چنانچہ یہ لوگ محض تبلیغ و ترغیب سے متاثر ہو کر مسلمان ہوئے۔

مبلغین کا طرزِ کار

اسلام کی تبلیغ کا فرض مبلغین نے بڑی محنت سے اور منظم طریقے پر انجام دیا اور اہلِ ملک کو خود اپنے اوصاف سے متاثر کر کے اسلام کی طرف مائل کیا۔ یہ مبلغ جس علاقہ میں جاتے وہاں مسجد بنا کر اپنا مرکز قائم کرتے، مقامی زبان سیکھتے، باشندوں کے حالات، رسوم و رواج اور خصوصیات کا بغور مطالعہ کرتے، بیماروں کا علاج کرتے، مصیبت زدوں کے مددگار بنتے اور اپنے علم و فضل اور اعلیٰ کردار سے لوگوں کو متاثر کرتے۔ ان مبلغین کا معیارِ زندگی بہت بلند ہوتا تھا۔ اور مقامی حکمران اور امرا ان کے علم و فضل، روحانیت، تہذیب و شائستگی، حسنِ اخلاق، جذبۂ خدمتِ خلق اور دیگر اوصاف کا اثر شدت سے قبول کر لیتے تھے۔ اور جب وہ مسلمان ہو جاتے تو عوام بھی بڑی تعداد میں اسلام قبول کر لیتے۔ حالات کے پیشِ نظر مبلغین کا اصول یہ تھا کہ پہلے حکمران طبقہ کو اور اس کے بعد عوام کو مسلمان کیا جائے تاکہ اسلام قبول کرنے والے غریب طبقے امرا کے مظالم کا شکار نہ ہوں۔ جو لوگ مسلمان ہوتے انکو اسلامی مرکز میں دینی تعلیم دی جاتی تھی اور وہ اسلام کے اس قدر گرویدہ ہو جاتے تھے کہ اس کی تبلیغ کو اپنا فرضِ اولین تصور کرنے لگتے۔ چنانچہ انڈونیشیا میں اشاعتِ اسلام میں بہت بڑا حصہ ان پرجوش نومسلموں کا ہے جن کو اسلامی مرکزوں میں تعلیم و تربیت دی گئی تھی۔

انڈونیشیا میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا سلسلہ کئی صدیوں تک جاری رہا۔ اور یہ مذہب رفتہ رفتہ مختلف علاقوں میں پھیلایا گیا۔ انڈونیشی جزائر میں اسلام سب سے پہلے سماٹرا میں داخل ہوا اور پھر جاوا، بورنیو، سلاویسی، جزائر ملوکا اور جزائر سونڈا صغیر میں بھی اسلام کی اشاعت ہوئی۔ ابتدا میں اسلام کی تبلیغ کرنے والے عرب ممالک اور ہندوستان کے تاجر اور مبلغ تھے جن کا یہ سلسلہ مختلف ادوار تک جاری رہا اور پھر نومسلموں کے پرجوش تعاون سے بڑے وسیع پیمانہ پر اسلام کی اشاعت

کرنے میں کامیاب ہو گئے اور ان کے بعد یہ کام زیادہ تر نو مسلم مبلغوں نے سرانجام دیا۔

جزیرۂ سماترہ

انڈونیشی جزائر میں سب سے پہلے سماترا نے اسلامی اثرات قبول کئے اور بارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں آچے کے کچھ باشندے ایک بزرگ شیخ عبداللہ عارف کی تبلیغ سے مسلمان ہوئے۔ ان کی کوشش سے اشاعتِ اسلام کی تحریک کو بہت ترقی ہوئی اور ان کے ایک نامور مرید شیخ برہان الدین نے مغربی اور جنوبی سماترہ میں اسلام کی وسیع اشاعت کی۔ شیخ برہان الدین نے مسجد کو اسلامی مرکز بنا دیا اور وہاں ایک دینی مدرسہ بھی قائم کیا جس میں نومسلموں کو دینی تعلیم دی جاتی تھی اور تبلیغ کے اصول بھی سکھلائے جاتے تھے۔ ان نومسلم مبلغوں نے مختلف علاقوں میں اسلام کی اشاعت کی۔ اور عوام شیخ برہان الدین کے اس قدر معتقد ہو گئے کہ ان کو مقدس بزرگ کہنے لگے۔ اس طرح آچے کا علاقہ اسلام کے زیر اثر آ گیا اور ۱۲۰۵ء میں آچے میں پہلی مسلم سلطنت قائم ہوئی جس کے بانی ایک پرجوش مبلغ جہاں شاہ تھے جن کو لوگوں نے اپنا بادشاہ تسلیم کر لیا تھا اور جو سری پادک سلطان کے نام سے مشہور ہوئے۔ سولہویں صدی کے آغاز میں سلطان علی مغیث آچین کا بادشاہ ہوا اور اس نے اپنی سلطنت کو بہت وسعت دی۔ یہ بادشاہ ایک پرجوش مبلغ بھی تھا اور اس کے عہد میں اسلام کو بہت ترقی ہوئی۔

چودھویں صدی عیسوی میں اسلام کے کچھ مبلغ حجاز سے آئے جن کے سردار شیخ اسماعیل تھے انہوں نے پہلے مغربی ساحل پر پاسوری کے باشندوں کو مسلمان بنایا۔ اس کے بعد یہ سمدرا پہنچے اور شیخ اسماعیل نے سمدرا کے راجہ کو مسلمان کر کے اس کا نام ملک الصالح رکھا۔ اس کا لڑکا ملک الظاہر بڑا متقی اور پرجوش مسلمان تھا اور اس کے زمانہ میں اسلام کی وسیع اشاعت ہوئی۔ شیخ اسماعیل کی کوششیں بہت کامیاب ہوئیں اور چودھویں صدی میں آرو اور منینگ کباؤ کے راجہ اور باشندے بھی مسلمان ہو گئے تھے۔ چنانچہ ۱۳۴۵ء میں جب ابن بطوطہ سماترہ پہنچا تو اس نے دیکھا کہ اس جزیرہ میں اسلام کو بڑی ترقی ہوئی ہے۔ ساحلی علاقوں کے تمام باشندے مسلمان ہو گئے ہیں اور اندرونی علاقوں میں بھی اس کی اشاعت ہو رہی ہے۔ پندرھویں صدی میں پالیمبانگ اور ملیانگ کے راجاؤں اور عوام نے اسلام

قبول کر لیا اور ملیاپگٹ کے حاکم نے بڑے جوش اور تنظیم کے ساتھ اپنی ریاست میں اسلام کی اشاعت کی اس طرح اسلام سماٹرہ کے تمام علاقوں میں پھیل گیا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں سماٹرہ میں اصلاح دین اور ولندیزیوں کے خلاف جہاد کی زبردست تحریک شروع ہوئی جس سے اسلام کو بہت فائدہ پہنچا اور اس جزیرہ میں جو بت پرست باقی رہ گئے تھے ان کی بڑی تعداد نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

جاوا اور مادورا

سماٹرہ کے بعد جزیرۂ جاوا میں اسلام داخل ہوا اور چودھویں صدی میں اسلام کی اشاعت نے ایک زبردست تحریک کی شکل اختیار کر لی جس کے بانی مولانا ملک ابراہیم تھے۔ عرب اور ہندوستان کے تاجر ایک مدت سے جاوا میں اسلام کی اشاعت کے لئے کوشش کر رہے تھے اور مبلغین کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں کام کرتی تھیں، لیکن یہاں کے باشندوں پر ہندو مذہب کا اس قدر گہرا اثر تھا اور ہندو تہذیب اتنی چھائی ہوئی تھی کہ ان کو مسلمان کرنا آسان نہ تھا تاہم اسلام کے مبلغ تمام دشواریوں کے باوجود بڑی خاموشی اور استقلال کے ساتھ کام کرتے رہے اور آخر کار کامیاب ہو گئے مولانا ابراہیم نے گریسک میں آباد ہو کر یہاں اپنا تبلیغی مرکز قائم کیا۔ اور بہت جلد نومسلموں کی ایک جماعت تیار کر لی اور ان کے شاگردوں میں اپنے دین کی تبلیغ کا جذبہ شدت سے پیدا ہو گیا۔

اولیائے عظام

جاوا میں اشاعتِ اسلام کی تحریک کے رہنماؤں میں سے نو اشخاص بہت مشہور اور کامیاب ہوئے۔ ان کو اہل جاوا بڑے احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں اور یہ سونان یعنی اولیائے عظام کہے جاتے ہیں۔ یہ اولیا زیادہ تر اپنے مقام مدفن کی مناسبت سے اس مقام کے ولی کہے جاتے ہیں۔ ان نو اولیائے عظام میں سے مولانا ابراہیم جاوا کے سب سے پہلے ولی مانے جاتے ہیں اور مولانا مغربی کے نام سے مشہور ہیں۔ دوسرے آٹھ اولیائے عظام کے نام یہ ہیں۔ (۱) رادن رحمت جن کا مزار سورابایا کے قریب امپل کی پہاڑی پر ہے اور سونان امپل کے نام سے مشہور ہیں۔ (۲) مخدوم ابراہیم جن کو لوگ سونان بونانگ کہتے ہیں۔ یہ رادن رحمت کے لڑکے تھے (۳) رادن پاکو جو گریسک کے قریب گیری کی پہاڑی

پردفن ہیں اور سوناں گیری کے نام سے مشہور ہیں۔ (۴) فتح اللہ جن کا مزار چریبون کے قریب گننگ جاتی نامی پہاڑی پر بنا ہے اور لوگ ان کو سوناں گننگ جاتی کہتے ہیں۔ (۵) سوناں قدس جن کا مزار جیپرانگ کے قریب قدس میں ہے (۶) سوناں موریا جو میدان جاپارا کے قریب دفن ہیں۔ (۷) سوناں دیجات جن کا مزار تیبل کے قریب ہے۔ (۸) اور سوناں کالی جاگا جن کی قبر کالی جاگا میں ہے۔ یہ اولیا جاوا کے سب سے بڑے مبلغ تھے اور انہوں نے اس جزیرہ میں ہندو حکومت اور ہندو مذہب کے ہمہ گیر اثرات کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کرکے اسلام کو پھیلایا اور یہ ملک اسلام کے زیر اثر آگیا۔

جاوا کے ایک ولی رادن رحمت یا سوناں امپیل حاکم امپیل تھے اور مولانا ابراہیم کی تبلیغ سے مسلمان ہو گئے تھے۔ انہوں نے اپنے شہر کو جاوا میں اشاعتِ اسلام کا مرکز بنا دیا تھا اور اس مرکز سے تربیت یافتہ مبلغ مختلف جزائر میں تبلیغ اسلام کے لئے روانہ کئے جاتے تھے۔ رادن رحمت نے اسلام کی ترقی کے لئے بہت کام کیا اور جاوا کے مختلف علاقوں میں منظم طور پر اسلام کی اشاعت کا کام ہونے لگا۔ رادن رحمت کے لڑکے مخدوم ابراہیم نے بھی اپنی زندگی اسلام کے لئے وقف کردی اور شمال جاوا میں بہت بڑی تعداد کو مسلمان کیا۔ رادن رحمت کے رفیق کار اور مشہور مبلغ مولانا اسحاق نے مشرقی جاوا میں بکثرت لوگوں کو مسلمان کیا۔ مولانا اسحاق کی شادی پالم بنگن کے راجہ کی بیٹی سے ہوئی تھی اور ان کے لڑکے رادن پاکو تھے جو رادن رحمت کے داماد تھے اور جن کا شمار اولیاء کے عظام میں ہوتا ہے۔ اسلام کی اشاعت کے لئے بہت نمایاں کام کیا۔ شیخ نور الدین اور ان کے لڑکے حسن الدین نے مغربی جاوا میں تبلیغ کا فرض بڑی خوبی سے انجام دیا اور کثیر تعداد کو مسلمان کیا۔ جزیرۂ مادورا میں تبلیغ کا کام رادن رحمت نے شیخ خلیفہ حسین کے تفویض کیا تھا اور انھوں نے یہاں ایک اسلامی مرکز قائم کرکے بڑی کامیابی سے یہ کام انجام دیا تھا۔ جاوا میں اسلام کی اشاعت میں ایک اور نامور مبلغ رادن فاتح نے جن کا تعلق شاہی خاندان سے تھا بہت نمایاں حصہ لیا۔ ہندوؤں کی مشہور سلطنت مجاپہت کے حکمران نے اسلام کی اشاعت کو روکنے کے لئے مسلمانوں پر مظالم شروع کر دیئے تھے اور آخر کار ۱۲۱۵ء میں رادن فاتح کی تحریک پر مبلغین اسلام نے متحد ہو کر راجہ

کا مقابلہ کیا اور اس کو شکست دے کر مسلمانوں کی حکومت قائم کی جاوا میں یہ مسلمانوں کی پہلی سلطنت تھی اس کا پہلا حکمران ساون فاتح کو بنایا گیا اور بتدریج پورا جزیرہ اسلام کے زیر اثر آ گیا۔

بورنیو

سماٹرا اور جاوا کے مبلغوں نے انڈونیشیا کے دوسرے جزائر میں بھی اسلام کی اشاعت کی بورنیو میں اسلام کی اشاعت کا آغاز پندرھویں صدی کے آخر میں ہوا اور پہلے ساحلی علاقے کے لوگ مسلمان ہوئے۔ مجاپہت کی ہندو سلطنت ختم ہونے کے بعد بورنیو کی محکوم ریاستیں بھی آزاد ہو گئیں اور یہاں اسلام کا اثر بڑھنے لگا۔ چنانچہ پہلے تو بنجرماسین کے لوگ مسلمان ہوئے۔ پھر دالمکے بردنی اور سکدانہ میں اسلام پھیلا اور یہاں کے حکمران اور عوام مسلمان ہو گئے۔ بورنیو میں مبلغین اسلام کے سردار شیخ شمس الدین تھے جو حجاز سے آئے تھے۔ ان کی تبلیغ سے سکدانہ کا راجہ مسلمان ہوا اور اس کو سلطان محمد صفی الدین کا خطاب دیا گیا۔ یہ سلطان اسلام کا بڑا حامی اور مبلغ تھا اور اسلام کی اشاعت کے لئے بہت کام کیا۔ اٹھارہویں صدی میں شمالی بورنیو کی ایک قوم ایران نے اسلام قبول کر لیا رفتہ رفتہ اسلام جزیرہ کے اندرونی علاقوں میں بھی داخل ہونے لگا۔ یہاں تک کہ پورا جزیرہ اسلام کے زیر اثر آگیا اور یہاں مسلمانوں کی سلطنتیں قائم ہو گئیں۔

سیلبیز

جزیرہ سلادیسی یا سیلبیز میں بھی اسلام رفتہ رفتہ پھیلا۔ پہلے ساحلی علاقوں کے لوگ مسلمان ہوئے اور پھر اندرونی علاقوں کے باشندوں نے یہ مذہب قبول کر لیا۔ سلادیسی میں اسلام کی اشاعت کرنے والوں میں بورنیو کے نومسلم مبلغوں نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ سب سے پہلے مکاسر اور بوگی کی قوموں نے اسلام قبول کیا جو اس جزیرہ کے مہذب ترین باشندے تھے۔ اس کے بعد شمال میں منہاسا کے لوگ مسلمان ہونے لگے جن کو پرتگالیوں نے عیسائی بنا لیا تھا۔ مکاسر کے نومسلم پرجوش مبلغ بن گئے اور انہوں نے سلادیسی کے دوسرے علاقوں اور آس پاس کے جزائر میں اسلام پھیلایا۔ مکاسر، بوگی، بونی، سندا، بولانگ اور دوسری ریاستوں کے راجہ مسلمان ہو گئے اور مسلمانوں کی کئی حکومتیں قائم ہو گئیں

ریاستوں کے حکمرانوں اور عوام نے تبلیغ کا فرض بڑی محنت سے انجام دیا اور دیسی عیسائیوں اور بت پرستوں کو مسلمان کر دیا۔ سلاویسی میں عیسائی حکمرانوں اور عوام کے مسلمان ہو جانے سے پرتگالیوں کے منصوبے ناکام ہو گئے۔ یہاں اسلام کی اشاعت کا سلسلہ مستقل طور پر جاری رہا اور یہ نومسلم اپنے نئے مذہب کے پرجوش حامی ثابت ہوئے۔

جزائر مالوکا

مشرقی انڈونیشیا میں جزائر مالوکا گرم مسالوں کی تجارت کے مرکزوں کی حیثیت سے قدیم زمانہ سے مشہور ہیں اور دوسرے جزائر اور غیر ممالک کے تاجروں سے ان کے تجارتی تعلقات بہت مستحکم تھے جاوا اور ملایا کے نومسلم تاجروں نے ان جزائر میں اسلام کی تبلیغ کا کام بھی شروع کر دیا۔ جزائر مالوکا میں اسلام کی ابتدا پندرھویں صدی میں ہوئی اور ایک عرب مبلغ شیخ منصور نے ترناطے کے راجہ کو مسلمان کر کے اس کا نام سلطان جلال الدین رکھا۔ راجہ کے بعد اس ریاست کے عوام نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ اسی زمانے میں ترناتے کے راجہ اور عوام نے بھی اسلام قبول کیا۔ جاوا کے مبلغ اس جزیرہ میں بہت پہلے سے کام کر رہے تھے لیکن یہاں کے باشندے اپنے قدیم مذہب کے سختی سے پابند تھے اس لئے ان کو مسلمان کرنے میں زیادہ وقت صرف ہوا۔ نومسلم راجہ کا نام سلطان زین العابدین رکھا گیا اور اس کا ایک جانشین سلطان باب اللہ ہوا جو بہت بڑا عالم اور پرجوش مبلغ تھا اس نے اپنی زندگی اسلام کے لئے وقف کر دی اور کئی جزیروں میں اسلام پھیلایا۔ ترناتے اور تدورے کے بعد دوسرے جزائر میں بھی اسلام کی اشاعت ہونے لگی۔ ہلماہیرا میں گیلالا کے راجہ اور عوام نے اسلام قبول کر لیا اور رفتہ رفتہ اس جزیرہ میں بھی اسلام پھیل گیا۔ سیرام، آرو، بندا اور دوسرے جزائر میں ترناتے اور تدورے کے مبلغوں نے اسلام کی اشاعت کی اور مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہو گئیں۔ جزائر مالوکا میں بھی پہلے ساحلی علاقوں کے باشندے مسلمان ہوئے اور پھر رفتہ رفتہ اندرونی علاقوں میں بھی اسلام پھیلنے لگا۔ اور مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہو جانے سے ان جزائر میں اسلام کو بڑی تقویت حاصل ہو گئی۔

جزائر سونڈا صغیر

جاوا، سماٹرا، سلاویسی، تدورے اور ترناتے کے نو مسلموں میں اسلام کی اشاعت کا جذبہ بہت قوی تھا اور یہ بڑے جوش اور محنت کے ساتھ دوسرے جزائر میں اسلام کی تبلیغ کرتے تھے۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے انڈونیشیا کے بہت سے جزیروں میں اسلام پھیل گیا اور سلاویسی کے مبلغوں نے جزائر سونڈا صغیر میں اشاعت اسلام کا فرض انجام دیا۔ سلاویسی میں مکاسر کے مبلغ بہت منظم اور تربیت یافتہ تھے۔ انہوں نے سولہویں صدی میں سمباوا کے باشندوں کو مسلمان کیا۔ سلاویسی کی ایک اور قوم بوگی کے مبلغوں نے اسی زمانہ میں جزیرہ لمبوک کے باشندوں کو مسلمان کر لیا اور اسی قوم کے مبلغوں کی کوشش سے فلورس، تیمور اور سومبا میں بھی اسلام کی اشاعت ہوئی۔ اس طرح بیرونی ممالک کے مبلغین اسلام اور انڈونیشی نو مسلموں کی محنت و کوشش اور تنظیم سے انڈونیشیا کے ہزاروں جزائر میں جو بہت بڑے رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں، اسلام پھیل گیا اور مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہو گئیں۔ اور مبلغوں کی ایک ایسی منظم تحریک نے جس کے پاس کوئی سیاسی قوت نہ تھی ایسی قوموں کو مسلمان کر لیا جو بڑی بڑی سلطنتوں کی مالک تھیں، اپنے قدیم مذہب کی سختی سے پابند تھیں اور اپنی تہذیب و معاشرت اور نظریۂ حیات کو ترک کرنے پر آمادہ نہ تھیں۔

سماٹرا اور جاوا میں مسلمانوں کی سلطنتیں

انڈونیشیا میں مسلمان مبلغین نے اسلام پھیلانے کے علاوہ مسلمانوں کی سلطنتیں بھی قائم کیں ان میں زیادہ تعداد ان سلطنتوں کی تھی جن کے حکمران مسلمان ہو گئے تھے۔ کچھ سلطنتیں ایسی تھیں جن کے باشندوں نے اسلام قبول کر کے کسی ممتاز مبلغ اسلام کو بادشاہ بنا لیا۔ بعض نئی سلطنتیں مسلمانوں نے اپنی قوت بازو سے قائم کر لیں اور ہندوؤں کی مشہور سلطنت مجاپہت کی شکست اسلام قبول کرنے والے شہزادوں کی میدان جنگ میں کامیابی کا نتیجہ تھی۔ سماٹرہ اور جاوا میں مسلمانوں کی سلطنتیں بہت وسیع اور طاقتور تھیں۔ پورٹو جب مجاپہت کے اقتدار سے آزاد ہوا تو وہاں کی ریاستیں خود مختار ہو گئیں اور ان کے نو مسلم حکمرانوں نے طاقتور سلطنتیں قائم کر لیں۔ سلاویسی میں بھی مسلمانوں کی سلطنتوں نے وسعت و

طاقت حاصل کی اور جزائر مالدکا میں مسلم سلطنتیں رقبے میں چھوٹی ہونے کے باوجود طاقت اور اہمیت کی مالک تھیں۔

سمدرا

انڈونیشیا میں مسلمانوں کی پہلی سلطنت ساترہ کے علاقہ سمدرا میں قائم ہوئی جس کے راجہ کو شیخ برہان الدین نے مسلمان کیا تھا اور جو سلطان ملک الصالح کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ انڈونیشیا میں پہلا مسلمان حکمران تھا اور اس کے جانشینوں نے بھی اسلام کی ترقی و اشاعت میں بہت حصہ لیا۔ ملک الصالح کے بعد اس کا لڑکا سلطان محمد کے نام سے تخت نشین ہوا اور ملک الظاہر کا لقب اختیار کیا۔ اس کے بعد اس سلطنت کے تمام حکمران اسی لقب سے مشہور ہوئے۔ سلطان محمد نے اپنی زندگی اسلام کی خدمت کے لئے وقف کر دی اور اپنی سلطنت میں اسلامی احکام کے مطابق قوانین نافذ کئے۔ سلطان محمد کے جانشین سلطان احمد ملک الظاہر دوم کے عہد میں اسلام نے بڑی ترقی کی۔ اسلامی مرکز اور دینی ادارے قائم کئے گئے اور اسلامی علوم کو ترقی دی گئی۔ اس زمانے میں اسلام کی بہت اشاعت ہوئی اور ۱۳۴۶ء میں جب ابن بطوطہ سمدرا آیا تو سلطان زین العابدین ملک الظاہر سوم کی حکومت کا آغاز ہوا تھا اور ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں اس سلطنت کی خوشحالی تجارت کی ترقی امن و امان اور دینی امور سے حکمرانوں کی دلچسپی کی بہت تعریف کی ہے۔ سلطان زین العابدین کے بعد سلطنت کا زوال شروع ہو گیا اور سولہویں صدی کے وسط میں یہ سلطنت ملاکا کے زیر اقتدار آ گئی۔

آچے

سمدرا کے زوال کے بعد ساترہ کی مشہور سلطنت آچے (ATJEH) قائم ہوئی جس کا بانی علی مغایت شاہ تھا۔ یہ سلطنت ۱۴۹۶ء میں قائم ہوئی اور ۱۹۰۴ء تک آزاد سلطنت کی حیثیت سے برقرار رہی اور اس پر ۳۴ حکمرانوں نے حکومت کی۔ انیسویں صدی کے وسط میں منصور شاہ کے بعد یہ سلطنت زوال پذیر ہو گئی اور ۱۸۷۳ء میں ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ لیکن آزادی واپس لینے کی جد و جہد مدت دراز تک جاری رہی۔ اسی مقصد کے لئے آچے کے باشندوں نے جہاد کی تحریک شروع کر دی اور پینتیس سال تک

ولندیزیوں سے جنگ کرتے رہے۔ اس جنگ میں مجاہدوں کو ناکامی ہوئی اور ۱۹۰۴ء میں آچیہ کی سلطنت بالکل ختم کر دی گئی۔ آچیہ کی سلطنت سماٹرہ میں مسلمانوں کی سب سے بڑی اور بہت طاقتور سلطنت تھی۔ اس کے حکمرانوں نے ملک کی ترقی اور رعایا کی فلاح و بہبود کے لئے بہت کام کیا ان کے عہد میں علوم و فنون کو فروغ ہوا اور اسلام اور دینی علوم کی ترقی و اشاعت پر پوری توجہ کی گئی۔ اس سلطنت کے قیام سے سماٹرہ میں اسلام ایک زبردست اور مرکزی طاقت بن گیا اور یہاں کے باشندے اپنے دینی جذبہ کے لئے خاص شہرت رکھتے ہیں۔

پالم بانگ

جنوب مشرقی سماٹرہ میں مسلمانوں کی ایک سلطنت پالم بانگ میں تھی جو اس جزیرہ میں اسلام کی اشاعت کا ایک ابتدائی اور اہم مرکز تھا۔ یہ سلطنت ۱۶۲۵ء میں قائم ہوئی اور اس کا بانی سلطان عبدالرحیم تھا اٹھارہویں صدی کے آخر میں سلطان بہاء الدین محمد کے بعد یہ سلطنت زوال پذیر ہونے لگی۔ ولندیزیوں سے کشمکش نے حالات خراب کر دیئے اور ۱۸۱۲ء میں سلطان بدرالدین نے انگریزوں کی بالادستی تسلیم کر لی۔ انگریز حاکم ریفلس نے سلطان کی حوصلہ افزائی کی۔ کیونکہ وہ چاہتا تھا کہ سلطان ولندیزی اقتدار سے آزاد رہے۔ لیکن ۱۸۲۵ء میں جب انگریزی حکومت دست بردار ہو گئی۔ تو ولندیزیوں نے اپنا تسلط قائم کر لیا اور یہ سلطنت ختم کر دی۔

دیماک

جاوا میں مسلمانوں کی پہلی حکومت امپل میں قائم ہوئی جس کے حاکم راڈن رحمت تھے جن کا شمار جاوا کے اولیائے عظام میں کیا جاتا ہے اور ان کے جانشین مخدوم ابراہیم بھی اپنی دینی خدمات کی وجہ سے جاوا کے اولیاؤں میں شمار کئے جانے لگے لیکن ان دونوں کی حیثیت ایک بڑے امیر یا سردار کی تھی اور جاوا میں مسلمانوں کی پہلی سلطنت دیماک تھی جو ۱۴۷۸ء میں مجاپہت حکمران کی شکست کے بعد قائم ہوئی اور جس کا پہلا حکمران راڈن فاتح تھا۔

۱۵۱۸ء میں راڈن فاتح کی وفات کے بعد اس کا لڑکا راڈن یونس تخت نشین ہوا جس کی

سلطنت شمال مشرق میں جاپارا سے گریسیک تک پھیلی ہوئی تھی اور جزیرۂ مادورا اور ساتھ میں پالم بانگ بھی اس کے زیر اثر تھے۔ رادن یونس کے جانشین ترنگانوں نے مغرب میں وسیع علاقہ فتح کرکے سلطنت کو اور زیادہ مستحکم بنا دیا۔ یہ سلطنت ۱۵۶۸ء تک قائم رہی۔ اس کے حکمرانوں نے ماترم، سورابان اور پاجانگ کے علاقے بھی فتح کرلئے اور جب ولندیزیوں نے جاوا پر اقتدار قائم کرنے کی کوشش کی تو دیماک کے سلاطین نے ان کا مقابلہ کیا لیکن اس سیلاب کو روکنا آسان نہ تھا۔ ترنگانوں کے بیٹے شہزادہ مومن کی وجہ سے دیماک میں اسلامی علوم کو بہت ترقی ہوئی تھی اور ہندو اثرات کو زائل کرکے اسلامی زندگی اختیار کرنے کی اس دور میں خاص طور پر کوشش کی گئی کچھ عرصہ کے بعد پاجانگ حکومت کا مرکز بنا دیا گیا اور اس کی ترقی سے وسطی جاوا میں ایک نیا اور اہم اسلامی مرکز قائم ہو گیا۔

بانتن

سولہویں صدی میں مشرقی جاوا میں مسلمانوں کی ایک اور سلطنت بانتن قائم ہوئی جس کے بانی ایک مشہور عالم اور صوفی پاتح ہلا تھے۔ پہلے اس علاقہ میں ایک ہندو سلطنت قائم تھی۔ پاتح ہلا نے جن کا اصل نام فتاحیؔ فتح اللہ تھا اور جو دیماک کے حکمران ترنگانو کے بہنوئی تھے ۱۵۲۲ء میں یہ علاقہ فتح کرکے ایک نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ پاتح ہلا کو اسلام کی اشاعت سے اس قدر دلچسپی تھی کہ انہوں نے حکومت پر تبلیغ کو ترجیح دی اور ۱۵۵۲ء میں تخت سے دستبردار ہوکر مبلغ کی زندگی اختیار کرلی۔ پاتح ہلا کے بعد ان کے لڑکے مولانا حسن الدین بانتن کے سلطان ہوئے۔ وہ بھی بڑے دیندار اور مشہور عالم تھے اور اسلام کی اشاعت کے لئے بہت کام انجام دیا۔ چنانچہ ان کا شمار بھی جاوا کے نو اولیا میں ہوتا ہے اور سونان گنگ کے نام سے مشہور ہیں۔ سلطان حسن الدین نے کئی علاقے فتح کرکے سلطنت کو وسعت دی۔ اسلامی احکام پر مبنی حکومت قائم کی۔ دینی مدارس اور تبلیغی ادارے قائم کئے اور عربی علم و ادب کی سرپرستی کی۔ ان کے عہد میں تجارت کو بہت ترقی ہوئی اور بانتن گرم مسالوں کی تجارت کا بہت بڑا مرکز بن گیا۔ ۱۵۷۰ء میں سلطان حسن الدین نے بھی تخت چھوڑ دیا اور مبلغ بن گئے۔ اور ان کا لڑکا سلطان یوسف کے نام سے تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں مغربی جاوا کے بدھوں اور ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف اپنی

طاقت منظم کی لیکن سلطان یوسف نے ان کو شکست دے کر ان کی طاقت ہمیشہ کے لئے ختم کر دی۔ سلطان یوسف بھی بہت دیندار تھے اور بڑی قابلیت سے حکومت کی اور ان کا جانشین سلطان محمد بھی بڑا صاحب حکمران تھا۔ لیکن اس کے بعد سلطنت بانتن کا بہت نازک دور شروع ہوا۔ ۱۵۹۸ء میں ولندیزی تاجر کے ساحل پر لنگر انداز ہوئے سلطان سے جنگ میں ولندیزیوں کو شکست ہوئی لیکن سلطان کے جانشین کی خود غرضی سے ولندیزیوں کو موقع مل گیا اور انہوں نے جکارتہ میں اپنا تجارتی مرکز اور قلعہ تعمیر کر کے بٹاویہ کی بستی قائم کرلی۔ یہ سلطنت ۱۶۸۴ء تک قائم رہی اور عبدالفتاح آگنگ اس کا آخری حکمران تھا جو ۱۶۵۱ء میں تخت نشین ہوا۔ یہ بڑا احوصلہ مند تھا اور اس نے بانتن کی کھوئی ہوئی عظمت کو بحال کرنے کی جدوجہد کی لیکن داخلی اختلافات اور سازشوں کی وجہ سے اس کو شکست ہوئی اور اس کے ساتھ ہی بانتن کی آزادی بھی ختم ہو گئی اگرچہ یہ سلطنت ۱۸۱۳ء تک باقی رہی۔

ماترم

۱۵۸۶ء میں پاجانگ کا آخری حکمران شکراں پر رعایا کی شدید مخالفت کی وجہ سے تخت سے دستبردار ہو گیا اور حکومت مشہور سپہ سالار سنوپاتی کے سپرد کر دی۔ سنوپاتی بہت قابل اور عوام میں مقبول تھا اور اس کا تعلق ماترم کے پرانے حکمران خاندان سے تھا۔ چنانچہ اس کی حکومت تسلیم کرلی گئی اور لنئے پاجانگ کے بجائے ماترم کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ بادشاہ بننے کے بعد سنوپاتی نے پنم باہان لقب اختیار کیا اور مشرق میں چیری بون سے لے کر مغرب میں پالمبانگن تک تمام علاقے فتح کر لئے جنوب میں اس کی سلطنت کیدیری تک پھیل گئی۔ ۱۶۰۱ء میں سنوپاتی کا انتقال ہوا اور اس کے جانشین کے عہد میں فتوحات کے ساتھ بغاوتوں کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ اس کے بعد ۱۶۱۳ء میں سنوپاتی کا پوتا مسرنگ تخت نشین ہوا جس نے سلطان آگنگ یعنی سلطان اعظم کا لقب اختیار کیا۔

سلطان آگنگ

نیا حکمران سلطان آگنگ انڈونیشیا کا عظیم ترین حکمران ثابت ہوا۔ اس نے فتوحات کو وسعت دی اور دوسری سلطنتوں پر اپنا اقتدار قائم کر کے رفتہ رفتہ ماترم کو ایک شہنشاہی میں تبدیل کر دیا۔

جاوا میں ہندوؤں کی جو ریاستیں باقی رہ گئی تھیں وہ ماترم کے خلاف سازشیں کرکے مجاپہت خاندان کا اقتدار پھر بحال کرنا چاہتی تھیں۔ سلطان نے ان ریاستوں کو ختم کر دیا۔ اس زمانہ میں ولندیزیوں نے جاوا میں اپنے قدم جما لیے تھے اور بانتن کے حاکم سے مراعات حاصل کرکے بٹاویا میں اپنا تجارتی مرکز اور قلعہ بنا لیا تھا۔ جکارتا اور بانتن کے حکمرانوں کو ولندیزی شکست دے چکے تھے۔ اس لئے ان کو اپنی فوجی طاقت پر بڑا اعتماد تھا اور انہوں نے ماترم کے خلاف بھی سازشیں شروع کر دیں۔ سلطان اگنگ نے ولندیزیوں کو جاوا سے نکال دینے کا فیصلہ کیا اور بٹاویا پر فوج کشی کرکے ولندیزی قلعہ مسمار کر دیا۔ ولندیزی جاوا سے نکل گئے اور سلطان کی سلطنت سے دور دوسرے جزیروں میں تجارت کرتے رہے۔ سلطان کی زندگی میں ولندیزیوں نے کبھی جاوا کا رخ نہیں کیا۔

سلطان اگنگ اسلام کا بڑا شیدائی تھا۔ اس نے اسلامی تعلیمات کے مطابق قوانین نافذ کئے۔ وہ چاہتا تھا کہ ایک مذہب اور ایک تمدن کی اساس پر پورے انڈونیشیا کو متحد کرکے ایک قوم بنا دے۔ چنانچہ اس نے قدیم ہندو دور کے اثرات کو ختم کرکے اسلامی تہذیب و تمدن کو ترقی دینے کی کوشش کی اور انڈونیشی مسلمانوں کی زندگی کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی تدبیریں اختیار کیں۔ سلطان اگنگ کا مقصد یہ تھا کہ انڈونیشی جزائر کو متحد کرکے ایک ملک اور ایک قوم بنا دیا جائے جس کی حکومت و معاشرت اور تہذیب و ثقافت کی اساس اسلام ہو۔ اس زمانہ کے حالات میں یہ بہت بڑا کام تھا جو سلطان کی زندگی میں پورا نہ ہو سکا۔

۱۶۴۵ء میں سلطان اگنگ کی موت نے حالات کو بدل دیا۔ اس کے جانشین نااہل اور کمزور تھے اور ماترم کی سیاسی بالادستی کو زیادہ مدت تک قائم نہ رکھ سکے۔ سلطان اگنگ کے بعد امنگ کورت اول تخت نشین ہوا جو سلطان کے بالکل برعکس خیالات کا حامل اور اس کے تمام ارمانوں سے بالکل محروم تھا۔ اس نے قدیم ہندو تہذیب اور رسم و رواج کو پھر زندہ کیا۔ ولندیزیوں سے معاہدہ کرکے انکو مراعات دیں اور دوسری ریاستوں پر ماترم کا اقتدار کمزور کر دیا۔ آخرکار امنگ کورت کے خلاف بغاوتیں ہونے لگیں اور اس کو ملک سے نکال دیا گیا۔ لیکن اس کے دور میں سلطنت اس قدر کمزور ہو گئی تھی کہ اس کے جانشین

اس کی تلافی نہ کر سکے۔ اور ولندیزیوں کا اقتدار رفتہ رفتہ مسلط ہونے لگا یہاں تک کہ ۱۷۵۵ء میں ماترم کی سلطنت سوراکارتا اور جوگجاکارتا کی دو ریاستوں میں تقسیم کر دی گئی جن پر ولندیزیوں نے بالادستی حاصل کر لی اور یہ دیسی ریاستوں کی حیثیت سے قائم رہیں۔

سماترا اور جاوا کے علاوہ بورنیو، سلاویسی اور جزائر مولوکا میں بھی مسلمانوں کی کئی سلطنتیں قائم ہوئیں جو اپنے زمانہ میں بڑی اہمیت رکھتی تھیں اور اسلام کی ترقی و اشاعت میں ان سلطنتوں نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ سلاویسی کے نومسلم مبلغ جن میں کئی حکمران بھی شامل تھے بہت کامیاب اور پرجوش مبلغ ثابت ہوئے اور اس جزیرہ میں مسلمانوں کی سلطنتوں بالخصوص مکاسر اور بوگی کے قیام سے اسلام کو بڑی تقویت ہوئی اور یہ سلطنتیں دوسرے جزائر میں اشاعتِ اسلام کا مرکز بن گئیں۔ بورنیو میں بنجرماسین، سکدانہ اور برونی کی سلطنتوں نے شہرت حاصل کی۔ ان کے قیام سے اس جزیرہ کی اہمیت بڑھ گئی اور یہاں اسلام کو ترقی ہوئی۔ تدوسے اور ترناتے چھوٹے جزیرے ہیں لیکن گرم مسالوں کی تجارت کے مرکز ہونے کی بنا پر ان سلطنتوں کی بڑی اہمیت ہو گئی۔ ان کی سلطنت میں بہت سے جزیرے شامل ہو گئے اور اسلام کی وسیع اشاعت ہوئی۔

اسلام کے ہمہ گیر اثرات

اسلام کی اشاعت اور مسلمانوں کی سلطنتوں کے قیام سے انڈونیشیا میں ایسا ہمہ گیر انقلاب پیدا ہو گیا جو زندگی کے ہر شعبہ پر اثر انداز ہوا۔ انڈونیشیوں پر ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کا بہت گہرا اثر تھا اور کئی علاقوں کے باشندوں کو مسلمان بنانے کی کوشش میں بہت مدت صرف ہوئی لیکن جب ان لوگوں نے اسلام قبول کر لیا تو وہ اس مذہب کے بڑے حامی اور شیدائی بن گئے۔ چنانچہ سماترہ، وسطی جاوا، مادورا اور سلاویسی کے مسلمان مذہب سے انتہائی وابستگی رکھنے کی وجہ سے خاص شہرت رکھتے ہیں۔ انڈونیشی عوام میں اسلام قبول کرنے کے بعد بھی قدیم رسوم و رواج اور تہذیب و معاشرت کی کئی چیزیں باقی رہ گئیں۔ لیکن بنیادی طور سے ان سب کی حالت بدل گئی اور اسلامی تصورات کے تحت ان کی نوعیت مختلف ہو گئی۔ لوگوں کے عقائد و نظریات میں بنیادی تبدیلی ہو گئی۔ اسلامی تصورات

اثر انداز ہوتے۔ علم و ادب اور زبان میں اسلامی رنگ غالب ہوگیا۔ حکومت و معاشرت میں بہت نمایاں اصلاح ہوئی۔ ذات پات پر مبنی نظام شکست ہوگیا۔ غلامی اور عورتوں کی حق تلفی رفتہ رفتہ ختم ہونے لگی۔ فن تعمیر نے ترقی کرکے نئی شکل اختیار کرلی۔ تہذیب و ثقافت کا انداز بدلنے لگا اور دین سے وابستگی نے ملی مقاصد اور جذبات و احساسات میں ہم آہنگی پیدا کردی۔

محمد جعفر پھلواروی

کلمۂ سواء

اگر توحید کا انسانی زندگی اور انسانی معاشرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تو توحید محض ایک شاعری یا ڈاگمے سے زیادہ وقیع شے نہ ہوتی اور نہ اس پر سارے انبیاء اتنا زور دیتے۔ اسلامی تعلیمات اس معاملے میں اتنی واضح ہیں کہ دنیا کا اور کوئی مسئلہ اتنا واضح نہیں۔ وحدت ربانی پر اتنا زور دینے کی وجہ ہی صرف یہ ہے کہ معاشرۂ انسانی سے اس کا بڑا گہرا ربط ہے اور ہر قدم پر اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ توحید محض ایک عقیدہ نہیں بلکہ اصولِ حیات، جانِ زندگی اور ضامنِ امن کائنات ہے۔ اس کا پہلا اثر اور اول قدم ہے وحدتِ انسانی۔

وحدت انسانی کا مطلب یہ ہے کہ سارے انسان ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہونے کی وجہ سے ایک امت اور ایک ہی گھرانے کے مختلف افراد ہیں۔ وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً۔ لہٰذا ان سب کے حقوق یکساں ہیں۔ کوئی چھوٹا یا بڑا نہیں۔ سب مساوی ہیں۔ قانون کے آگے کسی کی کوئی امتیازی حیثیت نہیں۔ کوئی انسان اپنا کوئی مخصوص پیدائشی حق لے کر نہیں آیا۔ کسی عجمی کو عربی پر یا کسی عجمی کو عربی پر فضیلت حاصل نہیں۔ کسی نسل کو دوسری نسل پر، کسی وطن کو دوسرے وطن پر، کسی زبان کو دوسری زبان پر، کسی پیشے کو دوسرے پیشے پر، کسی رنگ کو دوسرے رنگ پر کوئی ایسی فضیلت حاصل نہیں جو تقرب الٰہی بخش سکے۔ اگر کسی کو کسی پر کوئی وجہ تقرب یا فضیلت ہے تو وہ صرف حسن کردار کی وجہ سے ہے۔

جو شخص اس نصب العین پر ایمان نہیں رکھتا اور رنگ، نسل، وطن، زبان، پیشے یا فرقے وغیرہ کو درمیان میں حائل کر کے انسانی وحدت میں تفریق پیدا کرتا ہے وہ اسی طرح مشرک ہے جس طرح وحدتِ

ربانی کے منکر نے والا مشرک ہوتا ہے۔ جب ہی تو قرآن نے کہہ دیا ہے کہ . . . وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا (تم ان مشرکوں میں سے نہ ہو جانا جنہوں نے دینی تفریق کر کے گروہ بندیاں پیدا کر لیں۔)

اس موقع پر ایک بڑی عبرت آموز حکایت سن لیجئے۔ کہتے ہیں کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے زمانے میں ایک بڑے متشرع قاضی صاحب تھے جو ابن عربی کے شیخ کو برا بھلا کہتے تھے۔ اپنے شیخ کے بارے میں اس قسم کے الفاظ کا ناگوار ہونا ایک قدرتی بات ہے۔ اس لئے ابن عربی کو ان صاحب سے سخت نفرت ہو گئی۔ ایک دن ابن عربی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو خواب میں دیکھا۔ آنحضورؐ نے قاضی صاحب کے بارے میں دریافت فرمایا تو ابن عربی نے کہا کہ: "یا رسول اللہ! مجھے اس سے سخت نفرت ہے۔ وہ میرے شیخ کو برا سمجھتا ہے اور انہیں برا کہتا ہے میں اسے کیسے برداشت کر سکتا ہوں؟ اگر میں اس سے نفرت کا اظہار نہ کروں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں بھی اس کی معترضانہ باتوں سے راضی ہوں"۔ یہ سن کر حضورؐ نے فرمایا کہ: "اچھا یہ بتاؤ کہ وہ (قاضی) میرے بارے میں کیا کہتا ہے؟" ابن عربی نے کہا کہ: "حضور کے بارے میں وہی کچھ کہتا ہے جو ایک سچے مسلمان کو کہنا چاہیے"۔ حضورؐ نے فرمایا کہ "تمہیں اپنے شیخ کا تو اتنا لحاظ ہے کہ جو انھیں برا کہتا ہے اسے تم برا سمجھتے ہو لیکن میرا اتنا لحاظ بھی نہیں کرتے کہ جو مجھے اچھا سمجھے اسے تم اچھا سمجھو؟" ـــــ آنکھ کھلنے کے بعد ابن عربی کی چشم بصیرت بھی کھل گئی اور قاضی صاحب کے پاس آکر انہوں نے اپنا دل صاف کر لیا۔

کہنے کو تو یہ ایک خواب ہے لیکن ایمان کی بات یہ ہے کہ اخلاص اور توحید کی ساری کائنات اس میں سمٹی ہوئی ہے اگر ہم کسی سے اختلاف اور نفرت رکھنا چاہیں تو اس کے لئے سینکڑوں منطقی وجوہ تلاش کر سکتے ہیں اور اگر اتحاد و محبت کی وجوہ ڈھونڈنا چاہیں تو وہ بھی سینکڑوں کی تعداد میں مل سکتی ہیں۔ اول الذکر کا نتیجہ باہمی عداوت، جنگ اور بدامنی ہوگی اور ثانی الذکر کا ثمرہ باہمی محبت و دوستی، امن اور سلامتی کی شکل میں نمودار ہوگا۔ پھر یہ بھی اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ ہم جتنا نیچے اترتے جائیں گے اختلافات کی خلیجوں میں اتنا ہی اضافہ ہوتا جائے گا۔ اور جس قدر اوپر چڑھتے جائیں گے

اسی قدر وحدت کے عوامل میں اضافہ ہوتا جائے گا اور اختلافات کی خندقیں پٹتی چلی جائیں گی۔

یوں سمجھیے کہ اگر کوئی شخص صرف دادا کی اولاد سے دلچسپی رکھتا ہو تو پڑدادا کی اولاد اس کے دائرہ دلچسپی میں نہیں آئے گی، اور اگر پردادا کی اولاد سے دلچسپی رکھنے لگے تو اس کا دائرہ وسیع تر ہو جائے گا لیکن پھر بھی اور اوپر کے جد مثلاً سر دادا کی اولاد اس دائرے میں نہ آسکے گی۔ غرض جتنا نیچے اترے اتنا ہی دائرہ تنگ ہوتا جائے گا اور جس قدر اوپر جائے اسی قدر انسانی برادری میں وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔

اسلام نے اس معاملے میں انسانی برادری کی وسعت کے لئے آخری مرکز کو اختیار کیا ہے۔ قرآن کہتا ہے: اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی (ہم نے تمہیں ایک مرد و زن سے پیدا کیا ہے) آنحضرتؐ نے فرمایا: اِنَّکُمْ مِنْ آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ (تمہارا باپ آدم ہے اور وہ مٹی سے بنا ہے) اس پیغام کو انسانی برادری کا نصب العین ماننے کے بعد اتنی وسعت و ہمہ گیری پیدا ہو جاتی ہے کہ رنگ و نسل، وطن و زبان اور پیشہ و مسلک کے سارے اختلافات ختم ہو جاتے ہیں اور مَا کَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّۃً وَّاحِدَۃً انسان کا نصب العین بن جاتا ہے۔ یہی ہے وہ وحدتِ انسانی جو لازمی نتیجہ ہونا چاہیے وحدتِ ربانی کے عقیدے کا۔ اور یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ٹکڑے خواہ وحدتِ ربانی کے کیے جائیں یا انسانی برادری کے یا دین کے یہ سب کے سب شرک ہیں۔ ہر قبیلے کا الگ الگ بت ہو جب بھی شرک ہے اور ہر قبیلے کے پیدائشی حقوق الگ الگ کر دئے جائیں جب بھی شرک ہے۔ خدا ایک ہے اگرچہ اس کی صفات بے شمار ہیں، دین صرف ایک ہے اگرچہ شریعتیں مختلف ہیں اور اسی طرح انسانی برادری صرف ایک ہے اگرچہ رنگ، نسل، زبان، پیشے اور اوطان متعدد ہیں۔ اگر ذرا آگے قدم رکھئے تو آپ کو کائنات میں بھی وحدت ہی نظر آئے گی لیکن اس وقت یہ گفتگو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

فلسفے اور تصوف کی ساری تگ و تاز کا مرکز ہے کثرت میں وحدت کی تلاش۔ گویا صحیح فلسفہ اور اعلیٰ تصوف کثرت میں وحدت کو تلاش کرتے ہیں اور شرک وحدت میں کثرت کو ڈھونڈا کرتا ہے۔ "وحدت" ہی کے واسطے سے "اتحاد" بھی ہے اور اتحاد ہی کی ضد ہے اختلاف۔ جناب ابن عربی کے مذکورۂ بالا خواب میں اسی حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے کہ اپنے پیر یا شیخ کو درمیان میں لا کر کسی سے اختلاف رکھنے کی بجائے

سارے پیرووں کے پیر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کو دیکھ کر عوامل اتحاد کو تلاش کرنا چاہیئے۔

یہ اتنی اعلیٰ قدر ہے کہ کم از کم وحدتِ امت کے لئے تو اس سے بہتر کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ خوب غور کیجیئے تو اختلافِ امت کا اصل سبب یہی نظر آئے گا کہ ہم میں سے ہر فرقے نے اپنا اپنا جدا گانہ پیشوا و امام بنا رکھا ہے صرف امام و پیشوا بنا لینے میں تو چنداں مضائقہ نہ تھا لیکن ہوا یہ کہ ہر شے کو اسی امام و پیشوا کی نسبت سے دیکھا جانے لگا یعنی ہر چیز کو پرکھنے کی آخری کسوٹی واحد معیار اور تنہا سند وہی امام بن گیا۔ گویا وہ جس بات کو صحیح کر دے وہ صحیح، اور جسے وہ غلط بتلائے وہ غلط۔ مثلاً فرض کیجیئے ایک امام کہتا ہے کہ دفعتہً تین طلاقیں منعقد ہوتی ہیں اور دوسرا کہتا ہے کہ رجعی ہوتی ہیں تو دونوں کے پیرو اپنے اپنے موقف پر تم رہیں گے اور کوئی بھی اپنا تقلیدی مسلک نہ چھوڑے گا کیونکہ جسے اس نے آخری سند تسلیم کیا ہے وہ اس سے ہٹنے پر آمادہ نہیں۔ لہٰذا اتحاد کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

اسلام نے تو اس معاملے میں ایسی فراخدلی اور توسّع اختیار کیا ہے کہ اس سے بالاتر کوئی تصور ہو ہی نہیں سکتا۔ مثلاً قرآن کہتا ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرٰی وَالصّٰبِئِیْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ۔ (مسلمانوں، یہودیوں، نصرانیوں اور صائبیوں میں جو بھی اللہ اور آخرت پر ایمان لے آئے اور اس کے مطابق عمل کرے ان کے لیئے ان کے رب کے پاس اجر ہے اور ان پر نہ کوئی خوف ہے اور نہ وہ غمگین ہوں گے) قرآن کے حکم کے مطابق آنحضرت اہل کتاب کو اتحاد کی دعوت یوں دیتے ہیں کہ: تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ۔۔۔ (آؤ ایک ایسے کلمے کی طرف جو ہمارے تمہارے درمیان یکساں و برابر ہو وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں گے اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں گے اور ہم میں کوئی بھی کسی کو اللہ کے مقابلے میں رب نہ بنائے گا) اور ان سب کا نچوڑ حضور نے چند لفظوں میں یوں ادا فرما دیا کہ: مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ (جو بھی لا الہ الا اللہ کا قائل ہو وہ جنتی ہوگا) بس یہی ہے آخری مرکز اتحاد جس سے زیادہ جامع و وسیع اور ہمہ گیر اور کوئی مرکز ممکن نہیں۔ زیادہ واضح لفظوں

میں یوں کہیے کہ مثلاً "حنفیت" پر تمام حنفیہ متحد ہو سکتے ہیں لیکن غیر حنفی اس سے نکل جائیں گے۔ اسی طرح "سنیت" پر تمام سنی جمع ہو سکتے ہیں مگر غیر سنی اس سے خارج ہو جائیں گے۔ اسی طرح کسی پیغمبر پر صرف اس کی "امتِ اجابت" ہی مجتمع ہو سکتی ہے باقی ساری دنیا اس سے باہر ہو گی۔ لیکن وحدتِ ربانی مرکزی دعوت ہے جس پر سارے بنی آدم اور ساری انسانی برادری اکٹھا ہو سکتی ہے۔

وحدتِ انسانی سے پہلے وحدتِ امت ضروری ہے۔ خاتم النبیینؐ کے پیغام وحدتِ انسانی کے بعد قدرتاً دو گروہ ہو جاتے ہیں۔ ایک وہ جو اس تصور کے پیغام کو مانے اور دوسرا وہ جو اس سے انکار کرے۔ اسی حقیقت کو قرآنی اصطلاح میں اسلام اور کفر کہتے ہیں۔ دوسری طرف امت ہی کے اندر ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جن کے نزدیک وحدتِ امت باقی رہے یا ختم ہو جائے اور اصل دین باقی رہے یا نہ رہے مگر ان کا اپنا فرقہ اور اس کے محدود تصورات ضرور باقی رہیں۔ یہی وہ جذبہ ہے جسے قرآن نے شرک بتایا ہے۔ اسے ہم جنوری ۱۹۶۲ء کے ثقافت میں "توحید و شرک" والے مضمون میں تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔

سوچئے کہ نسل کو اسلام نے قومیت کی بنیاد کیوں نہیں بنایا؟ یہ کیوں ہوا کہ حقیقی عم رسول صلعم (ابولہب) کو کافر اور جہنم کا ایندھن بتایا گیا اور بلال حبشی، صہیب رومی اور عبداللہ بن سلام کو آغوشِ فردوس میں جگہ دی گئی؟ اگر نسل کو بنیادِ قومیت قرار دیا جاتا تو اس نسل کے سوا باقی تمام نسلوں کے لئے دروازہ بند ہو جاتا اور وحدتِ انسانی کے لئے کوئی جگہ ہی نہ رہتی۔ اسی طرح رنگ، زبان، پیشے اور وطن کو بھی سمجھ لیجئے۔ ان میں سے کوئی شے بھی ایسی نہیں جو وحدتِ انسانی تو کجا وحدتِ امت کا بھی مقصد پورا کر سکے۔ بالکل یہی شکل فرقے بندیوں کی بھی ہے کوئی ایک فرقہ بھی ایسا نہیں جو وحدتِ امت کے مقصد کو پورا کر سکے۔

مجھے یہاں یہ بات نہیں بھولتی جو قائداعظمؒ نے کئی بار کہی تھی، ان سے جب بھی کسی نے دریافت کیا کہ پاکستان کا دستور کیا ہوگا تو انہوں نے ایک ہی جواب دیا کہ قرآن — وہ اللہ کا بندہ کبھی اس سے نیچے اترا ہی نہیں۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہیئے کہ انہیں دوسرے علوم اسلامی سے انکار تھا۔ فہم قرآن کے لئے

احادیث و روایات، فقہی مکاتب فکر، تاریخ، لغت، صرف، نحو، معانی، بیان وغیرہ سب ہی ضروری ہیں لیکن ساری دنیا کے مسلمانوں کے لئے نقطۂ اتحاد، مرکز دعوت اور کلمہ سواء صرف قرآن ہی ہو سکتا ہے۔ دیگر تمام علوم بھی حسب مراتب اسلامی ہی علوم میں داخل ہیں اور سب ہی فہم قرآن میں مددگار ہیں لیکن جس طرح رنگ، زبان، نسل، وطن، پیشے کے اختلافات کے باوجود کلمہ "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ" وحدت انسانی کی بنیاد ہے اسی طرح روایات، تاریخ، فقہ وغیرہ کے اختلافات کے باوجود وحدت امت کی اساس صرف قرآن ہے اس سے جس قدر نیچے اترتے جائیں گے اسی قدر تفریق امت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس لئے اگر ہم وحدت امت چاہتے ہیں تو کسی دوسری چیز سے اتنا نہیں چمٹنا چاہیئے جو قرآنی وابستگی پر حاوی و مسلط ہو جائے۔

ابن عربی کے مذکورہ بالا خواب میں ایک بڑی اعلیٰ قدر اخلاص نیت بھی ہے آپ نے دیکھ لیا کہ جب تک ان کے شیخ ایک مکمل واسطہ بنے رہے انہیں قاضی سے سخت نفرت رہی لیکن جوں ہی مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اصل واسطہ بنے یہ اختلاف دور ہو گیا پہلے بھی اخلاص تھا لیکن صرف شیخ تک محدود تھا جب اس اخلاص میں بلندی و وسعت پیدا ہوئی تو پیر شیخ الشیوخ صلی اللہ علیہ وسلم کے تصور نے اس اخلاص کی محدودیت کو ختم کر دیا جو اب تک صرف شیخ سے وابستہ تھا۔ کسی شخصیت یا فرقے سے وابستگی اخلاص کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔ اس اخلاص کا رخ صحیح سمت میں نہ بھی ہو تو وہ اخلاص مستحق اجر ہوگا۔ خاطی مجتہد کی طرح وہ ایک اجر کا تو حقدار ہوگا ہی۔ لیکن آیا وہ واقعی مخلص ہے یا نہیں اس کی پرکھ صرف اس وقت ہوگی جب آخری اور آخری حجت اس کے سامنے آجائے قرآن اور عقل کی واضح بات سامنے آجائے اور حق بات کا علم ہو جائے اور اس وقت بھی کوئی اپنی سابق بات پر اڑا رہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں اخلاص نہیں بلکہ محض ضد اور ہٹ دھرمی ہے۔ اگر اخلاص ہوگا تو اس کی بڑی پہچان یہ ہے کہ جس طرح وہ ایک غلط فہمی میں مخلص تھا اسی طرح صحیح فہمی میں بھی مخلص ہوگا۔ علم آجانے کے بعد وہ کسی شخصیت یا فرقے کی بات سے چمٹا نہیں رہے گا کیونکہ مخلص جویائے حق ہوتا ہے۔ اسے جہاں حق نظر آئے گا اسے لے لیگا۔

قرآن نے ان اہل کتاب اور دوسرے منکرین کی برائی کی ہے جنہوں نے حق کو پہچاننے اور سمجھنے کے باوجود اسے قبول کرنے سے انکار کیا اگر حقیقت ان پر منکشف نہ ہوتی تو ایک غلطی پر اخلاص سے قائم رہنا غالباً اتنا

بڑا جرم نہ ہوتا اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک شخص زہر آمیختہ شہد کو لاعلمی میں چاٹتا ہے اور دوسرا جان بوجھ کر چاٹتا ہے۔ مریں گے تو دونوں ہی۔ لیکن دونوں کی نوعیت میں بڑا فرق ہوگا۔ ایک غلط فہمی کا شکار ہے اور دوسرا خود کشی جیسے گناہ عظیم کا مرتکب۔ ایک ہمدردی کا مستحق ہے اور دوسرا سزا کا حقدار، ان دونوں میں ہر لحاظ سے وہی فرق ہے جو اوپر سے پھسل کر گرنے والے اور ایک خود کشی کے ارادے سے کودنے والے میں ہے۔ چوٹ دونوں کھائیں گے لیکن ایک بے گناہ ہوگا اور دوسرا مجرم۔ بالکل یہی صورت اخلاص اور ہٹ دھرمی کی ہے۔ مخلص اگر اخلاص کے ساتھ کسی غلطی پر قائم ہے تو یہ اس کی نادانی اور بے وقوفی ہوگی۔ اور اگر خطا و صواب کی تمیز رکھنے اور حقیقتِ حال کو جاننے پہچاننے کے باوجود کوئی غلطی پہ قائم رہتا ہے تو یہ ضد، ہٹ دھرمی، منافقت اور مجرمانہ حرکت ہوگی۔ غرض اخلاص بڑی عجیب نعمت ہے لیکن اس کی پرکھ اسی وقت ہوتی ہے جب حق واضح ہو کر سامنے آ جائے۔ اس وقت مخلص غلطی کو چھوڑ دیگا اور غیر مخلص اپنی غلطی پر اڑا رہے گا۔

ابن عربی کا اخلاص اپنے شیخ کے ساتھ سچا تھا اور قاضی صاحب سے ان کی نفرت بھی مخلصانہ تھی۔ لیکن جوں ہی ایک شیخ پر حقیقت ان کے سامنے بے نقاب ہوئی اسی وقت انہوں نے اپنی نفرت دور کر دی۔ اگر وہ اپنی نفرت سابقہ میں مخلص نہ ہوتے تو انکشافِ حقیقت کے بعد بھی اپنی اسی نفرت پر قائم رہتے لیکن یہ ان کا اخلاص ہی تھا جس نے نفرت کو محبت میں تبدیل کر دیا۔ اسی اخلاص کے لیے ایک وسیع و بلیغ و جامع لفظ ہے للّٰہیت۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ: من احب للّٰہ و ابغض للّٰہ و اعطی للّٰہ و منع للّٰہ فقد استکمل الایمان۔ وہ شخص کامل الایمان ہے جو محبت کرے تو اللہ کے لیے۔ بغض رکھے تو للّٰہیت کے ساتھ۔ دے تو للّٰہیت سے اور دینے سے باز رہے تو اخلاص کی بنا پر۔

رشید اختر

مسلمان مورخین

(۴)

المسعودی

ابوالحسین علی بن الحسین المسعودی، حضرت عبداللہ بن مسعود صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل میں تھے۔ یاقوت اور السبکی کے بیان کے مطابق وہ بغداد میں پیدا ہوتے وہیں پرورش پائی شروع کی تعلیم بھی وہیں حاصل کی۔ یاقوت کا دعویٰ ہے کہ مسعودی بغداد کے سوا کسی اور جگہ کے نہ تھے۔ وہ اس دعویٰ کے ثبوت میں مسعودی کا اپنا قول پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں[1] لان المسعودی ذکر فی السفر الثانی من کتابہ المعروف بمروج الذہب وقد عدد فضائل الاقالیم و وصف ھوائھا واعتدالھا ثم قال واوسط الاقالیم اقلیم بابل الذی مولدنا بہ[1] السبکی نے بھی اسی بات کی تائید کی ہے السبکی کے الفاظ میں:-

"انہ من ذریۃ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اصلہ من بغداد واقام بھا زماناً"[2]

لیکن دونوں کی روایات کے برعکس محمد بن اسحاق الندیم نے اپنی مشہور کتاب "الفہرست"[3] میں مسعودی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:- "ھذا الرجل من اھل المغرب، یعرف بابی الحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، من ولد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ"

ابن الندیم ہماری تاریخ کے بہت قدیم مورخ ہیں اور مستند ہیں۔ لیکن ان کے مقابلہ میں یاقوت کی رائے اس لئے زیادہ صحیح ہے کہ ایک تو اس کی تائید کئی دوسرے مورخین نے کی دوسرے اس لئے کہ مسعودی کا اپنا بیان یہی ہے کہ وہ ارض بابل کے رہنے والے تھے یہ ان کا مولد[4] تھا۔

---

[1] یاقوت معجم الادباء جزء ۱۳ صفحہ ۹۰-۹۱ (مطبوعہ دار المامون) [2] السبکی طبقات الشافعیہ جزء ۲ صفحہ ۳۰۷
[3] الفہرست صفحہ ۲۲۹ (مطبوعہ مصر) [4] مروج الذہب جزء اول صفحہ ۲۲۳ (مطبوعہ عصریہ لبنان)

مسعودی کے اپنے بیان کے بعد یہ کہنا کس طرح صحیح نہیں کہ مسعودی بغداد کے نہ تھے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مسعودی نے اقالیم کی آب و ہوا کا ذکر کرنے کے بعد عراق کی زمین کی خوبیاں بیان کی ہیں اور اسے مشرق کا مینار نور قرار دیا ہے۔ بہرحال مسعودی بغداد ہی کے تھے، وہ مغرب کے نہ تھے۔ چونکہ انھوں نے مصر میں قیام کر لیا تھا اس لئے ابن ندیم یہ سمجھے کہ وہ مغرب کے رہنے والے ہیں ہو سکتا ہے کہ انھیں ایسی کوئی روایت بھی پہنچی ہو اور انھوں نے مروج الذہب کا یہ حصہ نہ دیکھا ہو جس میں مسعودی نے بابل کو اپنا مولد مانا تھا۔

مسعودی ہماری تاریخ میں پہلے مورخ ہیں جنھوں نے تاریخ کو نیا انداز عطا کیا اور پہلے مؤرخین سے قطع نظر کرکے واقعات و حالات کو سنین کے گرد منظم و مرتب کرنے کی بجائے دول و ملوک و شعوب کے گرد گھمایا، ہر بادشاہ، ہر مملکت اور ہر قبیلہ کے حالات الگ الگ عنوانات کے تابع رکھے۔ مثلاً ابراہیم علیہ السلام کا ذکر جب شروع کیا۔ تو ان کے ذکر کے سوا کسی اور کے ذکر سے بحث نہیں کی۔ اسی طرح ان کے بعد کی شخصیتوں کا ذکر کرتے کرتے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر تک پہنچے۔ پھر ہندوستان کا ذکر کیا۔ پھر ارضی، بحار، مبادی الانہار، الجبال و الاقالیم السبعہ اور ان کی جغرافیائی حیثیت پر گفتگو کی۔

قبولیت کے اعتبار سے مسعودی پہلے عرب مورخ ہیں جن کی مثال پہلے یا ان کے دور میں کہیں دیکھنے میں نہیں آئی۔ ان کا انداز بے حد سلجھا ہوا اور ناقدانہ ہے۔ اور اس کا غالباً سبب یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ ذہن رکھتے تھے موضوع سے ہٹ کر بات کرنا انھیں پسند نہ تھا۔

یوں یہ صحیح ہے کہ ان کی روایات اس قدر صحیح نہیں ہیں جتنی کہ ابن جریر کی ہیں اور اس لئے کہ ابن جریر طبری، مسعودی سے بہت زیادہ متقی اور پرہیزگار تھے۔ انھوں نے تاریخ کو اس انداز میں بیان کیا جس طرح حدیث بیان کی جایا کرتی۔ انہوں نے پہلے اسناد بیان کیں اور پھر بات کہی اور ہر سال میں جتنے واقعات پیش آئے اور جو شخصیتیں ابھریں یا گریں ان کا ذکر کر دیا۔ یہ انداز ایک لحاظ سے بہت اچھا تھا۔ لیکن قدیم تھا اور عربوں کے عام مزاج اور طبیعت کے تابع تھا لیکن اس

میں وہ فلسفیانہ حسن نہ تھا جو ایک شخصیت کو عنوان قرار دے کر مسعودی نے پیدا کیا۔

مسعودی کی مشہور کتاب "مروج الذہب" ہے۔ ہم اس کا ایک ٹکڑا بطور نمونہ ذیل میں درج کرتے ہیں، تاکہ مسعودی کا انداز بیان سمجھ میں آسکے۔ عنوان ہے:۔ ذکر ایام الولید بن عبد الملک۔

بویع الولید بن عبد الملک بدمشق فی الیوم الذی توفی فیہ عبد الملک وتوفی الولید بدمشق النصف من جمادی الآخرۃ من سنۃ ست وتسعین فکانت ولایتہ تسع سنین وثمانیۃ اشہر ولیلتین۔ وھلک وھو ابن ثلاث واربعین سنۃ وکان یکنی بابی العباس۔ یعنی عبد الملک کی وفات کے دن ولید کی بیعت کی گئی۔ اس نے دمشق میں ۹۶ھ میں وفات پائی۔ نو سال آٹھ مہینے اور دو راتیں حکومت کی۔ موت کے وقت اس کی عمر ۴۳ سال تھی ابو العباس اس کی کنیت تھی۔

اس کے بعد دوسرا عنوان قائم کرتے ہیں "ذکر لمع من اخبارہ وسیرہ" اس کے تحت ولید کے کارناموں اور حالات کا مختصر بیان کر دیا ہے۔ ہمارے خیال میں مسعودی اس انداز کے بانی تھے۔ گو آج کل کے زمانہ میں فن تاریخ میں کئی اور اچھائیاں پیدا ہو گئی ہیں لیکن مسعودی کا انداز بیان انتہائی جامع ہونے کے ساتھ ساتھ بہت مختصر تھا۔ ان کے ہاں دوسرے مورخین کی طرح نہ تو کہیں تکرار ہے اور نہ ایسی تفصیل ہے جو کہیں بھی غیر ضروری معلوم ہو۔

ان کی کتاب "مروج الذہب" چار حصوں پر مشتمل ہے۔ حضرت ابراہیم سے لے کر خلیفہ عباسی مطیع اللہ تک کے مختصر حالات و واقعات انہوں نے اس خوبی سے بیان کئے ہیں کہ کسی دور اور زمانہ کو سمجھنے کے لئے کوئی کمی محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ مسعودی نے کہیں کہیں خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے ذاتی حالات بیان کرتے وقت بعض غیر مصدقہ باتیں بھی کہہ دی ہیں کچھ باتیں تو ایسی ہیں، جن کی تائید کسی بھی دوسرے مورخ نے نہیں کی۔ مثلاً معتضد کے حزم فی الامور کی مثال دیتے ہوئے وہ ایک چور کا قصہ لکھتے ہیں جس نے بیت المال میں سے کچھ روپیہ چرا لیا

لہ:۔ مروج الذہب جز ۳ ص ۹۶ ؛

تھا۔ معتضد نے بڑی مشکل سے اس سے اقبالِ جرم کرایا اور پھر اسے بڑی خوفناک سزا دی۔ اس کے ہاتھ، پاؤں بندھوا دیئے اس کے کان، ناک اور تمام دوسرے رستے بند کروا دیئے اور ایک نالی کے رستے اس کے جسم میں پھونک بھروائی۔ یہاں تک کہ اس کا جسم پھول گیا اور آنکھیں پھوٹ پڑنے کو تھیں پھر اس نے جراحوں سے اس کی کنپٹیوں پر چھید کروائے۔ ان چھیدوں میں سے ہوائیں نکلنے لگیں جیسے بنسری کے اندر سے بند آواز نکلتی ہے آواز کے ساتھ ساتھ خون کے فوارے بھی چھوٹے۔ یہاں تک کہ وہ آدمی مرگیا۔ خود مسعودی کا بیان ہے۔ "وکان ذالک اعظم منظر[1] روئی فی ذالک الیوم من العذاب" ہمارے نزدیک یہ بات معتضد کی فطرت کے خلاف تھی۔ لیکن مسعودی کا دعویٰ ہے کہ معتضد بہت ظالم تھا اور وہ اپنے غلاموں سے اسی قسم کا سلوک کرتا تھا۔[2] مگر یہ باتیں ایسی ہیں جن کی تصدیق کسی دوسرے مورخ نے نہیں کی۔ ہوسکتا ہے کہ مسعودی نے یہ باتیں جن راویوں سے سنی ہوں وہ معتمد نہ ہوں۔

مسعودی نے اسی طرح کے اور بہت سے قصے بھی لکھے ہیں۔ جن کی تصدیق دوسرے مورخین سے نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود مسعودی نے بنو امیہ اور بنو عباس کی سیرت و کردار کا جو پہلو پڑھنے والوں کے سامنے رکھا ہے وہ دوسرے مورخ نہیں رکھ سکے۔

البتہ مسعودی کے اندازِ بیان کا جو رخ ہمیں ناپسندیدہ ہے وہ یہ ہے کہ کہیں کہیں وہ بیکار سے واقعات کو اس قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ طبیعت اکتا جاتی ہے۔ مثلاً یہی واقعہ جسے ہم نے اوپر درج کیا ہے انھوں نے پورے تین صفحات میں بیان کیا ہے اسی طرح جعفر برمکی اور عباسیہ کے باہمی تعلق کی داستان کئی صفحات میں پھیلائی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنی مفصل کتاب "اخبار الزمان" سے اختصار کرتے وقت جن واقعات کو دلچسپ سمجھا ہوں کا توں رہنے دیا ہے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مسعودی نے اکثر مقامات پر خلفاء اور بعض دوسرے بزرگوں کے حالات بیان کرتے وقت اپنی کتاب "اخبار الزمان" کا ذکر کیا ہے مروج الذہب کے آخر

---

[1] مروج الذہب جزء ۴ صفحہ ۱۷۰، صفحہ ۱۸۲، صفحہ ۱۸۵ ۔ [2] ایضاً جزء ۴ صفحہ ۳۱۵ تا

میں بھی مسعودی نے یہی بات لکھی ہے۔

مسعودی کی یہ کتاب "اخبار الزمان" ابھی تک دنیا کے سامنے نہیں آئی اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی کیفیت کیا تھی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسعودی نے اس بات کی پوری کوشش کی تھی کہ ان کی یہ کتاب "مروج الذہب" "اخبار الزمان" کی نقل نہ بننے پائے خود ہی فرماتے ہیں: "وذکرنا فی کل کتاب من ھذہ الکتب مالم نذکرہ فی الاخر الا مالا یسع ترکہ"۔ ہم نے ان کتابوں میں سے ہر کتاب میں وہ باتیں ذکر کی ہیں، جو دوسروں میں ذکر نہ کی تھیں لیکن ایسی باتیں جن کا تکرار ضروری تھا۔

مسعودی نے جب اپنی یہ کتاب تالیف کی تو انہیں اس کی خوبیوں پر آپ ناز ہوا۔

فلقد جمعنا فیہ فی عدۃ السنین باجتہاد وتعب عظیم وجولان فی الاسفار وطواف فی البلدان من الشرق والغرب وکثیر من الممالک غیر مملکۃ الاسلام فمن قرأ کتابنا ھذا فلیتدبرہ بعین المحبۃ ولیتفضل ھو باصلاح ما انکرہ مما غیرہ الناسخ وصحفہ الکاتب والیدع لی نسبۃ العلم وحرمۃ الادب وموجبات الروایۃ مما تجشمت من التعب فیھا فان منزلتی فیہ وفی نظمہ وتالیفہ بمنزلۃ من وجد جوھرا منثورا ذا انواع مختلفۃ وفنون متباینۃ فنظم منھا سلکا واتخذ عقدا نفیسا ثمینا باقیا لطلابہ۔

یعنی ہم نے اس کتاب کی تالیف میں برسوں صرف کئے اور سخت محنت اٹھائی لمبے لمبے سفر اختیار کئے مشرق و مغرب کے شہروں میں گھومے اور مملکت اسلامیہ کے علاوہ بہت سے غیر اسلامی ممالک بھی دیکھے۔ جو بھی ہماری یہ کتاب پڑھے اسے اس پر محبت کی نگاہ ڈالنی ضروری ہے اس میں اگر کوئی ایسی بات ہو جو اسے ناپسند ہو تو اسے ٹھیک کر دے۔ البتہ ایسی باتیں جو ناسخ اور کاتب کے سہو ہیں۔ قابل درگذر ہیں۔ حرمت ادب اور موجبات روایت یہ ہیں کہ ان کی نسبت میری طرف نہ کی جائے اور میری محنت کا خیال نہ بھولا جائے اس لئے کہ اس

سے مروج الذہب جزء ۲ صفحہ ۱۳۰ ، صفحہ ۱۴۹ ،

کتاب کی تالیف و ترتیب میں میری حیثیت اس شخص کی ہے جس نے مختلف انواع و فنون کے جوہر دیکھے انہیں ایک رشتہ میں منسلک کر دیا اور آنے والے لوگوں کے لئے نفیس و قیمتی مالا میں پرو دیا ہے۔ میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مسعودی کی یہ کتاب جواہرات کا معدن ہے اس میں بے شمار قیمتی موتی بھرے ہیں اور مسعودی نے اپنی طرف سے پوری کوشش کی کہ یہ کتاب زیادہ سے زیادہ جامع اور مفید ہو۔

کتاب کے آخر میں مسعودی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مطیع اللہ عباسی تک خلفاء اور سلاطین کی حکومت کے سنین اور تاریخیں بھی تحریر کر دی ہیں۔ اس سے کتاب کی افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ گو یہ تاریخیں پہلی کتابوں میں موجود تھیں۔ مگر الگ الگ تھیں۔ مسعودی نے وہیں ایک باب جمع کر کے دریا کو کوزہ میں بند کر دیا ہے۔ ان تاریخوں کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے ۳۳۵ھ تک جن آئمہ نے حج کی امارت کے فرائض انجام دیئے ان کے نام اور تاریخیں بھی منضبط کر دی مختصر یوں سمجھیئے کہ مسعودی نے پہلے مورخین سے خود کو نمایاں کرنے کی پوری کوشش کی تھی۔

مسعودی کی یہ کتاب یورپ میں بہت مقبول ہوئی ہے پہلے پہل اسے پیرس میں مستشرق بار دی مینار نے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ ۹ جلدوں میں ۱۸۶۱ء میں چھاپا۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی لائبریری اور پنجاب پبلک لائبریری میں موجود ہے۔

مصر میں اسے دو جلدوں میں چھاپا گیا۔ ہمارے پاس جو نسخہ ہے وہ چار جلدوں میں تقسیم کر ۱۳۴۶ھ میں چھاپا گیا ہے۔

مروج الذہب کی طرح، مسعودی کی تالیف التنبیہ والاشراف بھی بہت مفید کتاب سمجھی ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے لیدن میں ۱۸۹۴ء میں چھپی۔ اس کی ضخامت پانچ سو صفحات تھی۔ پھر اسے سے چھاپا گیا۔ یہ کتاب تاریخ کم ہے اور علم زیادہ ہے۔ اس میں مختلف موضوعات مثلاً افلاک کی ہیئت، نجوم، ان کی تاثیر، عناصر اور ان کی تراکیب، اقسام ازمنہ، فصول السنہ، ان کے منازل، ہواؤں، زمین ان کی شکلوں، ان کی پیمائشوں، ان کی سرحدوں، ان کے باشندوں، حدود دالاقالیم السبعۃ، عرض و طول انہار، پہلی سات قوموں، ان کی زبانوں، ان کے مسکنوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، نیز ملوک فرس، ان

طبقات الامراء کے اخبار اور سنین قریہ وشہیہ نیز رسول اللہؐ کی مختصر سیرت اور سیرت خلفا اور ان کے مناقب بھی بیان ہوئے ہیں۔ کتاب کا حجم چونکہ صرف پانچ سو صفحات ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مصنف نے ان تمام موضوعات پر بحث کرتے وقت کس قدر اختصار سے کام لیا ہوگا۔

البتہ مصنف کی کتاب "اخبار الزمان" ایک بہت مفصل اور جامع کتاب تھی۔ کہا گیا ہے کہ اس کی تیس ضخیم جلدیں تھیں لیکن اس وقت اس کے پہلی جزء کے سوا اور کوئی جزء دنیا کے کسی کتب خانہ میں موجود نہیں ہے۔ البتہ مصنف چونکہ مروج الذہب میں بار بار اس کا ذکر کرتا ہے اس لئے لازمی طور پر ماننا پڑتا ہے کہ یہ کتاب پہلی صدیوں میں کہیں نہ کہیں موجود تھی۔ مگر چونکہ بہت ضخیم تھی اس لئے کہیں ضائع ہو گئی۔ اگر یہ کتاب کہیں موجود ہوتی تو ہماری تاریخ کا سرمایہ بہت بڑھ جاتا۔ اخبار الزمان کے علاوہ مصنف کی کتاب "الکتاب الاوسط" بھی قریب قریب ناپید ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ آکسفورڈ لائبریری میں اس کا ایک نسخہ ہے مگر اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

مصنف کی ان کتابوں کے علاوہ ابن شاکر نے "فوات الوفیات" میں چند اور کتابوں کے نام بھی لئے ہیں جو یہ ہیں۔ کتاب ذخائر العلوم وما کان فی سالف الدہور۔ کتاب الرسائل والاستذکار لما مر فی سالف الاعصار، کتاب التاریخ فی اخبار الامم من العرب والعجم، کتاب خزائن الملوک وسر العالمین۔ کتاب المقالات فی اصول الدیانات، کتاب البیان فی اسماء الائمۃ اور کتاب الخوارج۔[1]

الیعقوبی

ابن واضح الیعقوبی بھی تیسری صدی ہجری کے ان بڑے مورخین میں سے ایک ہیں جنھوں نے تاریخ میں ایک نئی راہ اختیار کی تھی۔ الیعقوبی کے متعلق ہمیں کچھ زیادہ معلومات حاصل نہیں ہو سکیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ ان کی زندگی کا بیشتر حصہ آرمینیا اور خراسان میں گزرا۔ سیاحت بھی خوب کی ان کی کتاب البلدان جغرافیہ کی ایک بنیادی کتاب سمجھی گئی ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے علامہ ڈی خویہ نے ۱۸۹۲ء میں لیڈن سے طبع کی۔

---

[1] فوات الوفیات جزء ۲ صفحہ ۵۵ ، ابن الندیم الفہرست صفحہ ۲۱۹

ان کی دوسری کتاب تاریخ الیعقوبی ہے جس نے انھیں مؤرخین کی صفِ اوّل میں جگہ دی ہے۔ دو بڑے اجزا پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے ۱۸۸۳ء میں لیڈن سے علامہ ہاؤتسما کی نگرانی میں چھپی۔ حال میں اس کا ایک نسخہ عام سادہ کاغذ پر نجفِ اشرف کے ایک کتب خانہ العزی نے چار حصوں میں چھاپا ہے۔ پنجاب پبلک لائبریری میں اس کا نسخہ موجود ہے جو لیڈن کا چھپا ہوا ہے۔

یعقوبی کی کتاب کے بعض ابواب اس تعصب کا شکار ہو گئے جو بعض علما کو سنی اسلاف سے تھا، مثلاً وہ عبدالملک کے قبۃ الصخرۃ کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

عبدالملک نے اہلِ شام کو حج کرنے سے روکا کیونکہ ابن زبیرؓ انہیں پکڑ لیتے اور ان سے اپنی بیعت کروا لیتے۔ جب عبدالملک نے یہ صورتِ حال دیکھی، تو لوگوں کو مکہ جانے سے روک دیا۔ لوگوں کو یہ بات ناگوار ہوئی اور انہوں نے عبدالملک سے شکوہ کیا کہ تو ہمیں حج بیت اللہ سے روکتا ہے۔ حالانکہ حج بیت اللہ ہم پر اللہ کی طرف سے فرض کیا گیا ہے۔ اس نے انہیں جواب دیا کہ یہ ابن شہاب الزہری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ تین مساجد کے سوا کسی اور جگہ کے لئے شدِ رحال نہ کرو۔ ایک مسجد الحرام، دوسری میری مسجد اور تیسری مسجد بیت المقدس۔ بیت المقدس کی یہ مسجد، مسجد الحرام کی جگہ لے سکتی ہے۔ یہاں وہ صخرہ ہے جس پر پاؤں رکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات آسمان کی طرف تشریف لے گئے تھے۔ یہ صخرہ تمہارے لئے کعبہ کی جگہ لے سکتا ہے یہ کہہ کر اس نے صخرہ پر قبہ تعمیر کیا اور اس پر دیباج کے غلاف چڑھائے اور لوگوں کو مجبور کیا کہ اس کے گرد طواف کریں، جس طرح کہ مکہ کے گرد طواف کرتے ہیں۔ یہ کیفیت پورے عہد بنو امیہ میں رہی۔[1]

لیکن یہ روایت یعقوبی کے سوا کسی اور مؤرخ نے قطعاً روایت نہیں کی یقیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یعقوبی نے یہ روایت ایسے لوگوں سے سنی تھی جو اس کے نزدیک ثقہ تھے، مگر اس کا فرض

---

[1] الیعقوبی جزء ثالث (مطبوعہ نجف) صفحہ ۲۵

تھا کہ اس کی تحقیق دوسرے ذرائع سے بھی کرتا اور ایک ایسی بات جو قریب ناممکن تھی اپنے قلم سے نہ لکھتا۔

یعقوبی نے اسی طرح کی ایک اور روایت حضرت عبداللہ بن زبیر کی طرف منسوب کی ہے۔ لکھتا ہے کہ عبداللہ بن زبیرؓ نے بنی ہاشم کی دشمنی میں اس قدر غلو کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا ترک کر دیا۔[۱] پہلی روایت کی طرح یہ روایت بھی یعقوبی کی منفرد روایت ہے اور کسی دوسرے مورخ یا تذکرہ نویس نے ابن زبیر کے تذکرہ میں اسے روایت نہیں کیا اور اس روایت کا ماخذ بھی وہ راوی ہیں جنہیں ابن زبیر سے بیر تھا۔

اس قسم کی بعض اور روایتیں بھی یعقوبی کی حیثیت کو مجروح کرتی ہیں، لیکن ان روایتوں کے باوجود یعقوبی ایک بڑا مورخ تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کی شہرت زیادہ تر مغربی مورخین کی علمی توجہ کے سبب ہوئی ہے۔ پہلے بڑے تذکرہ نگاروں، ابن الندیم، الخطیب بغدادی، ابن خلکان، الذہبی، اور ابن الجوزی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

بہرحال الیعقوبی ہمارے ایک بڑے مورخ ہیں اور ان کی تاریخ ہمارا ایک قیمتی سرمایہ ہے یہ تاریخ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ اسلام سے پہلے کی تاریخ سے متعلق ہے جس میں الیعقوبی نے شروع کی تاریخ بنی اسرائیل کی روایات کی مدد سے تحریر کی اور ہندوستان پر بھی ان ہی کے ماخذوں کی مدد سے کچھ لکھا، پھر تاریخ یونان اور روما پر قلم اٹھایا۔ پھر ساسانیوں کی بحث چھیڑی۔ دوسرا حصہ اسلام سے مخصوص کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے لے کر ۲۵۹ھ تک کے حالات سے بحث کی ہے۔ خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے ذاتی کردار بھی بیان کئے ہیں اور عمومی حالات پر بھی نظر ڈالی ہے۔[۲]

ابن عبد ربہ

احمد بن محمد بن عبد ربہ عباسی مورخ نہیں ہیں، یہ اندلس کے رہنے والے تھے اور علمائے ادب

---

[۱] الیعقوبی جزء ثالث ص۸ و [۲] اقتناع الفتوح ص۹۵ و ص۹۶

نے انھیں اپنے وقت کے بہت بڑے ادیبوں میں شامل کیا ہے۔ لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ احمد بن ابن عبد ربہ، ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بڑے مؤرخ تھے ایسے بڑے مؤرخ جن کی تاریخی معلومات پر کبھی کسی نے شبہ نہیں کیا۔ کتاب الاعلام جز اوّل میں تو اس امر کی حکایت موجود ہے کہ وہ گو شاعر و ادیب تھے، لیکن غلب علیہ الاشتغال فی اخبار الادباءِ وجمعھا[1]

ان کی مشہور عالم کتاب العقد الفرید کو بھی بعض علمائے ادب نے ادب کی بڑی کتابوں میں جگہ دی ہے لیکن یہ کتاب بھی ہماری تاریخ کی ایک بڑی قیمتی دستاویز ہے ایک ایسی دستاویز جسے ہم "الاغانی" کی طرح اپنے تاریخی سرمایہ میں سے کبھی نکال نہیں سکتے۔ یہ کتاب تین اجزا پر مشتمل ہے جس کے پہلے حصہ سے لے کر آخری حصہ تک علم و ادب کی مثال کے ساتھ ساتھ تاریخ بیان ہوتی چلی گئی ہے مثلاً معاویہ، یزید، عبدالملک، زیاد، حجاج، طالبیین، البرامکہ، المختار اور الازارقہ کے اخبار و کوائف اور عباسیوں اور غیر عباسیوں کے اقوال جا بجا بیان ہوئے ہیں۔ ہمارے خیال میں تو العقد الفرید میں بعض ایسے تاریخی حقائق بیان ہوئے ہیں جنھیں دوسرے مؤرخ قطعاً نظر انداز کر گئے تھے۔ اگر العقد الفرید کسی وجہ سے نہ چھپتی تو ہماری نظر ان تاریخی حقائق پر نہ پڑ سکتی۔ یہ کتاب پہلے محض مخطوطہ تھی اور اب اس قدر مقبول ہے کہ مصر، بیروت اور کئی دوسرے شہروں سے کئی بار چھپ چکی ہے۔

احمد بن محمد بن عبد ربہ ہمارے ان مؤرخین میں سے ہیں جن کے تذکرہ کے بغیر کوئی تذکرہ مکمل نہیں سمجھا جا سکتا۔ وہ اندلس کے رہنے والے تھے۔ ۲۴۶ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۲۸ھ میں قرطبہ میں وفات پائی اور بنی العباس کے مقبرہ میں دفن ہوئے۔

عبد ربہ بہت اچھے شعر کہتے تھے انھوں نے الحکم بن عبد اللہ الناصر الاموی کا طویل قصیدہ لکھا تھا جس نے ان کی ادبی حیثیت کی دھاک بٹھا دی تھی۔ وہ یوں تو موالی بنی امیہ میں سے تھے مگر ان کے علم نے انہیں شاہوں پر بھاری کر دیا تھا اور علما کی محفل میں ان کے لئے اونچی جگہ مخصوص

---

[1] کتاب الاعلام جز اول ص ۶۹۔

ہوگئی تھی۔ صاحب آداب اللغۃ العربیۃ اور ابن خلکان نے ان کا ذکر کرتے ہوئے انھیں اپنے وقت کا غیر معمولی عالم مانا ہے۔ اور ان علماء میں شمار کیا ہے جو محفوظات اور اخبار الناس کا بہت زیادہ علم رکھتے تھے[1]۔ صاحب کتاب الاعلام نے تو انھیں الادیب الفاضل اور الامام الکامل کا خطاب دیا ہے[2]۔ امام سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ میں بھی ان کی خوب تعریف کی ہے[3]۔ اور انھیں ادب کے ان بڑے علماء میں شامل کیا ہے، جو آپ بھی زندہ رہے اور ادب کو بھی زندہ کر گئے۔

(باقی آئندہ)

---

[1] ابن خلکان جزء اول ص ۳۲۲، ۳۳۰؛ آداب اللغۃ العربیۃ ص ۱۸۱، ص ۱۸۳؛ [2] الاعلام جزء اول ص ۴۹،

[3] بغیۃ الوعاۃ ص ۱۹۸؛ یتیمۃ الدہر جزء اول ص ۳۶، ص ۲۱۳؛ فوات الوفیات جزء ثالث ص ۱۳۳،

سید احمد خاں

تہذیب کیا ہے؟

تہذیب یا سولزیشن کیا چیز ہے اور کن کن چیزوں سے علاقہ رکھتی ہے؟ کیا یہ کوئی بناوٹی ہوئی چیز ہے؟ یا قدرت نے انسان کی فطرت میں اس کو پیدا کیا ہے؟ اس کے معنی کیا ہیں؟ کیا یہ کوئی اصطلاح ہے جس کو رشیوں نے یا فیلسوفوں نے مقرر کیا ہے؟ یا یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا مفہوم اور جن جن چیزوں سے اس کا تعلق ہے قانونِ قدرت میں پایا جاتا ہے؟ اس امر کے تصفیہ کے لئے انسان کے حالات پر ہم کو نظر کرنی چاہیئے۔ اگر تہذیب انسان میں ایک فطرتی چیز ہے تو وحشیوں میں، شہریوں میں سب میں اس کا نشان ملے گا۔ گو اس کی صورتیں مختلف دکھائی دیتی ہیں۔ مگر سب کی جڑ ایک ہی ہوگی۔

انسان میں یہ ایک فطرتی بات ہے کہ وہ اپنے خیال کے موافق کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور کسی کو ناپسند۔ یا یوں کہو کہ کسی چیز کو اچھا ٹھہراتا ہے اور کسی چیز کو برا۔ اور اس کی طبیعت اس طرف مائل ہے کہ اس بری چیز کی حالت کو ایسی حالت سے تبدیل کرلے جس کو وہ اچھا سمجھتا ہے۔ یہی چیز سولزیشن کی جڑ ہے جو انسانوں کے ہر گروہ میں اور ہر ایک میں پائی جاتی ہے۔ اسی تبادلہ کا نام سولزیشن یا تہذیب ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ یہ میلان یا خواہش تبادلہ انسان میں قدرتی اور فطرتی ہے۔

سولزیشن یا تہذیب کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہونے کے دو اصول ٹھہرے اچھا اور برا۔ اور برے کو اچھا کرنا سولزیشن یا تہذیب ٹھہری۔ مگر اچھا اور برا قرار دینے کے مختلف اسباب ملکی اور خلقی، ملکی اور تمدنی ایسے ہوتے ہیں جن کے سبب اچھا اور برا ٹھہرانے میں۔ یا یوں کہو کہ قوموں کی سولزیشن میں اختلاف پڑ جاتا ہے۔ ایک قوم جس بات کو اچھا سمجھتی ہے اور در اصل تہذیب جانتی ہے دوسری قوم اسی بات کو برا اور وحشیانہ حرکت قرار دیتی ہے۔ یہ اختلاف سولزیشن کا قوموں کے باہم ہوتا ہے۔

اشخاص میں نہیں ہوتا۔ یا بہت ہی کم ہوتا ہے جبکہ ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں، ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں، سب یکساں ہوتی ہیں۔ اور اسی سے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی سب یکساں پیدا ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیلی کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے مگر جب کہ مختلف گروہ مختلف مقامات میں بستے ہیں تو ان کی حاجتیں اور خواہشیں بھی مختلف ہوتی ہیں اور اس سبب سے تہذیب کے خیالات بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مگر ضرور کوئی ایسی چیز بھی ہوگی کہ جو سولزیشن کی ان مختلف حالتوں کا تصفیہ کر سکے۔

ملکی حالتیں جہاں تک کہ وہ بود و باش سے تعلق رکھتی ہیں نہ فکر اور خیال اور دماغ سے ان کو تہذیب سے چنداں تعلق نہیں بلکہ صرف انسان کے خیال کو اس سے تعلق ہے جس کے سبب وہ اچھا اور برا ٹھہراتا ہے اور جس باعث سے خواہش تبادلہ تحریک میں آتی ہے۔ اور وہ تبادلہ واقع ہوتا ہے جو سولزیشن کہلاتا ہے۔ پس سولزیشن کی مختلف حالتوں کا فیصلہ وہ اسباب کر سکتے ہیں جن کے سبب سے اچھے اور برے کا خیال دل میں بیٹھتا ہے۔

اچھے اور برے کی جگہ میں اور لفظ کا استعمال کروں گا یعنی پسند اور ناپسند۔ انگریزی میں ایک لفظ "ٹیسٹ" ہے جو نہایت وسیع معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ ہماری زبان میں بھی اس قسم کے لفظ ہیں جیسے کہ مزا یا مذاق۔ مگر وہ استعمال میں ایسے خاص ہو گئے ہیں کہ ان سے وہ عام اور وسیع معنی خیال میں نہیں آسکتے، اس واسطے میں اس لفظ کا ترجمہ "پسند" کرتا ہوں۔ پس پسند کا صحیح ہونا جو خیال کے صحیح ہونے کی فرع ہے، بہت بہت وسیلہ سولزیشن کی مختلف حالتوں کے تصفیہ کا ہے۔

خیال کی درستی اور پسند کی صحت کثرت معلومات پر اور علم طبیعیات سے بخوبی ماہر ہونے پر منحصر ہے۔ انسان کی معلومات کو روز بروز ترقی ہوتی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ سولزیشن بھی بڑھتی ہے۔ کیا عجیب ہے کہ آئندہ کوئی ایسا زمانہ آوے کہ انسان کی تہذیب میں ایسی ترقی ہو

کہ اس زمانہ کی تہذیب کو بھی وہ لوگ ایسے ہی ٹھنڈے دل سے دیکھیں جیسے کہ ہم اپنے سے اگلوں کی تہذیب کو ایک ٹھنڈے گر مؤدب دل سے دیکھتے ہیں۔

تہذیب، یا یوں کہو بری حالت سے اچھی حالت میں لانا دنیا کی تمام چیزوں سے، اخلاقی ہو یا مادی، یکساں تعلق رکھتا ہے اور تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ تکلیف سے بچنے اور آسائش حاصل کرنے کا سب کو یکساں خیال ہے۔ ہنر اور اس کو ترقی دینا تمام دنیا کی قوموں میں موجود ہے۔ ایک تربیت یافتہ قوم زر و جواہر یا قوت و الماس سے نہایت نفیس نفیس خوبصورت زیور بناتی ہے۔ ناتربیت یافتہ قوم بھی کوڑیوں اور پتھروں سے اپنی آرائش کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ تربیت یافتہ قومیں اپنی آرائش میں سونے چاندی، مونگے اور موتیوں کو کام میں لاتی ہیں ناتربیت یافتہ جانوروں کے خوبصورت اور رنگین پروں کو، تیلیوں پر سے بچلے ہوئے سنہری پوست اور زمرد کے سے رنگ کی بابیک اور خوش نما گھانس میں گوندھ کر اپنے تئیں آراستہ کرتی ہیں۔ تربیت یافتہ قوموں کو بھی اپنے لباس کی درستی کا خیال ہے ناتربیت یافتہ قومیں بھی اس کی درستی پر مصروف ہیں۔ شاہی مکانات نہایت عمدہ اور عالیشان بنتے ہیں اور نفیس چیزوں سے آراستہ ہوتے ہیں۔ ناتربیت یافتہ قوموں کے جھونپڑے اور ان کے رہنے کے گھونسلے درختوں پر باندھے ہوئے ٹانڈ۔ زمین میں کھودی ہوئی کھوئیں بھی تہذیب سے خالی نہیں۔ معاشرت کی چیزیں، تمدن کے قاعدے، عیش و عشرت کی مجلسیں، خاطر اور مدارات کے کام اور اخلاق و محبت کی علامتیں، دونوں میں پائی جاتی ہیں۔ علمی خیالات سے بھی ناتربیت یافتہ قومیں خالی نہیں، بلکہ بعض چیزیں ان میں زیادہ اصلی اور قدرتی طور سے دکھائی دیتی ہیں، مثلاً شاعری جو ایک نہایت عمدہ فن تربیت یافتہ قوموں میں ہے، ناتربیت یافتہ قوموں میں عجیب عمدگی و خوبی سے پایا جاتا ہے۔ یہاں خیالی باتوں کو ادا کیا جاتا ہے اور وہاں دلی جوشوں اور اندرونی جذبوں کا اظہار ہوتا ہے۔ موسیقی نے تربیت یافتہ قوموں میں نہایت ترقی پائی ہے۔ مگر ناتربیت یافتہ قوموں میں بھی عجیب کیفیت دکھائی ہے۔ ان کی اما آواز کی پھرت، اس کا گھٹاؤ اس کا بڑھاؤ۔ اس کا ٹھہراؤ اور اس کی اوپچ۔ ہاتھوں کا بجانا اور پاؤں کی دھمک، زیادہ تر

مصنوعی قواعد کی پابند ہے۔ مگر ناتربیت یافتہ قوموں میں یہ سب چیزیں دلی جوش کی موجیں ہیں۔ وہ نے اور تال۔ راگنی و سرداگنی کو نہیں جانتے۔ مگر دل کی لہر ان کی لے اور دل کی پھڑک ان کا تال ہے۔ سان کا غول باندھ کر کھڑا ہونا۔ طبعی حرکت کے ساتھ اچھلنا۔ دل کی بیتابی سے جھکنا۔ اور پھر جوش میں آکر سیدھا ہو جانا۔ گو نزاکت اور فن خنیاگری سے خالی ہو مگر قدرتی جذبوں کی ضرور تصویر ہے۔ ملی جذبوں کا روکنا اور ان کو عمدہ حالت میں رکھنا تمام قوموں کے خیالات میں شامل ہے۔ پس جس طرح کہ ہم تہذیب کا قدرتی مادہ تمام انسانوں میں پاتے ہیں۔ اسی طرح اس کا تعلق عقلی اور مادی سب چیزوں میں دیکھتے ہیں۔ جس چیز میں کہ ترقی یعنی برائی سے اچھائی کی طرف رجوع۔ یا ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ درجہ کی طرف تحریک ہو سکتی ہے۔ اسی سے تہذیب بھی متعلق ہے۔ پس سولزیشن یا تہذیب کیا ہے ! انسان کے افعالِ ارادی اور جذباتِ نفسانی کو اعتدال پر رکھنا، وقت کو عزیز سمجھنا۔ واقعات کے اسباب کو ڈھونڈنا اور ان کو ایک سلسلہ میں لانا۔ اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور طریق تمدن اور علوم و فنون کو بقدر امکان قدرتی خوبی اور فطرتی عمدگی پر پہنچانا اور ان سب کو خوش اسلوبی سے برتنا اور اس کا نتیجہ کیا ہے؟ روحانی خوشی اور جسمانی خوبی۔ اور اصلی تمکین۔ اور حقیقی وقار۔ اور خود اپنی عزت کی عزت۔ اور درحقیقت یہی ایک پہلی بات ہے جس سے وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز ہوتی ہے۔

اس تہذیب کے حاصل ہونے کے بقول مسٹر ایچ۔ ٹی۔ بکل چار اصول ہیں۔

اوّل:۔ جو چیزیں ہم کو دکھائی دیتی ہیں اور ان کا سبب ہم کو معلوم نہیں ہوتا۔ ان کے سببوں اور قاعدوں کو دریافت کرنا اور ان کے علوم کو پھیلانا۔ پس جس قدر کامیابی اس میں ہوگی اسی قدر انسان کی ترقی ہوگی۔

دوم:۔ اس تحقیقات سے پہلے تجسس کا خیال پیدا ہونا چاہیئے۔ جس سے ابتدا میں تحقیقات کو مدد ملتی ہے اور بعد کو تحقیقات سے اس کی استعانت ہوتی ہے۔

سوم:۔ جو باتیں اس طرح پر دریافت ہوتی ہیں وہ عقلی باتوں کے اثر کو زیادہ کرتی ہیں اور

اخلاق کی باتوں کو کسی قدر کم۔ مگر اخلاق کی باتیں بہ نسبت عقلی باتوں کے زیادہ مستقل ہیں اور ان میں کمی بیشی بہت کم ہوتی ہے۔

چہارم:۔ اس تحریک کا بڑا دشمن، جو درحقیقت سولزیشن کا بھی سخت دشمن ہے، یہ خیال ہے کہ جب تک زندگی کے امورات کی نگرانی ہر طرح پر سلطنت اور مذہب کے نہ ہو تب تک انسان کے گروہ کی ترقی نہیں ہو سکتی یعنی سلطنت رعایا کو یہ سکھلاوے کہ ان کو کیا کرنا چاہیئے۔ اور مذہب یہ سکھلاوے کہ کس بات پر یقین کرنا چاہیئے۔

پچھلی بات میں مسٹر بکل سے مجھ کو کسی قدر اختلاف ہے۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ لوگوں کا یہ خیال کہ بادشاہ وقت ہم کو بتاوے کہ ہم کو کیا کیا کرنا چاہیئے، انسان کی ترقی اور تہذیب کا نہایت قوی مانع ہے اور جس قدر کہ ہندوستان میں بلکہ تمام ایشیا میں اور ٹرکی اور ایجپٹ میں بھی ناشائستگی اور ناتہذیبی ہے اس کا بڑا سبب یہی خیال ہے اور ہندوستان کے مسلمانوں کو اسی خیال نے غارت اور برباد کیا ہے۔ اور یہی خیال ہے جو ہندوستان کی رعایا کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً گورنمنٹ سے ناراض رکھتا ہے پس جب تک یہ خیال نہ جاوے گا اور یہ خیال نہ آوے گا کہ ہم خود سوچیں کہ ہم کو اپنے لئے کیا کرنا چاہیئے۔ اس وقت تک ہندوستان کے مسلمانوں کو نہ دولت ہوگی نہ حشمت، نہ عزت ہوگی نہ منزلت اور نہ تہذیب ہوگی اور نہ شائستگی۔ مگر دوسرا جملہ جو مذہب سے متعلق ہے وہ کسی قدر صحیح ہے اور کسی قدر غلط یعنی غلط مذہب بلاشبہ تہذیب کا بڑا مانع ہے اور اگر سچے مذہب میں غلط خیالات اور بیجا تعصبات اور مسائل اجتہادیہ اور قیاسیہ اس طرح پر مل جاویں کہ علماً اور اعتقاداً اصل احکام مذہبی میں اور ان میں کچھ تفرقہ و تمیز نہ رہے جیسے کہ مذہب اسلام کی موجودہ حالت ہے اور جو تقلید کی تاریکی میں آنکھوں سے بالکل چھپ گیا ہے تو بلاشبہ وہ بھی انسان کی ترقی اور تہذیب کا مثل مذہب غلط کے مانع قوی ہے۔ الّا سچا مذہب جیسا کہ بحیثیت مذہب اسلام ہے وہ کبھی مانع ترقی انسانی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس مذہب کے احکام اور تہذیب شائستگی کے کام دونوں متحد ہوتے ہیں۔

والسلام علیٰ من اتبع الہدیٰ

شاہ محمد جعفر پھلواروی

مسلم خاندانی قوانین اور اسلام

عائلی قوانین کا آرڈی نینس دراصل ان سفارشات پر مبنی ہے جو عائلی کمیشن نے اس آرڈی نینس سے تقریباً پانچ سال پہلے پیش کی تھیں لیکن شاید بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ خود کمیشن کی رپورٹ سے ایک سال پہلے میں ایسی ہی تجاویز ایک کتابچے کی شکل میں پیش کر چکا تھا۔ جس کا نام ہے "ازدواجی زندگی کے لئے ہم قانونی تجاویز" یہ کتابچہ اور کمیشن کی رپورٹ ایک ساتھ سامنے رکھ کر ملاحظہ فرمائیے تو تجاویز اور دلائل کی یکسانی بتائے گی کہ ان دونوں میں کس قدر مطابقت ہے۔ یہ تمہید اس لئے عرض کرنی پڑی کہ آپ یہ نہ خیال فرمائیں کہ آرڈی نینس کے نفاذ کے بعد میں اس کی تائید کرنے لگا ہوں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ میری تجاویز شائع ہونے کے بعد عائلی کمیشن کی رپورٹ شائع ہوئی اور کمیشن کی رپورٹ کے چار پانچ سال بعد یہ آرڈی نینس نافذ ہوا۔ گویا یہ آرڈی نینس میرے دل کی آواز ہے، میری آرزو اور میری مسرت کی تکمیل ہے۔

میں نے جہاں تک غور کیا ہے اس آرڈی نینس میں کوئی دفعہ ایسی نہیں جو اسلامی تعلیم یا اسلامی مزاج کے خلاف ہو۔ ہر ایک کے لئے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور فقہ اسلامی کے حوالے اور عقلی دلائل موجود ہیں میرے کتابچے میں بھی اور عائلی کمیشن کی رپورٹ میں بھی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک دو جگہ ایسے مسلک کو اختیار کیا گیا ہے جس کو عام طور پر قابل ترجیح نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن ضرورت کے وقت قوی مسلک کی بجائے ضعیف مسلک کو قبول کر لینا بھی نہ صرف درست بلکہ بعض اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔

اب آئیے آرڈی نینس کی دفعات کو اسلامی زاویۂ نظر سے دیکھیں۔

(۱) سب سے پہلے نکاح کے رجسٹریشن کو دیکھئے۔ ہمیں قرآن، احادیث اور فقہ میں یہ حکم کہیں نہیں ملا کہ

یہ مقالہ کل پاکستان ... جمہوریت مغربی پاکستان کی صوبائی کنونشن منعقدہ لاہور میں پڑھا گیا تھا۔

رجسٹریشن ناجائز ہے؟ اس لیے کہ مسلّمہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کی کتاب و سنت میں مخالفت نہ ہو وہ جائز ہوگی بجز اس کے کہ اس کا نقصان فائدے سے زیادہ ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ ذمیوں کو بھی اپنا نکاح قاضیوں کے پاس رجسٹر کرانا پڑتا تھا[1]۔ اگر یہ قابل اعتراض ہوتا تو اس دور کے قاضی القضاۃ امام ابو یوسف سب سے پہلے اس کے خلاف فتویٰ دیتے۔ سوال یہ ہے کہ نکاح لکھوا دینے میں کون سا گناہ ہے جب کہ اس سے کم درجہ کی چیز یعنی میعادی قرض کو لکھ لینے کا حکم قرآن میں موجود ہے[2]۔

(۲) اس کے بعد تعدد ازدواج کے مسئلہ کو لیجئے۔ اس سلسلہ میں چند سوالات کو پہلے حل کر لینا چاہیئے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ قرآن نے تعدد ازدواج کی حوصلہ افزائی کی ہے یا حوصلہ شکنی کی ہے؟ ہماری تحقیق یہ ہے کہ قرآن کریم توحید زوج کو پسند فرماتا ہے اور تعدد ازدواج کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ حوصلہ افزائی یہ فرما کر ہو سکتی تھی کہ مسلمانو! خوب شادیوں پر شادیاں کئے چلے جاؤ، اللہ تعدد ازدواج کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے اور دیکھو فلاں فلاں انبیاء نے تعدد ازدواج کا کیسا عمدہ نمونہ پیش کیا ہے تم کو بھی انہی کی پیروی کرنی چاہیئے۔ ایسا کوئی حکم کتاب و سنت میں نہیں بخلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ ایسی ترغیبات کی بجائے قرآن تعدد ازدواج پر کچھ قدغنیں لگاتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ اگر یتیموں کا مسئلہ حل کرنا ہو تو چار تک شادیاں کر لو[3]۔ پھر کہتا ہے کہ اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ عدل نہ کر سکو گے تو بس ایک ہی بیوی پر قناعت کرو[4]۔ پھر یہ بھی بتا دیا کہ بیویوں کے درمیان عدل قائم رکھنا تمہاری استطاعت سے باہر ہے[5]۔ پھر یہ بھی کہتا ہے کہ بیوی کے اخراجات شوہر کے ذمہ ہیں[6]۔ یعنی اگر اخراجات کا تحمل نہ ہو تو ایک شادی سے بھی احتراز کرنا چاہیئے۔ چہ جائیکہ متعدد شادیاں کی جائیں۔ غرض یہ تمام پابندیاں ظاہر کرتی ہیں کہ قرآن تعدد ازدواج کی حوصلہ شکنی تو کرتا ہے مگر حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ اس کے باوجود بعض مواقع پر تعدد ازدواج ناگزیر بھی ہوتا

---

[1] ثقافت لاہور اپریل ۶۶ء ۲ صفحہ

[2] إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ۔ [3] وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ۔ [4] فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً۔ [5] وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ۔ [6] وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ۔

ہے۔ اس نے حوصلہ شکنی کے ساتھ ساتھ قرآن نے اس کا دروازہ کھلا بھی رکھا ہے تاکہ اگر ناگزیر حالات یا ضرورت پیش آئے تو اس اجازت سے فائدہ بھی اٹھایا جا سکے۔ اور موجودہ آرڈی نینس میں بھی یہ لچک موجود ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ تعدد ازدواج صرف مباح ہے یا فرض و واجب بھی ہے؟ تمام عالم اسلام ہمیشہ سے اس پر متفق رہا ہے کہ یہ اجازت و اباحت ہے جو کسی کے نزدیک بھی ضروری نہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی معاشرتی مصلحت سے ایک اسلامی حکومت کسی مباح پر پابندی لگا سکتی ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے۔ اگر حکومت کو یہ اختیار ہے کہ شکل اور بدھ کو ذبیحے کی دوکانیں بند کرا دے اور اگر اسے یہ حق بھی ہے کہ دعوتوں پر پچیس یا پچاس آدمیوں سے زیادہ نہ ہونے کی قید لگا دے تو اسے یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ تعدد ازدواج اس وقت تک نہ ہونے دے جب تک اس کی واقعی ضرورت نہ ثابت کر دی جائے اور تعدد کی شرائط پوری ہونے کا یقین نہ دلایا جائے۔ اس قسم کی پابندیوں میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔[1]

(۳) بالکل یہی شکل طلاق کی بھی ہے۔ طلاق بھی صرف مباح ہے فرض یا واجب نہیں۔ مباح بھی ایسا کہ اسلام اس کی حوصلہ افزائی نہیں بلکہ حوصلہ شکنی کرتا ہے اور اس پر بھی پابندیاں عائد کرتا ہے۔ مثلاً (۱) طلاق ابغض المباحات ہے (۲) دفعتاً تین طلاقیں دینا کتاب اللہ کا مذاق اڑانا ہے (۳) طلاق سنی یا طلاق حسن دینا چاہیئے۔ (۴) تین ماہ زوجین کو ایک ہی گھر میں رہنا چاہیئے (۵) فریقین کی طرف سے ایک ایک حکم ملے کر باہمی مصالحت کی کوشش کرانی چاہیئے (۶) شوہر ہی کے ذمے اس درمیانی عرصے کا نان و نفقہ ہوگا۔ (۷) اگر ولادت ہو جائے تو اس کا حق رضاعت دو سال اور حق حضانت سات سال تک دینا ہوگا۔ (۸) ایام ماہواری اور حالت حمل میں طلاق دینے کی ممانعت ہے (۹) دو گواہ ضرور ہوں گے۔[2] غرض اس طرح کی پابندیاں بتاتی ہیں کہ اسلام نے طلاق کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے۔ لہٰذا اگر لوگ

---

[1] میرا ایک کتابچہ اس موضوع پر بھی شائع ہو چکا ہے جس کا نام ہے "تعدد ازدواج" اس میں یہ مباحث تفصیل سے موجود ہیں۔
[2] (۱) تمام احکام کے حوالوں کے لئے دیکھئے "ازدواجی زندگی کے لئے اہم قانونی تجاویز" صفحہ ۱۴ تا صفحہ ۵۲ جو ادارہ ثقافت اسلامیہ کی جانب سے شائع کی گئی ہے۔ "تعدد ازدواج" بھی یہاں سے شائع ہوئی ہے۔

ان طلاق کی شرائط کو ملحوظ نہ رکھتے ہوں تو حکومت اسلامیہ کا فرض ہے کہ مناسب پابندیوں کو نافذ کر کے طلاق کے امکانات کو روکے یا کم کرے۔ یہاں بھی بالکل وہی صورت ہے کہ کسی وقت طلاق ناگزیر بھی ہوتی ہے، اس لئے اس کی حوصلہ شکنی کے باوجود اس کا دروازہ کھلا ہے تاکہ ضرورت کے وقت اسے کام میں لایا جاسکے بہر حال اس معاملے میں بھی موجودہ آرڈی نینس اسلام کے مطابق ہی ہے۔ خلاف اسلام نہیں۔

(۴) موجودہ آرڈی نینس میں کم سن کی شادی سے بھی روکا گیا ہے اور یہ بھی عین منشائے قرآنی کے مطابق ہے۔ قرآن میں حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم (جب وہ عمر نکاح تک پہنچ جائیں تو اگر ان میں رشد پاؤ تو ان کو ان کا مال سپرد کر دو) ظاہر کرتا ہے کہ رشتہ ازدواج مال کی سپردگی سے زیادہ اہم اور زیادہ نازک ہے۔ پس ازدواج کے لئے بھی بلوغ اور نہ صرف بلوغ بلکہ رشد و عقل بھی ضروری ہونا چاہیے۔ کم سنی کی شادی کی تائید میں عموماً ایک روایت پیش کی جاتی ہے اور وہ بھی غلط کہا جاتا ہے کہ چھ سال کی عمر میں حضرت عائشہؓ کا نکاح اور نویں سال رخصتی ہو گئی تھی حالانکہ واقعہ یوں ہے کہ ۲ھ میں حضرت عائشہؓ کی رخصتی ہوئی تھی جب کہ آنحضرتؐ کی عمر چھپن سال کی تھی اور حضرت عائشہؓ اس سال پیدا ہوئی ہیں جس سال حضورؐ کو نبوت ملی اور عمر شریف چالیس سال ہو چکی تھی۔ اس لحاظ سے ۲ھ میں رخصتی کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر ۱۵ سال ہوتی ہے دوسرا حساب یہ ہے کہ حضرت اسماءؓ سے حضرت عائشہؓ دس سال چھوٹی تھیں اور حضرت اسماءؓ ۱ھ میں ۲۷ سال کی تھیں۔ اس لحاظ سے حضرت عائشہؓ کی رخصتی ۱۸/۱۹ سال کی عمر میں ہوئی تھی اور ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے۔ بہر حال عقل آنے کے بعد شادی کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ بے عقلی اور بے شعوری کی عمر میں شادی کر دی جائے اس لئے یہ آرڈی نینس بھی قطعاً خلاف اسلام نہیں۔

(۵) موجودہ آرڈی نینس میں یتیم پوتے پوتیوں یا نواسے نواسیوں کو ان کے متوفی ماں باپ کی وراثت دلوائی گئی ہے اس کے متعلق صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ قرآن یا حدیث میں کسی ایک جگہ بھی یہ حکم نہیں کہ یتامیٰ کو دادا یا نانا کی وراثت مت دو ورنہ گنہگار ہوگے۔ بخلاف اس کے قدم قدم پر یتامیٰ کی ہر ممکن دستگیری اور امداد کی ترغیب یا حکم موجود ہے اور حکومت نے یہ آرڈی نینس نافذ کر کے اسی کے مطابق عمل کیا ہے۔

(۶) (۲) آرڈی نینس کا وہ حصہ جس میں بیوی بچوں کو نان و نفقہ اور زرِ مہر دلوانے کا حکیمانہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے، تو اس کے متعلق صرف یہ عرض کرنا کافی ہے کہ اگر اس سلسلہ میں یہ شرط لگا دی جائے کہ جو لوگ یہ پسند کرتے ہوں کہ ان کی لڑکیوں کو کوئی نہ مہر اور نان نفقہ ہرگز نہ دیا جائے، وہ اپنے اپنے نام رجسٹر کرا دیں، تو یہ حقیقت خود بخود واضح ہو جائے گی کہ اس سے کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ حکومت نے اس بارے میں جو قانون بنایا ہے وہ بالکل درست اور ضروری ہے۔

ایک ضروری بات آخر میں اور بھی سن لیجئے وہ یہ ہے کہ یہ آرڈی نینس محض آرڈی نینس ہے جو تعلیماتِ اسلامی کی روشنی میں بنایا گیا ہے۔ یہ ناقابلِ تبدیل نہیں۔ تجربے کے بعد اگر ضرورت پیش آئے تو اس میں ترمیم، اضافہ بلکہ تنسیخ بھی ہو سکتی ہے۔ آرڈیننس ضروریات کے مطابق نافذ کئے جاتے ہیں اور جب ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو آرڈی نینس خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ یہ آرڈی نینس بھی اہم اور شدید ضرورت کے پیش نظر نافذ کیا گیا ہے اور ہمارے معاشرہ کی اصلاح کے لئے اس قسم کے قانون کی فوری اور شدید ضرورت بھی ہے۔

ڈاکٹر خورشید احمد فارق

دار الکتب قاہرہ کی ایک قلمی تاریخ

کتاب کا نام الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ ومغازی الخلفاء ہے، اس کے مؤلف چھٹی صدی ہجری کے ایک اندلسی عالم ہیں۔ اس کا موضوع رسول اکرم کے حالات و مغازی ہیں، اور ان کے بعد ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ کے عہد خلافت کی فتوحات، موضوع کا دائرہ اتنا تنگ ہونے کے باوجود کتاب بڑی تقطیع کے چار سو اڑتالیس صفحات پر مشتمل ہے، مؤلف نے بہت سے ماخذوں سے مواد لیا ہے جن میں سے کچھ طبع ہو کر ہمارے سامنے آچکے ہیں اور کچھ ہنوز پردۂ خفا میں ہیں، جن کا صرف شوق انگیز ذکر ہم ابن ندیم کی فہرست میں پڑھتے ہیں جیسے سیف بن عمر اسدی (متوفی ۱۸۰ھ - ۷۹۶ء) کی کتاب الفتوح یا مدائنی (متوفی ۲۱۵ھ - ۸۳۰ء) کی فتوح عراق یا ابن اسحاق مدنی (متوفی ۱۵۱ھ - ۷۶۸ء) کی سیرۃ رسول اللہ یا قاضی زبیر بن بکار (متوفی ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء) کی انساب قریش۔

مؤلف کا نام سلیمان اور کنیت ابو الربیع ہے، یمن کے شاہی خاندان کلاع سے نسبی تعلق اور اندلس کے مشہور شہر بَلَنسِیَۃ[1] میں پیدائش کی بنا پر کلاعی اور بلنسی کہلاتے تھے، ان کی زندگی کا کوئی صاف اور واضح نقشہ ہمارے سامنے نہیں ہے، تاریخ و حدیث سے گہری دلچسپی تھی۔ قدرت نے ان کو روشن ذہن اور گویا زبان عطا کی تھی، بلنسیہ کے دربار سے تعلق تھا، شہر کے سب سے بڑے سرکاری خطیب کے عہدہ پر بھی کچھ عرصہ فائز رہے، ان کے ایک شاگرد اور ہم وطن ابوبکر بن آبار قضاعی (متوفی ۶۵۸ھ - ۱۲۶۰ء) نے اپنی تاریخ تکملۃ الصلۃ میں ان کے علم و فضل اور تالیفات کا اس طرح ذکر کیا ہے:

تنقید و روایت سے ان کو بڑی دلچسپی تھی، حدیث کے امام تھے اور اس کی جانچ پرکھ رکھتے

---

[1] قرطبہ سے لگ بھگ ساٹھ میل ... ساحل سمندر پر ایک شہر۔

تھے۔ جرح اور تعدیل کے فن سے واقف تھے۔ ممتاز تاریخی افراد کی پیدائش اور موت کی تاریخیں ان کو خوب یاد تھیں، اس فن میں اپنے ہم عصروں سے بازی لے گئے تھے۔ اسی طرح اپنے ہم عصر اور رفقائے پیش رو علماء اور اکابر کے ناموں سے اور حالات سے خوب واقف تھے۔ انہوں نے اپنے ہاتھ سے بہت کچھ لکھا ان کا خط بے مثال تھا، ادب پر گہری نظر تھی، بلاغت اظہار میں مشہور تھے، انشائے رسائل لکھنے میں ان کی نظیر نہ تھی، شعر و شاعری میں بھی پایہ بلند تھا، بڑے خوش بیان مقرر تھے، لباس بڑھیا اور پرتکلف زیب تن کرتے، شاہی جلسوں میں بادشاہ ان کی زبان سے بات کرتے تھے، اور منبر سے سلاطین کے تعین کردہ پیغام اور پالیسی نشر کرتے تھے۔ مختلف اوقات میں بلنسیہ کے سرکاری خطیب بھی رہے، انہوں نے کئی فنون پر مفید کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً کتاب الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ والثلثۃ الخلفاء، چار جلدوں میں (۲) صحابہ اور تابعین پر ایک جامع کتاب جو مکمل نہ کر سکے (۳) مصباح الظلم (۴) امام بخاری کے حالات و سوانح (۵) کتاب الاربعین، ان کتابوں کے علاوہ حدیث، ادب اور خطب پر بھی ان کی بہت سی کتابیں ہیں۔ لوگ دور دور سے ان کے پاس علم حاصل کرنے آتے تھے، میں خود ان کے گھاٹ سے سیراب ہوا ہوں اور فن حدیث میں تو میں ان سے بے حد فیضیاب ہوا یہ وہی تھے جنہوں نے مجھے یہ تاریخ (تکملۃ الصلۃ) لکھنے پر ابھارا اور اپنے تحقیق کردہ قیمتی معلومات عطا کئے جن سے میں نے اپنی تاریخ بھر لی ہے۔ ۵۶۵ھ (۱۱۶۹ء) میں پیدا ہوئے اور ۲۰ ذوالحجہ ۶۳۴ھ (۱۲۳۷ء) کو بلنسیہ سے چند فرسخ دور ایک حادثہ میں شہید ہوئے۔[۱]

مولف نے کتاب کے مقدمہ میں مقصد تالیف، طریقہ تالیف اور اپنے بعض ماخذوں کی وضاحت کی ہے۔ مقصد تالیف ایقاع الاقتناع اور امتاع النفوس والاسماع بتلاتے ہیں یعنی یہ کہ وہ رسول اللہ اور خلفائے ثلثہ کے حالات اور مغازی وہ اس تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قاری کی پیاس اچھی طرح بجھ جائے اور دل اور کان ان کے حالات سے محظوظ ہوں۔ طریقہ تالیف پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے اپنی تالیف میں بہت سی کتابوں سے مواد لیا ہے کہیں یہ مواد

۱؎ تکملۃ الصلۃ ابن الابار میڈرڈ ۱۸۸۷ء

"حدیث سابق" کی کسی کمی یا کوتاہی کو دور کرنے کے لئے لیا گیا ہے۔ کہیں نئی معلومات فراہم کرنے اور کہیں "حدیث سابق" کو زیادہ واضح اور اجاگر کرنے کے لئے۔

بلنسی نے رسول اللہ کے حالات اور مغازی کی بنیاد ابن اسحاق کی مشہور سیرۃ رسول اللہ پر رکھی ہے اور اس کی بڑی گرمجوشی سے تعریف کی ہے۔ سیرۃ کے وہ حصے جس میں افراد و قبائل کے طول طویل نسب بیان کئے گئے ہیں حذف کر دیئے ہیں اور اشعار بھی جن کی تعداد بہت کافی نکلتا ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ماہرین انساب کا ایک گروہ بالخصوص ارباب حدیث، ابن اسحاق کے بیان کردہ بہت سے نسبی شجروں کو تسلیم نہیں کرتے اور سیرۃ کے اشعار کے بارے میں ماہرین شعر کی رائے ہے کہ ان کا بڑا حصہ جعلی اور گھڑا ہوا ہے[1]۔ دوسری وجہ یہ ہے جیسا کہ مولف نے تصریح کی ہے کہ انساب، اشعار کا رسول اللہ کے حالات اور مغازی سے کوئی گہرا تعلق بھی نہیں ہے اور ان کے حذف کرنے سے رسول اللہ کی تاریخ میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ انساب و اشعار کا حصہ چھوڑ کر بلنسی نے ابن اسحاق کی باقی ساری سیرۃ اپنا لی ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے چند اہم اور موجودہ وقت میں نایاب کتابوں سے خوشہ چینی کی ہے ان میں سے بعض کے نام اپنے دیباچہ میں دیئے ہیں۔

۱۔ مغازی موسیٰ بن عقبہ متوفی ۱۴۱ھ - ۷۵۸ء۔

۲۔ کتاب المبعث تالیف قاضی واقدی متوفی ۲۰۷ھ - ۸۲۳ء۔ اس کے بارے میں بلنسی لکھتا ہیں کہ اپنے موضوع پر نہایت جامع اور مفصل کتاب ہے۔

۳۔ انساب قریش تالیف قاضی زبیر بن بکار مدنی۔ اس کی بابت بلنسی نے اپنے استاد کے استاد کا یہ قول نقل کیا ہے: ھو کتاب عجیب الاکتساب قسیب یعنی وہ محض نسب کی کتاب نہیں بلکہ نادر معلومات کا خزانہ ہے۔ کتاب المبعث کی طرح یہ کتاب بھی نایاب ہے۔ خلافت راشدہ اور قریش سے متعلق اس میں جو اہم حقائق بیان ہوئے ہیں ان کا کچھ اندازہ شرح نہج البلاغہ پڑھنے سے

۱۔ دیکھئے فہرست ابن ندیم مصر ۱۳۴۸ھ ص ۱۳۶

ہے جہاں قاضی ابن ابی طریہ نے "انساب قریش" کے بہت سے موتی بکھیر دیئے ہیں۔

۴۔ "تاریخ الکبیر" تالیف ابوبکر بن ابی خیثمہ۔ بلنسی کہتے ہیں کہ یہ کتاب ایسا گہرا کنواں ہے
ں کا پانی ڈول ڈالنے سے کبھی گدلا نہیں ہو سکتا، اور ایک ایسا سوتا ہے جس کو بڑے سے بڑا آب کش
ل نہیں کرسکتا۔ ابن ندیم' صاحب فہرست نے ابن ابی خیثمہ کی چار کتابوں کے نام نقل کئے ہیں۔
ن میں ایک بلنسی کا ماخذ' کتاب التاریخ ہے۔ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ ابن ابی خیثمہ محدث' فقیہہ اور
ؤرخ تھے۔ ان کا انتقال ۲۷۹ھ میں ہوا[1]

مقدمہ کے آخر میں بلنسی لکھتے ہیں: جب میں رسول اللہ کے حالات و مغازی اس تفصیل سے لکھ
دں گا جس کی مجھے آرزو ہے تو میرا ارادہ ہے کہ اگر مشیت ایزدی شامل حال رہی تو رسول اللہ کے مغازی
کیساتھ ہی پہلے تین خلفاء کے "مغازی" بھی شامل کردوں۔

قاہرہ میں الاکتفا کے تین نسخے میری نظر سے گزرے۔ ایک کامل اور دو ناقص۔ ان دونوں میں
حیات رسول اللہ" والا حصہ نہیں ہے۔ یہ ابوبکر صدیقؓ کے عہد سے عثمان غنیؓ کی خلافت تک محدود
ہیں۔ ان میں سے ایک قاہرہ کے قومی کتب خانہ دار الکتب میں ہے اور دوسرا ازہر یونیورسٹی کی لائبریری
میں۔ دار الکتب والے کا نام ہے "کتاب فی المغازی والفتوح" اور ازہر والے کا "تاریخ الخلفاء
الراشدین" (رقم ۲۶۵ اباظہ ۷۱۰۵ ۲) مؤلف کا نام اس پر ہے نہ اس پر، اس لئے دار الکتب اور
ازہر یونیورسٹی کی فہرستوں میں دونوں کتابوں کے عنوان کے بعد لکھا ہے "المولف مجہول"۔ ان کو پڑھنے
کے بعد میں نے الاکتفا کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ "خلفائے ثلثہ" کا حصہ تینوں میں مشترک ہے اور یہ دونوں
نسخے کسی نامعلوم مولف کی تالیف نہیں بلکہ کلاعی بلنسی کی الاکتفا سے ماخوذ ہیں۔ دار الکتب والے نسخہ کا
خط خراب ہے اور کتابت کی بھی خوب غلطیاں ہیں۔ ازہر والا خوشخط ہے لیکن املا کی اس میں بھی
کمی نہیں۔

جیسا کہ میں نے شروع میں بتایا "الاکتفا" چار سو اڑتالیس صفحوں پر مشتمل ہے۔ تقریباً آدھی کتاب

۱۔ فہرست ابن ندیم مصر ص ۳۲۱ ،

یعنی دو سو بیس صفحات میں ذکر رسول اللہ ہے، دو سو بیس سے دو سو چھیاسی یعنی کوئی چھیاسٹھ صفحوں میں ابوبکر صدیقؓ اور دو سو چھیاسی سے چار سو چالیس یعنی ایک سو چون میں عمر فاروقؓ اور صرف سات صفحوں میں عثمان غنیؓ کی فتوحات سے بحث کی گئی ہے چونکہ حضرت علیؓ کا عہد فتوحات سے خالی تھا اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ کتاب کو نقل کرنے والا عربی اور تاریخ دونوں کا حرف شناس تھا اس لئے کتابت کی غلطیاں بہت کم ہیں۔ مشکل الفاظ، اعلام اور اسمائے امکنہ اکثر صحیح اور زیر زبر لگا کر لکھے گئے ہیں ناقل کا قلم خاصا باریک ہے اور ایک صفحہ پر اکتالیس سطریں ہیں۔ اگر یہ کتاب طبقات ابن سعد کے لائڈن ایڈیشن کے نہج پر چھاپی جائے تو میرا اندازہ ہے ڈھائی ہزار صفحے سے کم ضخیم نہ ہوگی۔ اس کا باریک خط بالاستیعاب پڑھنے والے کے لئے کافی حوصلہ شکن ہے ایک دو صفحہ پڑھنے کے بعد آنکھیں تھک جاتی ہیں یہی وجہ ہے کہ میں "مغازی رسولؐ" والا حصہ نہیں پڑھ سکا جس کا افسوس ہے اور اس کے بارے میں کوئی ایسی رائے دینے سے قاصر ہوں جس پر بھروسہ کیا جا سکے تاہم اس کی ضخامت کو دیکھ کر اور طبری کے ماخذوں کو دھیان میں رکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ کی زندگی پر ایک نہایت جامع کوشش ہے جس میں حقائق و معلومات کے ایسے گوہر مل سکتے ہیں جو مغازی واقدی، طبقات ابن سعد، انساب الاشراف بلاذری، سیرۃ الحلبیہ، تاریخ ابن کثیر، تاریخ طبری، یعقوبی اور تاریخ خمیس دیار بکری میں نہیں ملیں گے۔ خلفائے ثلثہ سے تعلق رکھنے والے حصہ کا میں نے تفصیلی جائزہ لیا اور اس کے وہ اجزا قلمبند بھی کر لئے جو مطبوعہ کتابوں میں نہیں ملتے، اگر توفیق ایزدی شامل حال رہی تو ان کو چھپوا دیا جائے گا۔

خلفائے ثلثہ کے مغازی مرتب کرنے کے لئے ہمارے مصنف نے جن ماخذوں سے رجوع کیا ہے ان کو دو صنفوں میں رکھا جا سکتا ہے، ایک وہ جو طبع ہو چکے ہیں، دوسرے وہ جو طبع نہیں ہوئے بلکہ نایاب اور غالباً ناپید ہیں۔ مطبوعہ ماخذوں میں تاریخ طبری ہے جس سے آپ نے سب اخذ کیا، ازدی بصری کی فتوح الشام ہے جس کو ڈبلیو این لیس نے ۱۸۵۴ء میں کلکتہ سے نشر کیا تھا اور فتوح مصر والاسکندریہ ابن عبدالحکم کی ہے جس کو امریکہ کے ایک مستشرق چارلس ٹوری

نیو یل یونیورسٹی (YALE UNIVERSITY) کی مستشرقیاتی سوسائٹی کی طرف سے ۱۹۱۶ء میں چھاپا تھا۔ ان تینوں سے ہمارے مصنف نے خوب مواد لیا ہے طبری سے ردہ لڑائیوں، نیز عراق، فارس اصفہان و ماوراءالنہر کی فتوحات کے لئے۔ فتوح الشام ازدی سے فتوح شام کے لئے اور فتوح مصر سے فتوحات مصر کے لئے۔ فتوح شام اور فتوح مصر کے سلسلہ میں بلنسی نے ازدی اور ابن عبدالحکم کی مذکورہ بالا کتابوں کا بیشتر حصہ اکتفاء میں ضم کر لیا ہے۔ ان دونوں ملکوں کی فتوحات کے ذکر میں غیر مطبوعہ ماخذوں سے بہت ہی کم استفادہ کیا گیا ہے۔ لیکن ردہ لڑائیوں اور عمر فاروق ؓ کے عہد میں فتوحات عراق کی بڑی جنگوں جیسے قادسیہ (۱۴ھ یا ۱۵ھ) مدائن (۱۵ھ یا ۱۶ھ) اور جلولاء (۱۶ھ) کے ضمن میں ہمارے سامنے ایسے نئے معلومات اور تاریخی انکشافات آتے ہیں جو موجودہ وقت میں ناپید ماخذوں سے لئے گئے ہیں۔ ان میں سے ذیل کی بلنسی نے تصریح کی ہے:

۱۔ کتاب الواقدی۔ بلنسی نے اسی طرح لکھا ہے اس سے مراد غالباً قاضی واقدی کی کتاب الردۃ ہے جو ابن ندیم نے واقدی کی تصنیفات میں گنائی ہے۔ واقدی نے کتاب الردہ کے علاوہ ابوبکر صدیق ؓ پر دو مستقل کتابیں بھی لکھی تھیں۔ ایک کتاب السقیفۃ وبیعۃ ابی بکر اور دوسری کتاب سیرۃ ابی بکر ووفاتہ

۲۔ کتاب الزہری (یعقوب بن محمد) یہ بغداد کے ایک بڑے محدث تھے۔ وطن تو مدینہ تھا لیکن دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جب عباسی تمدن اپنے شباب پر تھا یہ بغداد آکر آباد ہو گئے تھے۔ روایت اخبار و حدیث ان کا پیشہ تھا۔ ۲۱۳ھ ۔ ۸۲۸ء میں وفات پائی[1]۔

۳۔ کتاب الاموی۔ اموی سے غالباً ابن شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ ۔ ۷۴۱ء) مراد ہیں۔ یہ موسیٰ بن عقبہ اور ابن اسحاق دونوں کے استاد تھے۔ مغازی اور تاریخ ان کا خاص موضوع تھا۔ اس موضوع پر متعدد رسالے اور کتابچے تصنیف کئے تھے۔

۴۔ کتاب الردہ۔ تالیف وثیمہ بن موسیٰ۔ یہ کتاب نایاب ہے، وثیمہ فارس کے شہر

---

[1] ۔ تاریخ بغداد خطیب بغدادی مصر ۱۴/۲۷۰ - ۲۷۱ ۔

فسا کے باشندے اور ریشم کے تاجر تھے۔ تجارت کے تعلق سے عراق و شام، مصر حتیٰ کہ اسپین تک چلے گئے۔ ابتدائے اسلام کی تاریخ سے گہری دلچسپی تھی۔ ابن خلکان نے ان کی کتاب پڑھی تھی اس کے بارے میں لکھتے ہیں "ھو کتاب جید یشتمل علیٰ فوائد کثیرۃ" . عمدہ کتاب ہے قیمتی معلومات پر مشتمل ہے[1]

ان چار کتابوں سے صرف ردہ لڑائیوں کے سلسلہ میں اقتباس لئے گئے ہیں ان کے علاوہ بہت سی منفرد روایتیں مختلف راویوں کی طرف منسوب کرکے بیان کی گئی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ماخذ مذکورہ چار کے علاوہ ہیں۔ ردہ لڑائیوں میں سب سے زیادہ مفصل ذکر جنگ یمامہ کا ہے اس کو پڑھ کر اس جنگ کی شدت اور بھیانک پن کی تصویر آنکھوں میں پھر جاتی ہے۔ طبری میں سیف بن عمر کی بیان کردہ ردہ اور ارتداد اتنی واضح اور ڈرامائی نہیں ہے۔ ردہ سے متعلق سیف بن عمر اور الاکتفاء کے بیانات کئی اہم مرحلوں پر ایک دوسرے سے مختلف اور متناقض بھی ہیں اس کے علاوہ الاکتفاء میں ابوبکر صدیق[2] کے متعدد ایسے خطوط موجود ہیں جو میری نظر سے عربی یا فارسی کی کسی دوسری تاریخ میں نہیں گزرے۔ ان میں سے ایک خط تو سیف کے نقل کردہ خط کی مکمل تردید ہے۔ الاکتفاء کی بعض روایتوں سے مالک بن نویرہ سے متنازعہ فیہا وجوہ قتل پر کچھ نئی روشنی پڑتی ہے اور ارتداد سے متعلق درجنوں اشعار سامنے آتے ہیں جن سے ہماری مفصل ترین مطبوعہ تاریخیں مثلاً تاریخ الرسل والملوک طبری، فتوح البلدان بلاذری اور فتوح اعثم کوفی خالی ہیں۔

فتوح عراق کے سلسلہ میں ہمارے مصنف کے تین خاص ماخذ ہیں۔ ایک تاریخ طبری، دوسرے ان کے اپنے استاد خطیب ابوالقاسم کی تاریخ جس کے نام اور حدود و بحث دونوں سے ہم قطعاً واقف نہیں ہیں اور تیسرے مدائنی متوفی ۲۱۵ھ/۸۳۰ء کی فتوح عراق۔ تاریخ طبری چھپ کر دنیا کے سامنے آچکی ہے اور اس سے ماخوذ اقتباسات کی اہمیت بظاہر ختم ہو چکی ہے لیکن درحقیقت ایسا ہے نہیں۔ الاکتفاء جس نسخہ سے نقل کی گئی ہے وہ اور ہے اور موجودہ طبری جن نسخوں سے ایڈٹ کی گئی ہے وہ اور ہیں۔ الاکتفاء کی اصل بیشتر صحیح اور طبری کی اصل جگہ جگہ محرف ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ طبری کے جو اقتباس الاکتفاء

۱۔ وفیات الاعیان مصر ۱۳۱۰ھ ۱۶۱/۲

میں رہیں وہ موجودہ طبری سے زیادہ صحیح ہیں۔ آپ نے کہیں کہیں طبری کی عبارت بھی بعینہٖ مسرس کی ہو گی یعنی کبھی عبارت میں ایک یا زیادہ لفظ ایسے آجاتے ہیں جن سے کوئی مناسب حال مفہوم نہیں نکلتا، اس کی وجہ کتابت کی غلطی ہوتی ہے۔ کاتب کبھی سہواً غلط لکھ جاتا ہے، کبھی کم سوادی یا منقول شدہ نسخہ کے بدخط ہونے کے باعث کسی لفظ کو کچھ کا کچھ پڑھتا اور لکھتا ہے۔ اور کبھی اپنے اجتہاد سے کام لے کر یا بزعم خود عبارت میں حسن یا بلاغت پیدا کرنے کے لئے کوئی لفظ یا فقرہ اپنی طرف سے بھی بڑھا دیتا ہے۔ الکتفا اور طبری کی مشترک عبارتوں کے تقابل سے تاریخ طبری کی بعض تحریفات اور اضافوں کے رخ سے نقاب اٹھ جاتا ہے۔ مثلاً عمر فاروق رضؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ کے مدینے سے خروج اور جنگ قادسیہ ۱۴ یا ۱۵ھ کے وقوع تک کئی ماہ کے عرصہ میں جو مراسلے بھیجے ان میں سے ایک طبری میں اس طرح نقل ہوا ہے:-

"اما بعد فسر من شراف نحو فارس بمن معك من المسلمين وتوكل على الله، واستعن به على أمرك كله، واعلم فيما لديك انك تقدم على امة عددهم كثير وعُدّتهم فاضلة وبأسهم شديد وعلى بلد منيع و ان كان سهلا كؤود لبحوره وفيوضه ودادئه الا ان توافقوا غيضا من فيض، واذا لقيتم القوم أو احداً منهم فابدؤهم الشد والضرب واياكم والمناظرة لجموعهم ولا يخدعنكم فانهم خدعة مكرة امرهم غير امركم الا ان تجادلهم، واذا انتهيت الى القادسية والقادسية باب فارس في الجاهلية وهي اجمع تلك الابواب لمادتهم ولما يريدونه من تلك الآصل وهو منزل رغيب خصيب حصين دونه قناطر وانهار ممتنعة فتكون مسالحك على انقابها و ويكون الناس بين الحجر والمدر على حافات الحجر وحافات المدر والجراع بينهما، ثم الزم مكانك فلا تبرحه فانهم اذا احسوك

أنصفتموهم ورموك بجمعهم الذي يأتي من خيلهم ورجلهم وحدهم فان انتم صبرتم احدوكم واحتسبتم لقتالهم و نويتم الامانة رجوت ان تنصروا عليهم ثم لا يجتمع لكم مثلهم ابدا الا ان يجتمعوا وليست معهم قلوبهم وان تكن الاخرى كان الحجر في ادباركم فانصرفتم من ادنى مدرة من ارضهم الى ادنى حجر من ارضكم ثم كنتم عليها اجرأ وبها اعلم وكانوا عنها اجبن وبها اجهل حتى يأتي الله بالفتح عليهم ويرد لكم الكرة[1]

اب سنئے الکتفا میں یہ خط کس طرح بیان ہوا ہے:

فسر من شراف نحو فارس بمن معك من المسلمين وتوكل على الله واستعن به امرك واعلم (طبري: فيما لديك) أنك تقدم على امة عددهم كثير وعدتهم فاضلة وبأسهم شديد وعلى بلد (طبري: منيع) وان كان سهلا كؤود لبحوره وفيوضه ودآدئه (طبري میں اضافہ: الا ان توافقوا غيضا من فيض) فانها لقيتم القوم او احدا منهم فابدؤا الضرب والشد (طبري: فابدأوهم الشد والضرب) واياكم والمناظرة لجموعهم ولا يخدعنكم فانهم خدعة مكرة امركم غير امرهم (طبري: امرهم غير امركم) الا ان تجادوهم فاذا انتهيت الى القادسية والقادسية باب فارس في الجاهلية وهي اجمع تلك الابواب (طبري میں اضافہ: لمادتهم ولما يريدونه من تلك الآصل) لما تريد ولما يريدون وهو منزل رحيب خصيب حصين دونه قناطر وانهار ممتنعة فيكون مسالحك على انقابها ويكون الناس من الحجر والمدر على افواه حجر من ارض العرب

---

[1] تاریخ طبری پہلا مصری ایڈیشن ۴/۸۸

(طبری میں اضافہ: علی حافات الحجر وحافات المدر والجراع بینهما) وادنى مدرة من ارض العجم ثم الزموا مكانكم فلا تبرحنا فانهم اذا احتوك انقضتم (طبری۔ انفضتم) ودموك بجمعهم الذى ياتى على خيلهم ورجلهم وحدهم وجدهم فان انتم صبرتم لعدوكم واحتسبتم لقتالهم (طبری میں اضافہ۔ ونويتم الامانة) رجوت ان تنصروا عليهم ثم لا يجتمع لكم مثلهم ابداً إلا ان يجتمعوا وليست معهم قلوبهم وان تكن الاخرى كان الحجر فى ادباركم فانصرفتم من أدنى مدرة من ارضهم إلى ادنى حجر من ارضكم ثم كنتم عليها اجرأ وبها اعلم وكانوا عنها اجبن وبها اجهل حتى ياتيكم الله بالفتح ويرد لكم الكرة "

اس حوالہ کے سلسلہ میں ایک اور انکشاف بھی ہوا اور وہ یہ کہ الاکتفا میں اس کا نسخہ کمیت میں طبری والے سے بقدر ایک چوتھائی کے زیادہ ہے۔ اس فرق کی توجیہ بس قیاس ہی سے کی جا سکتی ہے۔ الاکتفا میں کہیں کہیں یہ الفاظ ملتے ہیں: "و فی کتاب سیف" جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلنسی یا ان کے استاد خطیب ابوالقاسم کے پیش نظر سیف بن عمر کی وہ بلند پایہ فتوح تھی جس کی صرف یاد ہی اب باقی رہ گئی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ خطبہ زیر بحث اپنی طولانی شکل میں بلنسی یا خطیب ابوالقاسم نے وہاں سے نقل کیا ہو۔ طبری نے اپنی تاریخ میں سیف سے جو مواد لیا ہے وہ براہ راست سیف کی کتاب سے نہیں بلکہ ایک مورخ شعیب کی معرفت ہے جو سیف کی کتاب سے ضروری اقتباس کر کے طبری کو لکھ بھیجتے تھے۔ ممکن ہے اقتباس کرنے میں شعیب کا وہ حصہ نظر انداز ہو گیا ہو یا قصداً حذف کر دیا گیا ہو جو الاکتفا میں موجود ہے۔

مصنف کا تیسرا ماخذ مدائنی کی فتوح عراق ہے۔ یہ ماخذ قیمتی ہی نہیں نادر بھی ہے۔ فتوح کی سب سے جامع کتاب فتوح البلدان بلاذری نے فتوح عراق کا مواد زیادہ تر ابومخنف ازدی (متوفی ۱۵۷ھ / ۷۷۴ء) عوانہ (متوفی ۱۴۷ھ / ۷۶۴ء) ہیثم بن عدی (متوفی ۲۰۶ھ / ۸۲۱ء) ہشام کلبی

(متوفی ۲۲۵ھ ؍ ۸۴۰ء) اور ابو عبیدہ بن معمر (۱۱۴ھ ؍ ۷۳۲ء - ۲۰۹ھ ؍ ۸۲۴ء) سے لیا ہے اور طبری کی نہایت طویل فصل سیف بن عمر کے افادات پر مبنی ہے اس فصل کے بعد انھوں نے فتوح عراق سے متعلق ابن اسحاق مدنی (متوفی ۱۵۱ھ ؍ ۷۶۸ء) کی روایت میں مختصراً بیان کر دی ہے لیکن مدائنی سے نہ تو انھوں نے اور نہ بلاذری نے فتح عراق کی فصلوں میں استفادہ کیا ہے۔ بلنسی نے اکتفا میں مدائنی کی فتوح عراق سے براہ راست اقتباس لے کر ہمارے تاریخی افق پر ایک نیا ستارہ چمکا دیا ہے۔

مدائنی سے لیا ہوا مواد چار قسم کا ہے:

(۱) وہ جو دوسرے مورخوں سے ہم آہنگ ہے (۲) جو اچھوتا اور تاریخی اعتبار سے انقلاب انگیز ہے، اس میں ہم عمر فاروقؓ کے ان متعدد مراسلوں کو داخل کر سکتے ہیں جو کہیں اور نہیں ملتے۔ (۳) جو فتوح عراق سے متعلق تاریخی اجمال کی تفصیل ہے یا کسی تاریخی ابہام کو دور کرتا ہے یا کسی تاریخی گوشہ پر روشنی ڈالتا ہے (۴) جو دوسرے مورخوں کے افادات و روایات سے مختلف یا متناقض ہے۔

نمونہ کے طور پر کسریٰ کے عراقی پایہ تخت مدائن کے سقوط کا حال مدائنی سے سنئے، اس کا افتتاح بلنسی نے ان الفاظ میں کیا ہے: "ابو الحسن مدائنی نے فتوح عراق میں مدائن کے سقوط کا ذکر کیا ہے جو مذکورہ تاریخی بیانات سے مختلف ہے۔ میں باختصار مدائنی کے چند اقتباس پیش کرتا ہوں"۔

مدائنی کے بیانات کو سمجھنے کے لئے مدائن کا تھوڑا سا تعارف ضروری ہے۔ مدائن مدینہ کی جمع ہے۔ مدائن کئی شہروں کا مجموعہ تھا جو ساسانی بادشاہوں نے یکے بعد دیگرے بنوائے تھے۔ ان میں کچھ ایک دوسرے سے متصل تھے اور کچھ دور واقع تھے، اس مجموعہ کا پہلا اور سب سے پرانا شہر مدینہ عتیق کہلاتا تھا۔ اس کے ایک دوسرے شہر کا نام رومیہ تھا جہاں فوجی بارکیں اور اسلحہ خانے تھے تیسرے شہر کا نام بہرسیر تھا جو دجلہ کے بائیں کنارے واقع تھا، باقی سارے شہر مشرقی کنارے پر تھے[1] مدائنی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ آپ ابھی پڑھیں گے کہ رومیہ کی چھاؤنی میں ساسانی حکمران ہندوستان کی ایک جاٹ رجمنٹ بھی رکھتے تھے۔

۱۔ معجم البلدان یاقوت مصر ۱۹۰۶ء، ۴۱۲/۷

جب سعد بن ابی وقاص نہرشیر (بہرسیر) پر قابض ہو گئے اور غربی دجلہ کے باشندوں نے جزیہ گزار ہونے کے لئے معاہدے کر لئے تو یزدجرد (شاہ فارس) نے مدائن سے اپنے خزانے اور مال متاع اور دفاتر حلوان (شمالی عراق کا سرحدی شہر) منتقل کر دیئے۔ وہ اپنی فوجوں کے ساتھ ایوان کسریٰ (مدائن کا شاہی قلعہ) میں مقیم ہو گیا اور سعد مسلمانوں کے ساتھ دیر مبارک (بہرسیر) میں (اس وقت دجلہ میں ایسی باڑھ آئی ہوئی تھی کہ اس کے دونوں کنارے پانی سے لبریز تھے)، ایک رات مسلمانوں نے یہ آواز سنی کہ مسلمانو! مدائن کے دروازے بند کر دیئے گئے۔ کشتیاں ہٹا دی گئیں، پل کاٹ دیئے گئے، اب تمہارا کیا ہے؟ جس نے تم کو خشکی میں چلایا ہے وہی دریا میں پار کرا دے گا۔ یہ آواز سن کر سعد بن ابی وقاصؓ نے مسلمانوں کو دریا پار کرنے کی ترغیب دی اس کے بعد مدائنی نے مسلمانوں کے گھوڑوں پر دریا پار کرنے کا حال اسی سے ملتا جلتا بیان کیا ہے جیسا اوپر گزر چکا ہے۔ اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے مدائنی کہتے ہیں: دریا پار کرنے کے بعد ضرار بن خطاب اور ان کے ساتھی مسلمانوں نے نظر اٹھائی تو کسریٰ کا سفید محل سامنے تھا۔ یہ دیکھ کر ضرار نے اللہ اکبر کا نعرہ لگایا اور کہا: اب کعبہ کی قسم ابیض مدائن (یعنی کسریٰ کا مشہور سفید مرمریں محل) سامنے ہے۔ جب مسلمانوں نے دجلہ پار کیا تو کسریٰ یزدجرد کی ساحل کی چوکیوں پر جو فوج متعین تھی یہ کہتی ہوئی بھاگ گئی: یہ انسان نہیں دیو ہیں۔ اب مدائن کی فوجی چھاؤنی رومیہ سے فوج، گھوڑا پلٹن کے شاہی دستے اور ہاتھی نکل کر آئے۔ مسلمان ان سے متصادم ہوئے۔ ہاتھی مسلمانوں کے گھوڑوں کے سامنے چنگھاڑتے (اور ان کو قریب نہ آنے دیتے)۔ مسلمان کم تھے۔ ان کے ساتھ پیدل فوج نہ تھی جو ان کے سواروں کی مدافعت کرتی۔ گھوڑے ہاتھیوں سے بدکتے تھے۔ اس وقت ایک شخص سعد بن ابی وقاصؓ کے پاس آیا اور بولا: آپ مجھے، میرے مال متاع اور بال بچوں کو امان دیں تو میں ایسی تدبیر بتاؤں جس سے ہاتھیوں کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ سعد بن ابی وقاصؓ نے امان دے دی۔ نووارد: ہاتھیوں کا توڑ سور ہیں۔ سعد بن ابی وقاص: میں سور کہاں سے لاؤں؟ نووارد: میں لاتا ہوں۔ وہ سور لے کر آیا۔ ان کو مار لگائی گئی تو وہ ہاتھیوں کی سونڈ کی طرف بھاگنے لگے۔ ہاتھی بوکھلا کر بھاگ پڑے۔ فارسی فوج پسپا ہو گئی۔ ایک شہ سوار بھاگنے

والوں کی پشت پناہی کے لئے کھڑا ہوا اور وہ تنگ راستہ روک لیا جہاں سے بھاگ کر فارسی فوج نے اپنی جان بچائی تھی۔ جب مسلمان اس کے قریب آئے تو اس نے گھوڑے کو آگے بڑھنے کے لئے مارا لیکن گھوڑا نہ بڑھا۔ اس نے بھاگنے کے لئے گھوڑے کو پھر مارا پر اب بھی وہ اڑا رہا۔ اس اثنا میں ایک مسلمان نے نیزہ مار کر اس کو ہلاک کر دیا۔ مسلمان سدمیہ میں داخل ہو گئے۔ گھوڑا پلٹن کے شاہی دستے شکست کھا کر یزدجرد کے محل (ایوان کسریٰ) پہنچے تو وہ اور اس کی سوار اور پیدل فوج بھاگ گئی۔ بھاگتے وقت انھوں نے پیچھے سے یہ آواز سنی "دیکھو جان گنواتے ہو! تمہاری حکومت کا وقت ختم ہو چکا ہے!" سدمیہ پر قابض ہو کر سعد بن ابی وقاصؓ پرانے شہر (مدینہ عتیقہ) کی طرف بڑھے وہاں مسلمانوں کا گزر کسریٰ کی بیٹھک سے ہوا جس کا نام "بہشت ایوان" تھا۔ وہ کھڑے ہو کر اس حسین عمارت کا تماشا دیکھنے لگے اور سعدؓ باقی فوج کے ساتھ آگے نکل گئے۔ جب دیر تک یہ پسماندہ مسلمان نہ آئے تو سعدؓ کو اندیشہ ہوا کہیں اچانک حملہ کر کے دشمن نے ان کے ٹکڑے نہ کر دیے ہوں۔ دریافت حال کرایا تو معلوم ہوا کہ سب بخیریت ہیں۔ سعد بن ابی وقاصؓ نے بعض فارسی رئیسوں سے جو ان کے ساتھ تھے کسریٰ کی بیٹھک کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا: "یہ بہشت ایوان" ہے۔ سعدؓ: بہشت کے کیا معنی ہیں؟ رئیس: جنت۔ یہ سن کر سعدؓ نے کچھ لوگ پیچھے بھیجے جنھوں نے بہشت ایوان کو جلا دیا۔

اہل مدائن، چاندی اور سونے کے پیالوں میں درہم و دینار بھرے سعدؓ بن ابی وقاص کے استقبال کو آئے اور جزیہ کی پیشکش کر کے جان و مال کی امان چاہی۔ سعدؓ نے جزیہ قبول کیا اور "سفید محل" میں فروکش ہوئے۔ ان کے حکم سے اہل مدائن نے دجلہ پر پل بنایا۔ اس کے بعد باقی مسلمان، ان کے بیوی بچے اور اونٹ (مغربی کنارہ) سے مدائن آ گئے۔ سعدؓ نے قصر ابیض چھوڑ کر دو جگہ اپنا کیمپ لگایا۔ ایک "ناقوس" اور دوسرے "نہر النقش" یہاں دونوں جگہوں کے درمیان ایک میل کا فاصلہ تھا۔ نہر النقش والے کیمپ میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ تھی۔ ناقوس میں سعدؓ نے ایک مسجد بنائی جو آج تک "مسجد عسکر" کہلاتی ہے۔ صفین جاتے ہوئے علی بن ابی طالبؓ مدائن آئے تو انھوں نے اسی مسجد میں نماز ادا کی۔ سعدؓ نے اہل مدائن کی کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ بس بادشاہ، شاہی خاندان اور بھاگ گئے والوں

کے مال و متاع پر قبضہ کر لیا۔ بادشاہ، شاہی خاندان اور بڑے لوگ اپنا جو سامان نہ لے جا سکے وہ سب مسلمانوں نے لے لیا، اس میں ایسی ایسی چیزیں اور اتنے مختلف قسم کے کپڑے تھے جن کی تفصیل بیان کرنا دشوار ہے۔

مسلمانوں نے رومیہ چار حصوں میں بانٹا اور اس میں بس گئے یہ چاروں حصے قبائل کے ناموں سے مشہور رہے۔ ان میں غیر عربوں کی آبادی بھی تھی، ایک حصے کا نام "ربع عبدالقیس" پڑا، دوسرے کا "ربع بجیلہ و اسد" تیسرے کا "ربع خزاعہ" اور چوتھے کا نام برقرار رہا یعنی مسلوح سندوان یعنی سندروں کی بستی، یہاں کسریٰ نے جا کر ان کرتا باد کیا تھا، یہ بستی آج تک اسی نام سے موجود ہے۔[1]

[1] ۔ اکتفاء صفحہ

(بسلسلہ صفحہ ۹)

"عمل اہل مدینہ" فیصلہ کن چیز ہے لیکن دوسرے ائمہ فقہ "عمل اہل مدینہ" کو سند اور حجت نہیں مانتے اس لئے کہ خود اہل مدینہ بعض مسائل میں مختلف الرائے تھے اور یہ تفقہ کے اعتبار سے مختلف درجے بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ فرمایا کرتے کہ اگر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے شرف صحابیت کا پاس نہ ہوتا تو تفقہ میں علقمہ کو میں ان پر ترجیح دیتا۔

کون کہہ سکتا ہے کہ "عمل اہل مدینہ" کے بارے میں یہ دونوں رائیں غیر وزنی ہیں؟ امام مالک کی رائے اپنی جگہ دیانت فکر اور حب رسول اللہ پر مبنی ہے، لہذا لائق احترام ہے لیکن دوسرے ائمہ فقہ کی رائے بھی دیانت فکر کی حامل ہے اور ایک نہایت اہم بنیادی اصول پر مبنی ہے۔

ایک "مرکز ملت" یعنی عباسی خلیفہ منصور نے امام مالک سے ایک مرتبہ فرمایا:

"کیا آپ کی فقہ (حکماً) سارے عالم اسلام میں رائج نہ کر دوں؟"

لیکن امام مالک نے سختی سے روکا اور جواب دیا۔

"ایسا ہرگز نہ کیجئے، رسول اللہ کے صحابہ مختلف دیار و امصار میں فتوحات اسلامی کے دور میں پھیل گئے اور ان کے فتاوے اور قضایا، جہاں جہاں وہ پہنچے رائج ہو گئے، انہیں غلط کس طرح کہا جا سکتا ہے، ایک سلسلے میں قائم کرتا ہوں وہ میری بصیرت پر مبنی ہے، ایک دوسرے کوئی اور قائم کرتا ہے وہ اس کی بصیرت پر مبنی ہے جو جسے اصح، اولیٰ اور افضل سمجھے اسے عمل کی پوری آزادی ہونی چاہیئے۔

امام مالک کے اس جواب باصواب کے بعد منصور خاموش ہو گیا اور اپنے ارادۂ فاسد سے باز آ گیا۔

لہذا شخصی قوانین سے متعلق جو طائفی اختلافات ہیں وہ دیانت فکر، دلیل، روایت اور فتاویٰ، قضایائے صحابہ پر مبنی ہیں کوئی "مرکز ملت" اگر کبھی اور کہیں ان میں مداخلت کرنا چاہے تو اسے تاریخ کا مطالعہ ایک مرتبہ ضرور کر لینا چاہیئے۔

بغداد کی تباہی اور بغداد کے بعد اسلام کے بہترین ثقافتی تہذیبی اور عمرانی مرکزوں، شہروں اور عمارتوں کی ویرانی اور بربادی تاتاریوں کے ہاتھوں ہرگز ظہور پذیر نہ ہوتی اگر

شیعوں سنیوں کے فکری اور اجتہادی اختلافات کو تسلیم کر کے انہیں پوری آزادی دے دی گئی ہوتی اور ایک دوسرے کا درپے تخریب نہ ہوتا۔ نیشاپور، بخارا، سمرقند اور دوسرے تاریخی شہر مسمار نہ ہو گئے ہوتے اور وہاں مانند آب مسلمانوں کا لہو ارزاں نہ ہو گیا ہوتا۔ اگر شوافع اور احناف کے مابین اختلافات فکری و اجتہادی کا فیصلہ "رفع یدین" سے کرنے کی کوشش نہ کی گئی ہوتی۔

ترکوں اور ایرانیوں میں خونریز جنگیں نہ ہوتیں جن سے دشمنوں نے پورا فائدہ اٹھایا اگر دونوں ایک دوسرے کی فکر و اجتہاد کو خلوص پر مبنی سمجھتے۔

پس ضرورت اس کی ہے کہ کھلے دل سے ان فکری و اجتہادی اختلافات کو تسلیم کیا جائے نہ کہ انہیں "مرکز ملت" کے واسطے سے ختم کرنے کی کوشش کی جائے۔

مطبوعات ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نکتۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ادارہ کی مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ثقافت

مئی سنہ ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ ——— شمارہ ۵

سالانہ: آٹھ روپے ——— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ
لاہور

رئیس احمد جعفری

تأثرات

گذشتہ اشاعت کے تأثرات میں، پرویز صاحب کے اس خیال سے میں نے اختلاف کیا تھا کہ کسی "مرکزِ ملت" کے ذریعہ طاقتی اختلافات ختم کر کے ایک ہی فقہ اور ایک ہی پرسنل لا اور ایک ہی مجموعۂ مسائل پر لوگوں کو متفق کیا جا سکتا ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا، نہ ایسا ہونا چاہیئے۔

وحدتِ فقہ و مسائل کا خیال نیا نہیں ہے اس سے قبل بھی بعض مطلق العنان ہستیوں کے دل میں خیال آیا تھا۔ چنانچہ خلیفہ منصور تو اس پر آمادہ بھی ہو گیا تھا کہ فقہ مالکی کو سرکاری فقہ بنا دے لیکن خود امام مالک نے اس خیال سے اختلاف کیا اور بات آگے نہ بڑھی۔

پھر ہم مامون اور معتصم کے دور میں دیکھتے ہیں کہ مسئلہ خلق قرآن جیسے محض نظری (نہ کہ عملی) مسئلہ کو زبردستی لوگوں پر مسلط کرنے کا اہتمام کیا ہوا۔ سو خت کی حکومت نے قہرمانیت اور استبداد کے مظاہرے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، لیکن کیا اس میں کامیابی ہوئی؟

اختلافِ فکر و نظر ــــ وہ بھی جب منقولات سے متعلق ہو ــــ فطری چیز ہے اس پر نہ چونکنا چاہیئے، نہ بگڑنا چاہیئے، بلکہ اس کا احترام کرنا چاہیئے۔ فقہی مسائل کا جواب ریاضی کے کسی سوال کی طرح نہیں دیا جا سکتا کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ اس سوال کے ساتھ بہت سے اشکال وابستہ ہوتے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث سے متعلق قرآن کیا کہتا ہے؟ آیات میں کسی طرح کا تعارض یا اختلاف تو نہیں ہے؟ سیاق و سباق کیا ہے؟ پھر حدیث و سنت اور آثارِ صحابہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ راوی کیسا ہے؟ سند کی نوعیت کیا ہے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کیا ہے؟ عمل کیا ہے؟ ترجیح کسے ہے! اور کیوں ہے؟ کسی مسئلہ میں خود صحابہ تو باہم مختلف الآرا نہیں؟ اگر ہیں تو ان کا پایۂ اجتہاد و تفقہ کیا

ہے؟ کیونکہ صرف صحابی ہونا کسی راوی کے ثقاہت کی دلیل نہیں ہے۔

یہاں سے ائمہ فقہ ابھرتے ہیں وہ اچھی طرح چھان پھٹک کر ایک مسئلہ کو منقح کرتے ہیں اور ایک فتوےٰ دے دیتے ہیں اور وہ ان کے اتباع میں رائج ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے ان ائمہ فقہ میں بھی پورے خلوص اور پوری دیانت کے ساتھ لیکن بہرحال فکری اختلاف رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ لوگ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی اور اہل حدیث وغیرہ فرقوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ کون طاقت ہے جو اس فکری اختلاف کو افہام وتفہیم یا ترغیب وترہیب سے روک سکتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی نہیں اور خدا نے اب تک ایسا نہیں چاہا۔ عبد اور معبود کا یہ اختلاف بلاشبہ ہے سنگین نوعیت کا۔ لیکن برداشت ہی کرنا پڑے گا۔ اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

ان حقائق کی روشنی میں فکری اور اجتہادی اختلاف ایک ناگزیر چیز ہے جسے روکا نہیں جا سکتا۔ لیکن اس کے سیئات ختم کئے جا سکتے ہیں بلکہ وہ حسنات میں تبدیل کئے جا سکتے ہیں۔ ان کا زہر مٹایا جا سکتا ہے۔ اور تریاق بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

زہر کیا ہے اور تریاق کیا ہے؟

تریاق ہے فکری اور اجتہادی اختلاف۔ زہر ہے تحزب اور تعصب۔ تحزب اور تعصب کے بغیر یہ اختلاف واقعی رحمت بن جاتا ہے فکری اور اجتہادی اختلاف اور تعصب و تحزب کے مابین وہی رشتہ ہے جو پھول اور کانٹے کے درمیان ہوتا ہے۔ اجتہادی اور فکری اختلاف پھول ہے۔ تحزب اور تعصب کانٹا۔ اسے راستہ سے ہٹنا چاہیئے۔

یہ قدم بڑی آسانی سے اٹھایا جا سکتا ہے۔ صرف جرأت کی ضرورت ہے۔

پہلا کام یہ ہونا چاہیے کہ مساجد کے دروازے ہر کلمہ گو کے لئے کھول دیئے جائیں۔ ہر مسجد اللہ کا گھر ہے، نہ حنفی ہے نہ مالکی، نہ شافعی نہ حنبلی، نہ اہل حدیث، نہ شیعہ۔ البتہ مساجد کے امام بدلتے رہیں کبھی حنفی ہو، کبھی اہل حدیث، کبھی شیعہ، کبھی کسی اور فرقے کا۔ اس اصول پر اگر بیت اللہ میں عمل کیا جا سکتا ہے تو یہاں کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ کیا حرم کعبہ میں باری باری سے مختلف مذاہب کے امام

نماز نہیں پڑھاسکتے؟

دوسرا اس سے زیادہ ضروری اور اہم کام یہ ہے کہ مدارس عربیہ میں اس کا انتظام تو ضرور ہونا چاہیے کہ جو طالب علم جس مذہب کی فقہ و حدیث چاہے حاصل کرے، لیکن کوئی عربی مدرسہ نہ اہل حدیث کا نہ شیعہ، نہ حنفی۔ اساتذہ میں حنفی، شافعی، شیعہ اہل حدیث سب ہوں، نہ کوئی جامعہ نعیمیہ ہو نہ جامعہ اہلحدیث مجلس انتظامیہ میں بھی ہر فرقہ کے لوگ۔ شیعہ بھی، سنی بھی، اہلحدیث بھی، حنفی بھی۔

کہا جا سکتا ہے یہ تو جان حق کا شمارہ بن جائیگا۔ لیکن یہ غلط ہے آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے اس طرح کی کوشش بغیر وسائل و ذرائع، اور مال و زر کے محض متوکلاً علی اللہ کی گئی تھی اور وہ حد درجہ کامیاب رہی۔

میری مراد، دار العلوم ندوۃ العلماء سے ہے۔

میں نے خود دیکھا ہے ندوہ کے اساتذہ میں اگر ایک طرف شمس العلماء مولانا محمد حفیظ اللہ تھے جو کٹر اہل حدیث تھے تو دوسری طرف مولانا حیدر حسن خاں ٹونکی تھے، جو اسی درجہ کے حنفی تھے۔ مولانا حفیظ اللہ کٹر اہل حدیث ہونے کے باوجود مولانا عبد الحی فرنگی محلی جیسے حنفی کے شاگرد رشید تھے اور مولانا حیدر حسن خاں کٹر حنفی ہونے کے باوجود میاں نذیر حسین صاحب کے شاگرد رشید تھے میرے استاذ فقہ، مولانا شبلی فقیہ مولانا حفیظ اللہ کے رشید شاگرد تھے استاذ کے فدائی۔ لیکن اپنے مسلک پر عامل۔ اس وحدت تعلیم کا نتیجہ یہ ہوا کہ بے اندیشہ تردید یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ متحدہ ہندوستان میں دار العلوم ندوۃ العلماء وہ واحد عربی درسگاہ تھی جہاں کہ حنفی، اہل حدیث اور شافعی طلبہ اور اساتذہ پہلو بہ پہلو پڑھتے اور دوش بدوش پڑھاتے تھے لیکن نہ ان میں تحزب تھا نہ تعصب۔ ایک ندوی، حنفی ہوتے کے باوجود کئی مسائل میں دوسری فقہ کے مسائل کو ترجیح دیتا ہے۔ ایک ندوی اہل حدیث ہونے کے باوجود کئی مسائل میں فقہ حنفی کو ترجیح دیتا ہے جس طرح ایک اہل حدیث ندوی امام ابو حنیفہ کا پورا احترام کرتا اور ان کی جلالت قدر کا دل سے مداح و معترف نظر آئے گا۔ اسی طرح ایک حنفی ندوی ائمہ اہلحدیث کی خدمات اور علمی مرتبت کا صدق دل سے ثنا خواں نظر آئے گا۔

جب تک یہ جرات مندانہ قدم نہیں اٹھایا جا سکتا ـــــ اور خوش قسمتی سے اس کی نہایت کامیاب

اور روشن مثال بھی موجود ہے — اس وقت تک رستے سے کانٹے نہیں ہٹ سکتے۔ اور یہ کام مرکز ملت ہی انجام دے سکتا ہے۔

تاریخ کے اوراق کھنگالئے تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گی کہ جب تک تحزب اور تعصب کی کارفرمائی نہ تھی یا تھی مگر کمزور تھی، تو مسلکی انفرادیت علمیہ کے راستے میں کبھی حائل نہ ہو سکی۔ نہ شخصی اقدار و کمال کے لئے حجاب بن سکی۔ مثلاً امام زہری کو لیجئے جو بقول اکثر پہلے جامع حدیث ہیں، لیکن ان کی شخصیت ممدوح الطرفین رہی۔ شیعہ بھی ان کا اجلال و احترام کرتے رہے اور سنیوں کے لئے تو یہ امیر المومنین فی الحدیث تھے ہی۔ اسماء الرجال کی کتابوں میں کئی راوی ایسے ملیں گے جن کی شیعیت کے اعلان کے ساتھ ساتھ انہیں "عدول" اور ثقہ" قرار دیا گیا ہے۔ اصح الکتاب بعد کتاب اللہ بخاری تک کے راویوں میں شیعہ ملتے ہیں لیکن بعد میں وہ دور آیا کہ دونوں نے تکفیر کی تلوار نکال لی اور "اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے۔

ہر فرقہ کو زندہ رہنے کی پوری اجازت ہونی چاہیئے ہر فرقہ کو اپنے فقہی مسلک پر عمل پیرا ہونے کی پوری اجازت ہونی چاہیئے۔ ہر فرقہ کے لوگوں کو اپنے مسلک کی تبلیغ و تلقین کی پوری اجازت ہونی چاہیئے۔ لیکن کسی فرقہ کو اس کی اجازت نہ ہونی چاہیئے کہ وہ اپنی الگ مسجد بنائے، الگ درس گاہ قائم کرے، الگ انجمن بنائے۔

جس دن یہ ہو جائے گا، اس دن فرشتے نعرہ لگائیں گے:

جس سمت بھی چاہے صفت سیل چلا چل
وادی یہ ہماری ہے وہ صحرا بھی ہمارا

میاں عبدالرشید

مقصدِ حیات

انسانی زندگی کا مقصد شخصیت کی تعمیر اور استحکام ہے جیسے حیاتِ انسانی اپنے پیچھے کروڑوں برس کے مختلف حیوانی مراحل چھوڑ کے آئی ہے اسی طرح اس کے آگے بھی ملکوتی زندگی کے تا ابد پھیلے ہوئے مختلف مقامات ہیں اور انسان ان دونوں کے درمیان ایک نہایت مختصر مگر ساتھ ہی نہایت نازک اور اہم کڑی ہے کھرب ہا کھرب کی سابقہ زندگی اور اسی طرح تا ابد پھیلی ہوئی آئندہ زندگی کے مقابلہ میں حیاتِ انسانی کے ساٹھ ستر برس کی وہی نسبت ہے جو پوری انسانی زندگی میں ایک سیکنڈ کے کروڑویں حصہ کی ہو بلکہ اس سے بھی بہت ہی کم (دراصل یہ مثال محض سمجھنے سمجھانے کے لئے ہے ورنہ محدود کی غیر مختتم سے کوئی نسبت نہیں) مگر اس کی اہمیت ملاحظہ ہو کہ اس ایک سیکنڈ کے کروڑویں حصے سے مرتب شدہ نتائج پر ہمیشہ ہمیشہ کی کامیابی یا ناکامی کا دار و مدار ہے۔

زندگی نے گذشتہ کروڑوں برس کے مختلف مراحل سے وراثت اور ماحول کے اثرات کی صورت میں جو کچھ حاصل کیا ہوتا ہے انسانی مرحلہ اس کی تطہیر اور پختگی کے لئے ہے تاکہ اس حال میں جو مضر یا تخریبی اثرات شامل ہو چکے ہوں انہیں اس مرحلہ پر مسترد کر دیا جائے اور جو مفید اور تعمیری اثرات ہوں انہیں پختہ کر لیا جائے ہماری زبان میں پہلے عمل کو تقویٰ کہا جاتا ہے اور دوسرے کو احسان۔ اور تعمیرِ شخصیت انہی دو عملوں سے مرکب ہے۔

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا[1] ۔ ترجمہ :- اور جان کی قسم اور اس کی جس نے اسے ٹھیک ٹھیک بنایا۔ اور اسے اس کا فجور اور تقویٰ الہام کر دیا۔ یقیناً وہ مراد کو پہنچا جس نے اسے پاک کیا۔ اور نامراد ہوا وہ جس نے اسے دفن کر دیا۔

---

[1] قرآن ۹۱ : ۷ تا ۱۰

مگر تطہیر و تثبیت کا یہ عمل سرانجام کیسے پائے؟ یہ کیسے پتہ چلے کہ فلاں چیز قائم رکھنے کی ہے اور فلاں چھانٹ دینے کی اور پتہ چل بھی جائے تو پھر وہ قوت کہاں سے حاصل ہو جس میں چھانٹنے کے قابل چیزیں چھانٹی جا سکیں اور باقی رکھنے والی قائم رکھی جائیں؟ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ زندگی کے ہر مرحلہ پر اس مرحلہ کی ضروریات کا سامان بطریق احسن و بدرجہ اتم مہیا کر دیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ انسانی مرحلہ پر بھی جو اپنے نتائج کے اعتبار سے تمام مراحل میں سے اہم ترین ہے، ضرور اس مرحلہ کی جملہ ضروریات پورا کرنے کا انتظام ہوگا۔ اور بہترین انتظام ہوگا۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں چونکہ اس مرحلہ کی اہم ترین ضرورت یہی ہے کہ وراثت اور ماحول کے مفید و مضر تاثرات میں فرق کرنے کی سمجھ اور پھر ان میں سے مفید کو قائم رکھنے اور مضر کو مسترد کرنے کی قوت حاصل ہو جائے اس لئے لازماً اس کا بھی انتظام ہوگا۔ بلکہ یقیناً ایسا انتظام ہے ہر انسان کے اندر اللہ نے اپنی روح میں سے پھونک[1] دی ہوئی ہے جس کے ذریعے اسے روشنی اور قوت حاصل ہوتی رہتی ہے بشرطیکہ وہ اپنی اس روح کو سنبھال کر رکھے اور اس سے کام لے۔ یہ تمام انسانی ارواح کسی نامعلوم طریق سے حق تعالےٰ کی روح کل کے ساتھ منسلک ہیں اور انہیں ہر لمحہ وہاں سے روشنی اور حرارت بہم پہنچتی رہتی ہے جس سے تعمیری اور تخریبی تاثرات میں تمیز بھی ہو سکتا ہے اور انہیں اختیار یا مسترد کرنے کی قوت بھی حاصل ہوتی رہتی ہے۔

پھر روح کی مدد کے لئے عقل ہے جو روح کے تاثرات کو دلائل و براہین کے ساتھ پیش کرتی ہے اور انہیں حکمت سے عمل میں لانے کا راستہ وضع کرتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تعمیر شخصیت کا یہ عمل انفرادی طور سے سرانجام پائے یا اجتماعی طور سے؟ جہاں تک انسان کی اندرونی کشمکش کا تعلق ہے جو اسے اپنے بعض رجحانات کو اختیار اور بعض دیگر کو مسترد کرنے کے سلسلہ میں پیش آتی ہے وہ نہ صرف اس کا انفرادی عمل ہے بلکہ اس کے اس ذہنی تجربہ میں کوئی اور شریک بھی نہیں ہو سکتا۔ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور نہ کوئی اپنا بوجھ اٹھانے سے بچ سکتا ہے۔ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

---

[1] - سورۃ نمبر ۱۵، رکوع ۲۸ -

خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ایک طرف وراثت اور ماحول کے "سفلی" اثرات ہیں جو انسان کو پیچھے حیوانی زندگی کی طرف کھینچتے ہیں اور دوسری طرف روح میں جلوہ گر ہونے والے روحانی انوار و تجلیات ہیں جو اسے بلندیوں کی طرف اٹھاتے ہیں۔ انسان ان دونوں کی کشمکش کا میدان ہے۔ یہ کشمکش انفرادی چیز ہے کہ دوسرے اس میں شریک نہیں ہو سکتے۔ مگر ایک یا دوسری سمت اس کے معاون و مددگار ضرور ثابت ہو سکتے ہیں۔

انسان چونکہ فطرۃً اجتماعیت پسند ہے اس لئے فرد اور معاشرہ لازم ملزوم ہیں۔ افراد کا اثر معاشرہ پر پڑتا ہے، کیونکہ معاشرہ افراد سے مرکب ہوتا ہے اور معاشرہ کا افراد پر، کیونکہ افراد کی غالب اکثریت معاشرہ کی رو میں بہنے کی عادی ہوتی ہے۔ بالخصوص بچے اور نوجوان اپنے ماحول سے بہت جلد اور بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر معاشرہ صحت مند اقدار کا حامل ہو تو اس کی آغوش میں فرد کے لئے شخصیت کی تعمیر کا عمل آسان ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر معاشرہ شر و فساد سے بھرپور ہو، تو بیشتر افراد خود بخود اسی رنگ سے رنگے جاتے ہیں اور جو لوگ اس سے الگ روش اختیار کرنا چاہیں انہیں سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں معاشرہ افراد کے لئے تربیت گاہ بھی ہے اور کسوٹی بھی۔ اس لئے معاشرہ سے الگ رہ کر شخصیت کی تعمیر کی کوشش کرنا پانی سے باہر تیرائی سیکھنے کے مترادف ہے۔

ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا تعمیر شخصیت کے اس عمل کو ہر فرد کی اپنی مرضی اور سمجھ پر چھوڑ دینا چاہیئے یا اس کے لئے کوئی مشترکہ پروگرام ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ جو کام کسی پروگرام کے مطابق ہوگا وہ زیادہ آسانی سے سرانجام پائے گا۔ اس میں یکجہتی ہوگی۔ مقاصد کا تصادم نہیں ہوگا۔ ورنہ اگر اس عمل کو ہر شخص کے اپنے اوپر چھوڑ دیا جائے تو کئی تو سرے سے اس کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوں گے۔ کئی اس کی ضرورت سمجھنے کے باوجود سستی یا کاہلی کے باعث اس طرف کامیابی سے قدم نہیں اٹھا سکیں گے۔ کوئی کسی کٹھن اور دور دراز راہ پر چل نکلیں گے۔ کوئی بھٹک کر کسی غلط راہ پر پڑ جائیں گے اور افراد کی ایسی مختلف النوع کوششیں معاشرہ میں کوئی ہم آہنگی پیدا کرنے کی بجائے الٹا اس میں تفرقہ و افتراق کا موجب ہوں گی اور ان سے کوئی قابل قدر انفرادی یا اجتماعی فوائد حاصل نہیں ہو سکیں گے

دوسری طرف پروگرام میں یہ خطرہ ہے کہ بالعموم پروگرام بعد میں محض رسوم رہ جاتے ہیں اور ان کی ظاہری صورت متحجر و جامد ہو کر ان کی روح کا دم گھونٹ دیتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصے بعد اس پروگرام کے مقصد اور روح دونوں کو تو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کی ظاہری صورت پر جھگڑتے اور لڑتے مرتے رہتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی صحیح قسم کا پروگرام مل جائے تو یہ خطرہ بھی مول لیا جا سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ پروگرام کے جامد ہو جانے کے بعد پھر ایسے لوگ آ جائیں جو اس کی روح کی جھلک دیکھ لیں اور اسے دوبارہ جھاڑ پونچھ کر اور صاف و شفاف کر کے اس میں زندگی کی نئی لہر دوڑا سکیں۔

لیکن تعمیرِ شخصیت کا پروگرام مرتب کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ سب سے پہلے تو وہ پروگرام ایسا ہونا ضروری ہے جس میں ایک طرف فرد اور معاشرہ ہر دو کی پہلو بہ پہلو تعمیر کی زیادہ سے زیادہ گنجائش ہو اور دوسری طرف ان دونوں میں ایسا خوبصورت توازن ہو کہ ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے دوسرے کی تہذیب و ترقی کو نقصان نہ پہنچے۔ نہ انفرادی کردار کی تعمیر ایسے خطوط پر ہو کہ اجتماعی کردار خطرہ میں پڑ جائے یعنی ایسا نہ ہو کہ افراد اس قدر منہ زور اور خود سر ہو جائیں کہ معاشرہ میں افراتفری اور خراج کی سی کیفیت پیدا ہو جائے۔ نہ اجتماعیت پر اتنا زور ہو کہ فرد کی شخصیت دم توڑ کے رہ جائے — نہ وہ آزادی سے سوچ سکے اور نہ اپنے اخذ کردہ نتائج پر عمل کر سکے۔

اسی طرح انسان چونکہ روح، عقل اور بدن تینوں کا مجموعہ ہے اس لئے تعمیرِ شخصیت کا صحیح پروگرام وہی ہو سکتا ہے جس میں روح، عقل اور بدن تینوں کے تقاضے پورے ہوتے ہوں۔ وہ پروگرام ایسا نہ ہو جس میں محض بدنی ضروریات کو پورا کرنے پر اتنا زور ہو کہ انسان حیوانِ محض ہو کے رہ جائے۔ اس کی عقل موٹی ہو جائے اور روح لاغر۔ نہ وہ پروگرام ایسا ہو جس میں محض عقل کو اتنی اہمیت دی گئی ہو کہ انسان بحث و تمحیص یا ابلیسی مکر و فریب کو زندگی کا ماحصل سمجھ بیٹھے۔ اس کے ہاتھ سے رشتۂ عمل بھی چھوٹ جائے اور وہ جذبۂ محبت و ایثار سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے۔ اسی طرح وہ پروگرام ایسا بھی نہیں ہونا چاہیے جو انسان کو روحانی کیفیات میں اتنا منہمک کر دے کہ وہ علم و عمل سے بیگانۂ محض ہو کے رہ جائے۔ نہ اس میں دنیا کے معاملات کا شعور رہے اور نہ یہاں کام کرنے کا جذبہ۔

یقیناً روح کو دوہری فوقیت حاصل ہے اس کے بعد عقل کا درجہ ہے اور اس کے بعد جسم کا۔ مگر چونکہ اس دنیا سے انسان کا تعلق اس کے جسم کے ذریعہ وابستہ ہے جسم ہی وہ مشین ہے جس سے انسان یہاں کے جملہ امور سرانجام دیتا ہے اس لئے جب تک انسان کی کم از کم جسمانی ضروریات پوری نہ ہوں معمولی کھانے پینے پہننے اور سر چھپانے کی ــــ اس وقت تک وہ کسی بلند مقام کی طرف آگے نہیں بڑھ سکتا یہی وجہ ہے کہ کوئی ایسا پروگرام جو انسان کی جسمانی ضروریات کو نظر انداز کرے، قابلِ عمل نہیں ہو سکتا اسی طرح انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل کی کسوٹی عطا فرمائی ہے۔ جب تک وہ کسی بات کو اس کے ذریعے پرکھ نہ لے اس کے لئے اس پر عمل کرنا آسان نہیں ہوتا۔ اپنے اور دوسروں کے تجربوں سے نتائج اخذ کرنا اور ان نتائج کی روشنی میں آگے بڑھنا انسان کا خاصا ہے اور یہی چیز انسان کو دوسری انواع سے ممتاز کرتی ہے۔ اگر کوئی پروگرام ایسا ہو جو عقلی دلائل و شواہد پر پورا نہ اترے تو انسان کے لئے اس پر شرحِ صدر کے ساتھ عمل کرنا دشوار ہو جاتا ہے اور آخر میں انسان کی روح یا جوہر ہی اصل انسان ہے۔ جب تک کسی انسان کی روح کو اس کی غذا دستیاب نہ ہو اس کی شخصیت کی تعمیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ہر روح فطری طور پر اللہ تعالیٰ کی محبت سے آشنا اور اللہ تعالیٰ کے قرب کی جویا ہے۔ روح کا جسم کے ساتھ تعلق بواسطہ قلب ہے۔ اس لئے ہر قلب میں اللہ کے وجود کا احساس اور اس کی طرف بڑھنے کی امنگ موجود ہے۔ روح گویا چراغ ہے۔ قلب وہ شیشے کی قندیل ہے جس کے اندر یہ قندیل لٹکی ہوئی ہے[ل] اس چراغ کا تیل یادِ الٰہی ہے۔ قندیل اگر صاف و شفاف ہو یعنی قلب اگر خیالاتِ فاسدہ سے پاک صاف ہو تو چراغِ روح کی روشنی اس میں سے دوبالا ہو کر نکلتی ہے۔ اور طاقچے کو بھی منور کر دیتی ہے۔ لیکن اگر چراغ یادِ الٰہی کے تیل سے محروم ہو اور قندیل ہوا و ہوس کے دھوئیں سے سیاہ ہو تو پھر انسان ظلمات در ظلمات میں پھنس کر رہ جاتا ہے اور جو شخص اپنے آپ کو اللہ کے دیئے ہوئے نور سے محروم کر لے اس کی راہنمائی کے لئے پھر اور کوئی روشنی باقی نہیں رہ جاتی اور وہ تہ در تہ اندھیروں میں ٹامک ٹوئیے مارتا پھرتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے کوئی دریائے عمیق کی تہ میں ہو اس کے اوپر ایک موج ہو۔ اس

ل سورۃ ۲۴، آیت ۳۵ تا ۴۰،

کے اوپر دوسری موج ہو اور بالائے آسمان پر تاریک بادل چھائے ہوئے ہوں[1]

اللہ کی محبت روح کا محور ہے جو روح اللہ کو بھلا دیتی ہے وہ گویا اپنے محور سے محروم ہو جاتی ہے۔ روح محور سے محروم ہو جائے تو نہ شخصیت کی تعمیر ہو سکتی ہے اور نہ اس میں استحکام پیدا ہوتا ہے بلکہ روح کے محور سے محروم ہو جانے کے باعث ایسا شخص اپنے بلند مقام انسانیت سے نیچے گر جاتا ہے۔ پھر یا تو اسے ہوا و ہوس کی آندھیاں دور دراز مقامات میں اڑائے پھرتی ہیں اور یا وہ شہوت اور غضب جیسے شہ زور اور خونخوار پرندوں کے چنگل میں گرفتار ہو جاتا ہے[2]

روح صرف اللہ سے محبت ہی نہیں رکھتی بلکہ اللہ کی روح کل میں سے پھوٹی ہوئی ہونے کے باعث اپنے اندر صحیح قسم کی آزادی کی بے پناہ تڑپ بھی رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہر روح فطرۃً آزاد و بے باک ہے اور اگر روح کی روشنی قلب کی سیاہی یا زنگ کے باعث باہر آنے سے بالکل رک نہ چکی ہو یا تنزلی قلب میں ٹیڑھا پن پیدا ہو جانے کے باعث اس کا نوکس خراب نہ ہو چکا ہو۔ اس صورت میں روشنی تو رہتی ہے مگر اندازِ نگاہ میں کجی واقع ہو جاتی ہے۔ جس سے غلط چیزیں صحیح اور صحیح غلط دکھائی دینے لگتی ہیں (اسی کو جدید زبان میں "پروردش" کہتے ہیں) تو انسان کے لئے ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی کے خوف سے حق بات کہنے یا حق کام کرنے سے باز رہ سکے۔

دو ہی چیزیں انسان کو حق بات کہنے یا حق کام کرنے سے باز رکھتی ہیں۔ ایک نقصان کا خوف اور دوسرے فائدہ کی امید۔ فائدہ کی امید بھی دراصل نقصان کے خوف ہی کی دوسری صورت ہے۔ لیکن جب روح کی اللہ سے فطری محبت جاگ اٹھتی ہے تو اسے خوف صرف محبوب کی ناخوشنودی کا رہ جاتا ہے اور اسی طرح اس کی امید بھی صرف اللہ ہی سے وابستہ رہ جاتی ہے کیونکہ اسے صاف نظر آنے لگتا ہے کہ فی الحقیقت یہاں حکم صرف اللہ کا چلتا ہے۔ اگرچہ بظاہر اس پر اسباب کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ گویا اسی روح کو صحیح آزادی میسر آ گئی حاصل ہوتی ہے جو اپنی اصل یعنی محبت الٰہی پر واپس آ چکی ہو۔ یہ طرفہ تماشہ ہے کہ اللہ کی محبت میں گرفتاری سے صحیح آزادی میسر آتی ہے اور اللہ کی

---

[1] ۲۴: ۲۵ تا ۲۸ ، [2] ۲۴: ۳۹ تا ۴۱ ،

محبت سے آزادی بدترین قسم کی گرفتاری ہو کے رہ جاتی ہے۔

گویا تطہیر و تثبیت اور اختیار و استرداد کا یہ عمل جو مقصدِ حیات اور ذریعۂ تعمیرِ شخصیت ہے صرف اسی صورت میں بآسانی سرانجام پا سکتا ہے جب روح کو چمکا کر رکھا جائے اور اسے مٹی میں دھنسنے سے بچایا جائے۔[1] تاکہ روح میں جلوہ گر ہونے والا اللہ کا رنگ آ کے افکار و عادات میں پہنچے اور انسان پورے کا پورا اللہ کے رنگ میں رنگا جائے اور اللہ کے رنگ سے بہتر کون سا رنگ ہے۔[2]

استحکامِ شخصیت ہی کا دوسرا نام اعلیٰ کردار ہے۔ اعلیٰ کردار تعمیری عادات کے ضبط اور تسلسل کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک دن میں نہیں بن سکتا۔ اس کے لئے باقاعدہ اور مسلسل شعوری جدوجہد کرنا پڑتی ہے۔ اعلیٰ کردار کی جڑیں روح کی گہرائی میں ہوتی ہیں، اس کی آبیاری عقل کے پانی سے کی جاتی ہے اور اس کے ثمرات سے معاشرہ ہر لحظہ بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اس کے برعکس پست کردار کی جڑیں زمین سے اوپر ہوتی ہیں۔ اس میں سطحی پن پایا جاتا ہے۔ وہ گہرائی اور استحکام سے محروم ہوتا ہے۔ ہوا و ہوس کی آندھیاں اسے اِدھر سے اُدھر اور اُدھر سے اِدھر جھکاتی رہتی ہیں۔ وہ پھل پھول نہیں سکتا۔ یعنی اس سے کوئی دور رس اور ہمہ گیر نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔ اگر وہ کچھ تھوڑا بہت پھل دیتا ہے تو ایسا کڑوا اور کسیلا کہ جو کوئی اسے چکھتا ہے بدمزہ ہو جاتا ہے۔

کردار کا سرچشمہ اعتقادات ہیں اور اس کا مظہر عادات و اطوار۔ جب تک اعتقادات صحیح نہ ہوں، عادات و اطوار صحیح نہیں ہو سکتے۔ آراء بدلنے ہی سے اعمال میں انقلاب پیدا ہو سکتا ہے اس لئے ہر انسان کے ذہن میں یہ بات بالکل واضح ہونی چاہیئے کہ اسے یہاں بھیجنے والا کون ہے۔ وہ یہاں کیوں بھیجا گیا اور یہ کائنات کیا ہے۔ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ اسے یہاں بھیجنے والا کوئی نہیں اس کے یہاں آنے کا کوئی مقصد نہیں اور یہ دنیا محض کھیل تماشا ہے وہ ہمیشہ فوری فوائد کا طالب رہے گا جہاں اسے ذرہ بھر فائدہ نظر آئے گا ادھر جھک جائیگا جس سے فائدہ کی امید نہ ہوگی اس سے منہ موڑ لے گا۔ طاقت سے مرعوب ہوگا۔ کمزور کو دبائے گا۔ دولت کو ہر ناجائز طریق سے حاصل کرنے کی کوشش

---

[1] سورۃ ۹۱، آیت ۹، ۱۰، [2] سورۃ ۲، آیت ۱۳۸،

کرے گا۔ نہ اسے رشوت دینے میں باک ہوگا نہ دوسروں کا مال کھانے میں۔ اگر زیادہ اجڈ ہوگا تو دوسروں کا مال چرانے یا چھیننے سے بھی گریز نہیں کرے گا۔ جنسی جذبہ اس کی زندگی پر چھایا ہوگا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ حق بات کہنے اور اس پر عمل کرنے کی جرأت سے محروم ہوگا۔ ایسے افراد کی کثرت معاشرہ کو فتنہ و فساد سے بھر دے گی۔ نہ کسی کا مال محفوظ رہیگا نہ جان اور نہ عزت۔ ایسے عقائد کے لوگ قرآن پاک کی اصطلاح میں کفار ہیں اور ان کا ٹھکانہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم ہے۔[1]

اسلام کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ یہ یونہی خود بخود کسی مقصد کے بغیر وجود میں نہیں آگئے بلکہ ان کا ایک پیدا کرنے والا ہے جس نے انہیں ایک خاص مقصد کے لیے پیدا کیا ہے۔ کائنات میں کوئی افراتفری نہیں بلکہ اس کے باقاعدہ قوانین ہیں جن کے مطابق اسے چلایا جا رہا ہے۔ جیسے ہر انسان کی اس دنیا میں رہنے کی مدت معین ہے اسی طرح پوری کائنات کی مدت بھی معین ہے۔[2] کائنات اپنے خالق کے تخلیقی فن کا مظہر اور انسان کی ہمت آزمائیوں کے لیے جولانگاہ ہے۔ کائنات کا علم انسان کو حق تعالیٰ کی معرفت کی طرف لے جاتا ہے۔ حق تعالیٰ کی معرفت ان سے محبت کا ذریعہ بنتی ہے اور حق تعالیٰ کی محبت سے تعمیرِ شخصیت کا عمل آسان ہو جاتا ہے۔ کائناتی قوتوں کی تسخیر کے لیے جدوجہد انسان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا موجب بنتی ہے اور ان کی تسخیر انسان کی قوت اور اختیار یعنی اس کی حیثیت میں اضافہ کا موجب ہوتی ہے۔ کائنات کے ذرّے ذرّے میں حکمت کے موتی رکھ دیئے گئے ہیں مگر ساتھ ہی اس کے خالق نے بکمال شفقت و عنایت اسے اس قدر حسین اور جاذب بنا دیا ہے کہ اس کا علم حاصل کرنا کسی پر گراں نہیں گذرتا بلکہ ہر ایک کے لیے مسرت و فرحت کا باعث بنتا ہے۔ پہلے کائنات کا حسن انسان کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے اور وہ اسے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ پھر جب اس پر اس کی حکمتیں اور اسرار و رموز کھلتے ہیں تو وہ ایک نئی لذت سے آشنا ہوتا ہے اور آخر میں جب وہ کائنات کی قوتوں کو مسخر کرتا ہے تو اس میں اسے ایک اور ہی لطف و کیف ملتا ہے۔

---

[1] سورۃ نمبر ۹ ۔ ۱۷۰، ۵۰-۵۱-۴۳، ۳۲، ۲۷؛ ۳۸، ۲۹؛ ۲۳، ۳۸؛ ۲۶، ۲۵، ۱۴، ۱۲
[2] سورۃ نمبر ۳ ۔ ۹۱، ۱۵، ۵، ۸، ۱۲، ۳، ۲۱، ۱۸، ۲۴، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۳، ۴، ۲، ۳، ۲

ہر انسان میں اللہ کی پھونکی ہوئی روح موجود ہے۔ اس کے باعث وہ لطیف ترین مخلوق کائنات ہے ــــ جسکو ملائکہ کا بھی مسجود بنایا۔[1] انسان اس زمین پر اللہ کا نائب ہے اور اپنے علم اور اختیار کے باعث باقی تمام مخلوقات سے برتر ہے[2]۔ اللہ نے اس کائنات کو اپنے اس نائب کے لئے مسخر کر دیا ہے، بالفاظ دیگر حق تعالیٰ نے انسان میں جملہ اشیائے کائنات کی اہمیت جاننے اور انہیں استعمال میں لانے کی استطاعت رکھ دی ہے[3]۔ علم سے انسان اپنی اور کائنات کی قوتوں کا اندازہ کرتا ہے اور اختیار سے ان کا صحیح یا غلط استعمال کرتا ہے یہ اختیار ہی کی امانت تھی جس سے زمین و آسمان لرز گئے تھے اور اس وقت جب سب نے یہ بوجھ اٹھانے سے انکار کر دیا حضرت انسان آگے بڑھے اور انہوں نے اس ذمہ داری کو ہنسی خوشی اپنے سر لے لیا[4]۔

انسان کے علاوہ جملہ کائنات معین قوانین قدرت میں بندھی ہوئی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتی ہے۔ مگر انسان ــــ کہ اسے ایک حد تک اختیار کی نعمت سے نوازا گیا ہے، وہ چاہے تو اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو سرکشی کا۔ مَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ۔ یہ مہلت ہر انسان کو اس کی اس دنیا میں زندگانی تک ہے، اور پوری انسانیت کو اس کائنات کے موجودہ دور کی عمر تک اس کے بعد لطیف تر انسانی زندگی کا جو مرحلہ شروع ہوگا اس کا دار و مدار ہر انسان کے ان اعمال پر ہوگا جو وہ یہاں کرتا ہے پھر یا تو اس اختیاری فرمانبرداری کے اجر کے طور پر اللہ کی رحمت کے آغوش میں لطیف سے لطیف تر مقامات قرب کی طرف ترقی ہوگی اور یا اس اختیاری نافرمانی کے نتیجہ کے طور پر اللہ تعالیٰ سے دوری کے جہنم میں ابدی اذیت اور عذاب ہوگا۔ اس انجام کے خوف سے زمین و آسمان لرز گئے تھے اور انہوں نے اختیار کی ذمہ داری قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اس وقت انسان نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا اور افضل موجودات کا خطاب پایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس عظیم ذمہ داری سے نپٹنے کے لئے اسے علم کی قوت اور اپنی روح کی شمع ہدایت بھی عطا فرمائی تاکہ اس شمع ہدایت کی روشنی میں وہ اپنے لئے صحیح راستہ متعین کرے اور

[1] سورۃ ۱۵ آیت ۲۰، [2] سورۃ ۱۷ آیت ۷۰ تا ۷۰، [3] سورۃ ۱۴ آیت ۶۵، ۶۶، [4] سورۃ ۳۳ آیت ۷۲

اس قوت کے ذریعے اس راہ پر گامزن ہو۔ علاوہ ازیں اس کے پاس یاد دہانی کے لئے وقتاً فوقتاً اپنے پیامبر بھی بھیجے جو اسے اس کے مقصدِ حیات کی طرف توجہ دلاتے۔ اس کے لئے صحیح راہِ عمل کی نشان دہی کرتے بلکہ خود اس پر چل کر بھی دکھاتے۔ اس کے باوجود انسان بار بار اپنے مقصدِ حیات کو بھول جاتا ہے اور اکثر منزلِ مقصود کی طرف لے جانے والی پکی اور کھلی شاہراہ کو چھوڑ کر پرپیچ پگڈنڈیوں کی بھول بھلیوں میں پڑنا پسند کرتا ہے اور اس طرح اشیائے کائنات کے علم پر جہالت اور ان کے صحیح استعمال پر غلط استعمال کو ترجیح دیتا ہے۔ یقیناً وہ ظلوم و جہول ہے اس طرح وہ اپنے آپ کو اپنے بلند مرتبہ فضیلت سے گراتا ہے کہ پست ترین مخلوق سے بھی پست ہو جاتا ہے۔ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ۔ اور اللہ نے جملہ موجودات کے سامنے اس پر جو اعتقاد کیا تھا اپنے آپ کو اس اعتقاد کا اہل ثابت نہ کر کے حق تعالیٰ کے لئے بھی حسرت کا موجب ہوتا ہے۔ یٰحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ (یٰس)

دینی اور لادینی تصوّرِ حیات میں یہی بنیادی فرق ہے کہ دینی تصور ایک خدائے واحد زندگی کے تسلسل اور اعمال کے نتائج کے گرد گھومتا ہے اور لادینی تصورِ حیات حیاتِ انسانی کو اسی دنیا کی چند روزہ زندگی تک محدود سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک کامرانی کی کسوٹی دولت، عشرت اور مراتبِ حکومت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نظریۂ حیات کے قائل ہر طریق سے روپیہ جمع کرنے، ہر تدبیر سے جسمانی لذات حاصل کرنے اور ہر حیلہ سے مراتبِ حکومت پر قبضہ جمانے کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو معاشرہ کی تمام برائیوں کی جڑ ہیں یہ وہ لاشیں ہیں جو خود بھی گلتی سڑتی رہتی ہیں اور اپنے ارد گرد بھی بدبو اور تعفن پھیلاتی رہتی ہیں۔ "دینی نظریۂ حیات کا یہ مطلب ہے کہ محورِ حیات خود غرضی اور ذاتی مفاد نہیں بلکہ اعلیٰ ترین ذات کے ساتھ رفاقت اور اس کے سامنے ذمہ داری ہے۔" (ہیری ایمرسن فاسڈک)

گویا لادینی تصورِ حیات افراد کو تنگ نظری اور خود غرضی کی طرف لے جاتا ہے۔ افراد کی تنگ نظری اور خود غرضی وبائی امراض کی طرح ایک سے دوسرے کو متاثر کرتی ہوئی آہستہ آہستہ پورے معاشرے کے رگ و پے میں سرایت کر جاتی ہے چونکہ ہر شخص یا ہر گروہ کا ذاتی مفاد بالعموم دوسرے سے مختلف ہوتا ہے اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ میں ہمدردی اور ہم آہنگی کی بجائے انتشار و تصادم ظہور پذیر ہو جاتا

ہے۔ علاوہ ازیں ہر شخص کے ذاتی مفاد پیش نظر رکھنے کے باعث اجتماعی مفاد خطرہ میں پڑ جاتا ہے اور اس طرح یہ طرز فکر و عمل اس سارے ملک یا قوم کو لے ڈوبتا ہے۔ ایسے لوگوں کی مثال ایک کشتی کے مسافروں کی سی ہو جاتی ہے جن میں سے کوئی اپنا چولہا گرم کرنے کے لئے کشتی کا تختہ اکھاڑ کر جلا لے اور کوئی آگ تاپنے کے لئے اور یہ نہ سمجھے کہ،

ڈوبے گی ناؤ تو ڈوبیں گے ہم

جب انسان کے سامنے صرف مال و زر و جاہ کا حصول ہو وہ اس وقت تک تو خوب چلتا جاتا ہے جب تک اسے یہ چیزیں حاصل رہیں، مطلع صاف ہو، سمندر پر سکون ہو، ہوا موافق ہو پھر تو اس کی کشتی حیات نازاں و فرحاں رواں دواں رہتی ہے لیکن اگر کبھی مطلع ابر آلود ہو جائے، ہوائیں مخالف چلنے لگیں اور سمندر طوفانی لہروں کی آماجگاہ بن جائے پھر اس کی حالت قابل رحم ہو جاتی ہے۔ حقیقت میں تربیت کردار کے لئے بچوں کی طرح بڑوں کو بھی احساس تحفظ کی ضرورت ہے۔ ماہرین نفسیات کا کہنا ہے کہ جس بچہ کو گھر کا تحفظ میسر نہیں آتا اس کی شخصیت ادھوری رہ جاتی ہے یہی حال اس شخص کا ہے جو کائنات میں احساس تحفظ (اور احساس تحفظ اللہ پر ایمان کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا) سے محروم ہے۔ احساس تحفظ سے محرومی گویا امید سے محرومی ہے۔ اور امید سے محرومی جہنم ہے۔ بقول دانتے جہنم کے دروازے پر موٹے حروف میں یہ الفاظ کندہ ہوں گے "یہاں داخل ہونے والو! ہمیشہ کے لئے امید سے دستبردار ہو جاؤ" گویا ناامیدی جہنم کا سب سے بڑا عذاب ہے۔ اگر کسی کو جیتے جی جہنم میں ڈھکیلنا ہو تو اسے ناامیدی میں مبتلا کر دیجئے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک[1] بار بار کہتا ہے کہ "اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا۔ مایوسی کفر ہے۔" اور اس کا علاج خودکشی کے سوا اور کچھ نہیں۔ قرآن پاک کے نزدیک مایوسی اور ناامیدی عذاب کی قسمیں ہیں جو کفر یعنی اللہ سے انکار کا نتیجہ ہیں۔ قرآن پاک بار بار اعلان کرتا ہے کہ اللہ کے دوست خوف و حزن سے ہمیشہ مامون رہیں گے۔ اور ایسے ایمان باللہ کا ثمرہ اور اللہ تعالیٰ کی نعمت قرار دیتا ہے۔ آپ آج بھی دیکھ سکتے ہیں کہ ان ممالک میں جہاں لادینی کا زیادہ رجحان ہے بہت سے لوگ دماغی اور اعصابی امراض میں مبتلا ملتے ہیں۔ اسی طرح وہاں خودکشی

---

[1] سورۃ ۳۹، آیت ۲۲، سورۃ ۱۲، آیت ۸۳

کے واقعات بھی نسبتاً زیادہ ہوتے ہیں۔

دینی اور لادینی تصورات حیات کے درمیان ایک اور تصور بھی ہے جسے نظریاتی طور پر تو شاید کوئی تسلیم نہ کرے مگر عملاً بیشتر لوگ اسی کے قائل نظر آتے ہیں۔ یہ تصور ہے ایک[1] زیادہ خداؤں کا جنھیں خدائے واحد کی خدائی میں حصہ دار گردانا جاتا ہے۔ ایسے لوگ زبان سے ایک ہی خدا کی خدائی کا دم بھرتے ہیں مگر عمل میں دوسروں کی خوشنودی کے لئے اللہؓ کے احکام کو بڑی آسانی سے پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی مثال اس روایتی گدھے کی سی ہے جو گھاس کے دو ڈھیروں کے درمیان بھوک سے مر گیا تھا کیونکہ وہ یہ فیصلہ نہ کر سکا کہ ایک طرف جائے یا دوسری طرف۔ پہلے وہ چند قدم ایک ڈھیر کی طرف بڑھتا پھر اسے خیال آتا دوسرا ڈھیر بہتر ہے اور ادھر جانا چاہیئے۔ ادھر چلتا مگر وہاں تک پہنچنے سے پہلے ہی اسے خیال آ جاتا کہ نہیں پہلا ڈھیر بہتر تھا اور وہ فوراً اس طرف مڑ آتا۔ جو لوگ اللہؓ پر ایمان تو رکھتے ہیں مگر اپنے سر کو پوری طرح اس کے سامنے جھکا نہیں دیتے یقیناً وہ اس گدھے سے بدتر ہیں۔ یہ لوگ اللہؓ کی فرمانبرداری جم کر نہیں کرتے بلکہ جب اللہؓ کے احکام ماننے میں فائدہ ہو اس وقت ان پر عمل پیرا ہوتے ہیں جب لیا کرنے میں نقصان ہو تو سم امام سے اپنا موقف تبدیل کر لیتے ہیں[2]۔ کبھی اللہؓ کا حکم مان لیا اور کبھی اپنے نفس کا، کبھی قومیت کا بت بنا کر اسے پوجنا شروع کر دیا اور کبھی وطنیت کا، کبھی پارٹی کا بت بنا لیا اور کبھی ذاتی تعلقات کا۔ اور جہاں اور جب چاہا بڑے مزے سے اللہؓ کے احکام کو بھلا دیا یہی شرک ہے جس کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ اسے معاف نہیں کرتے باقی جس گناہ کو چاہیں معاف فرما دیتے ہیں[3]۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرک سے انسان کی شخصیت منقسم ہو جاتی ہے اور جو شخصیت منقسم ہو جائے نہ اس کی تعمیر ہو سکتی ہے اور نہ اسے استحکام نصیب ہو سکتا ہے۔ قرآن پاک[4] کے مطابق اللہ سے شرک کرنے والے انسان کے تمام اعمال ضائع ہو جاتے ہیں[5]۔ جیسے اس گدھے کا ادھر سے ادھر جانا اور ادھر سے ادھر آنا سب اکارت گیا اگرچہ وہ تا دمِ مرگ اپنے اس عمل سے مصروف رہا۔

جب تک اللہؓ اور آخرت پر ایمان نہ ہو نہ کردار بن سکتا ہے اور نہ شخصیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔

---

[1] سورۃ نمبر ۲، آیت نمبر ۱ [2] سورۃ نمبر ۴ آیت نمبر ۴۸ سورۃ ۴ ایت ۱۱۶ [3] سورۃ ۶، ۸۸ سورۃ ۳۹، ۶۵

اللہ پر ایمان کے بغیر زندگی مودے سے محروم ہو جاتی ہے اور پھر دربدر دھکے کھاتی پھرتی ہے۔ دراصل آخرت پر ایمان بھی اللہ پر ایمان ہی کا تتمہ ہے۔ اللہ پر ایمان ہی سے زندگی کے تسلسل اور اعمال کے نتائج پر ایمان پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اللہ کیسے گوارا کر سکتے ہیں کہ اچھے اور برے اعمال کرنے والوں سے ایک جیسا سلوک ہو۔ کوئی بھی فہیم و دانا ایسا نہیں کرتا پھر وہ کیوں ایسا کرے گا جس کی وجہ سے ہر فہیم فہیم اور ہر دانا دانا ہے۔ تسلسل حیات ور یہ انسان میں احساس ابدیت پیدا کرتا ہے اور نتائج اعمال کے عقیدہ سے اعمال میں وزن پیدا ہوتا ہے ور اللہ اور آخرت پر ایمان کے بغیر اعمال پرکاہ کی طرح کم وزن ہو جاتے ہیں جنہیں خواہشات نفسانی کی ھیاں ادھر سے ادھر اڑائے پھرتی ہیں۔

اللہ پر ایمان اور آخرت یعنی زندگی کے تسلسل اور اعمال کے نتائج پر یقین ہی "الدین"[1] ہے اسی دین قیم" "دین واصب" اور "دین حنیف" سے تعبیر کیا گیا ہے[2] یعنی "عروۃ الوثقیٰ"[3] ہے۔ لاسلام" ہے جس کا احساس ہر شخص کے تحت الشعور میں موجود ہے۔ اسی لئے اسے "دین فطرت" بھی گیا ہے۔ اسی کی یاد دہانی کے لئے پیامبر حضرات تشریف لاتے رہے اور اسی کو آخر میں جناب رسالتمآب نکھری ہوئی صورت میں انسانیت کے سامنے پیش کیا۔ یہی وہ بنیادی چیز ہے جس کے بغیر نہ انفرادی کردار تعمیر و استحکام ممکن ہے اور نہ اجتماعی کردار کی۔ ہر پیامبر نے اسی بنیادی اصول کے گرد اپنے زمانہ کے حالات اور پنے معاشرہ کے ذہنی معیار کے مطابق انفرادی اور اجتماعی کردار کی تعمیر کا پروگرام پیش کیا جسے اس پیامبر شریعت سے موسوم کیا جاتا ہے بعض ایسے حضرات بھی تھے جنہوں نے کوئی نیا پروگرام دینے کی بجائے پنے سے پہلے پیش کئے گئے کسی پروگرام ہی پر لوگوں کی توجہ مبذول کی۔[4]

یہ پیامبر حضرات محض پیامبر نہ تھے بلکہ پیام مجسم تھے۔ بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کی شخصیت ن کے پیام کا عملی نمونہ تھی وہ نہ صرف اپنے پیام کے مطابق اپنی انفرادی زندگی بسر کرتے اور دوسرے فراد کی مسلسل تعمیر میں کوشاں رہتے بلکہ اس کے مطابق معاشرہ کی تعمیر کا کام بھی سرانجام دیتے۔

نقش حق اول بجاں انداختن
باز او در جہاں انداختن
(اقبال)

---

[1] سورۃ ۹ ۔ ۳۶ ، ۳۰ ، سورۃ ۲ ۔ ۱۳۲ ، [2] سورۃ ۵ ۔ ۱۰ ، ۴۲ ،

یگ انہی شخصیتوں کو شخصیتیں سمجھتا ہے جن کے پاس کوئی پیغام ہو اور جن کے اندر اس پیغام کو دوسروں تک پہنچانے کی تڑپ ہو۔

"ہر سچی شخصیت ہمیشہ اپنے اندر ایک پیغام رکھتی ہے اور اپنے اس پیغام میں اس کا ایمان ہوتا ہے . . . .

"پیغام کی تڑپ ان شخصیتوں پر خدائی قانون کی طرح عمل کرتی ہے جس سے وہ بھاگ نہیں سکتے۔ یہ تڑپ" رکھنے والوں کو پروا نہیں ہوتی کہ اس سے پہلے کئی لوگ اس راہ پر چل کر تباہ ہو چکے ہیں۔ ان کے لئے اپنے قانون کی پابندی ضروری ہو جاتی ہے . . . . . . وہ صرف اپنی اندرونی آواز سنتے ہیں"

آگے چل کر یہی مصنف لکھتا ہے :-

"ایسے شخص کو بلاوا آتا ہے"

". . . . . اسے آواز سنائی دیتی ہے۔"

"ایسے حضرات کے نام ہزارہا برس تک لوحِ حیات سے محو نہیں ہوتے"

"یہی لوگ شجرِ انسانی کے پھول اور پھل ہیں"

"یہی وہ بیج ہیں جن سے نئے نئے پودے اگتے ہیں"

"یہ لوگ روایات کے اندھے غلام نہیں ہوتے بلکہ ان کی عظمت روایات سے آزادی میں ہوتی ہے"

"جب عوام اپنے اجتماعی خوف، پرانے اعتقادوں اور فرسودہ رسموں سے چمٹے ہوتے ہیں، اس وقت یہ لوگ پہاڑوں کی چوٹیوں کی طرح ان کے درمیان سے سر بلند کر کے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور خود اپنا راستہ انتخاب کرتے ہیں" (ترکیبِ شخصیت)

حضورِ اکرم چونکہ عہدِ جدید کے آغاز میں تشریف فرما ہوئے، لہٰذا یہ تو مسلّم ہے کہ حضورؐ ہی اس دورِ جدید کے دروازہ کو کھولنے والے ہیں۔ کیونکہ تجرباتی اندازِ علم سے جو موجودہ سائنس کا بنیادی اصول ہے پہلے پہل قرآن پاک ہی نے متعارف کرایا) اس لئے حضورؐ نے نہ صرف "الدّین" کے بنیادی اصول توحید پر بہت زیادہ

زور دیا بلکہ ایک ایسا پروگرام بھی تجویز فرمایا جو (جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے) مختصر اور آسان ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا جامع ہے کہ انفرادی اور اجتماعی کردار کی تعمیر کا کوئی گوشہ اس سے باہر نہیں۔ اس میں روح، عقل اور بدن تینوں کے تقاضوں کی صحیح تکمیل کا سامان کر دیا گیا ہے۔ یہ موجودہ سائنسی دور کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے یعنی تجرباتی علم کے معیار پر پورا اترتا ہے اور براہ راست عقل کو متاثر کرتا ہے۔ یہ معاشرہ کی چھوٹے سے چھوٹی وحدت کی ابتدائی ضروریات کو بھی بطریق احسن پورا کرتا ہے اور کسی نسلی، رنگی یا جغرافیائی حد بندی تک اپنے آپ کو محدود کئے بغیر پوری انسانیت کے تقاضوں کو بھی عالمی یا بین الاقوامی سطح پر پورا کرتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس میں اتنا تعاون، جامعیت اور لچک موجود ہے کہ ابد الآخر تک انسانیت کا ساتھ دے سکتا ہے۔

تمام انبیاء و رسل کی طرح حضورؐ بھی اپنا پیغام مجسم تھے۔ چلتا پھرتا قرآن تھے۔ بقول اقبال:

وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ

نہیں نہیں حضورؐ اس سے بھی بہت بڑھ کر تھے۔ حضورؐ نے اپنے پیغام پر مبنی معاشرہ بھی قائم کر دکھایا اور جیسے حضورؐ کی ذات بابرکات ہر فرد واحد کے لئے انسانیت کے دم آخر تک مثالی شخصیت رہے گی، اسی طرح حضورؐ کا قائم کردہ معاشرہ بھی انسانیت کے لئے تا دم آخر مثالی معاشرہ رہے گا۔ اور اس معاشرہ کی سرحدوں کو چھو لینا ہی انسانیت کی معراج ہوگا۔ موجودہ دور کا ایک مغربی مفکر اعلیٰ ترین معاشرہ اسے سمجھتا ہے جس کا ہر فرد سینٹ یا ولی ہو۔ اگر اس لحاظ سے حضورؐ کے قائم کردہ معاشرہ کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ آج تک اس معاشرہ کے بغیر جو حضور نبی کریمؐ کی تربیت گاہ سے وجود میں آیا، دنیا میں کوئی معاشرہ اس معیار کے قریب بھی نہیں پہنچ سکا۔ حضورؐ کے صحابہ کرام میں سے ہر ایک معمولی سپاہی سے لے کر بڑے سے بڑے جرنیل تک اور معمولی شہری سے صدر مملکت تک ولی تھا۔ اور ولی بھی وہ نہیں جو دنیا سے الگ تھلگ ہو کر بیٹھ گیا ہو۔ بلکہ معاشرہ کے اندر رہ کر ولیوں کی سی زندگی بسر کرتا تھا۔ اس معاشرہ میں ہر نسل اور رنگ کے لوگ اللہ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے اور بطور انسان کوئی کسی سے کم نہ تھا۔ اس میں اللہ کا رنگ تھا یعنی محبت تھی۔ مساوات تھی۔ آزادی گفتار و عمل تھی۔ ضبط

تھا۔ مگر ایسا ضبط نہیں جو باہر سے ٹھونسا گیا ہو بلکہ وہ ضبط جو اعلیٰ تعلیمِ اخلاق کے نتیجے کے طور پر ہر فرد کے اندر سے خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ معاشی عدل تھا، بحث مندِ علمی تحقیق تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زندگی سے ذرہ بھر گریز نہ تھا بلکہ عمل اور پیہم عمل پسند تھا۔ اس متوازن معاشرہ میں نہ تو اجتماعیت نے انفرادی شخصیتوں کو پھیلنے پھولنے سے روکا۔ نہ انفرادی شخصیتوں نے اجتماعیت کو خطرہ میں ڈال کر افراتفری اور تصادم کی کیفیت پیدا کی۔ نہ مادی ضروریات کی تکمیل یا عدم تکمیل نے انسانوں کو حیوان بنایا نہ عقلی کاوشوں نے روحانیت سے بیگانہ کیا اور نہ روحانی مصروفیتوں نے عقل و عمل کا دامن چھڑایا۔ نہ قومیت نے انسانیت کے بین الاقوامی پہلو کو نظروں سے اوجھل ہونے دیا۔ اور نہ بین الاقوامی رجحان نے ابتدائی قومی ضروریات کو نظر انداز کیا۔ اس معاشرہ ساز نے (فداہ روحی) اللہ تعالیٰ کی رحمت و استعانت، اپنی ذاتی مثال اور دن رات کی انتھک کوششوں سے اپنے اس معاشرہ کو ہر لحاظ سے متناسب تعمیر کیا اور اسے حسن و تعدیل سے اس طرح مرصع فرمایا کہ آج چودہ صدیاں گذر جانے کے بعد بھی اس کی خوبیاں دماغ کے لئے روشنی اور قلب کے لئے سرور و کیف کا باعث ہیں۔ اور فن کار کے اپنے حسن کو اس کے اس عمل تخلیق کا حسن چار چاند لگا رہا ہے۔ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ وَبَارَکَ وَسَلَّمَ۔

کہا جا سکتا ہے اور بجا طور پر کہ پھر وہ مثالی معاشرہ بیس پچیس برس سے زیادہ عرصہ تک قائم کیوں نہ رہ سکا؟ اس لئے تاکہ انسانیت اس معاشرہ کے قائم کردہ معیار کی طرف آگے بڑھے اور خود اپنی محنت سے اس مقام کو پا لینے کی کوشش کرے۔ حضورؐ نے انفرادی کردار کی مثال قائم کر دی، مثالی معاشرہ قائم کر دکھایا۔ اپنا پیغام قرآن پاک کی صورت میں محفوظ کرا دیا۔ اس پر مبنی پروگرام مرتب فرما دیا۔ اور یہ چاروں چیزیں اپنی اپنی جگہ مشعل راہ ہیں۔ حضورؐ بھی، حضورؐ کا قائم کردہ معاشرہ بھی، قرآن پاک بھی اور شریعتِ محمدیؐ بھی۔ اب کیا لوگ چاہتے ہیں کہ اس معاشرہ کے وجود کو بھی مستقل طور پر محفوظ کر دیا جاتا اور انسانوں کو آگے بڑھنے کے لئے ذرہ بھر کوشش بھی نہ کرنا پڑتی! پھر ان کے مراتب میں ترقی کیسے ہوتی اور انہیں انعام کس پر ملتا!

آیئے اب دوسرے پروگراموں پر مبنی معاشروں کو بھی ایک نظر دیکھ لیں۔ اس لئے کہ تقابل سے اسلامی

پروگرام کے خدوخال زیادہ واضح ہو جائیں گے۔ اہل سپارٹا نے بدنی تربیت کو اتنی اہمیت دی کہ باقی ہر چیز کو نظر انداز کر گئے۔ انھوں نے زندگی کے اس پہلو پر زور دینے میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ اگر ان کے کسی بچہ کا جسم ذرا کمزور رہتا تو وہ جینے کے حق ہی سے محروم کر دیا جاتا۔ قدیم یونان کی جمہوریت کی اسقدر دھوم ہے مگر وہاں نصف سے زیادہ آبادی جو غلاموں پر مشتمل تھی حق رائے دہندگی سے محروم تھی۔ اور حق آزادی گفتار کی یہ صورت تھی کہ سقراط کو اسی جرم کی پاداش میں زہر کا پیالہ پینا پڑا۔ یہودیت نے بدن اور اس کی ضروریات سے آنکھیں بند کر لیں یہودیت کی رسوم و قیود نے اس کی روح کا دم گھونٹ دیا۔ اس کے برعکس عیسائیت کا ردعمل یہ ہوا کہ انھوں نے اپنے معاشرہ کو بالکل آزاد چھوڑ دیا۔ موجودہ دور میں وطنیت نے بین الاقوامی جنگوں کا دروازہ کھولا۔ کمیونزم نے اپنی بنیاد طبقاتی نفرت پر رکھی اور بدنی ضروریات کے مہیا کرنے پر زور دیتے دیتے انسانوں کو عقل اور روح دونوں کے تقاضوں سے محروم کر کے انہیں محنت کش حیوانوں کے درجہ پر لے آیا۔ فاشزم نے بھی اپنی بنیادیں نفرت پر استوار کیں اور انسانوں کو احساسات سے عاری مشینیں بنا دیا۔ سرمایہ دارانہ نظام نے نصف سے زیادہ آبادی کو معمولی بدنی ضروریات سے محروم کر کے انہیں اعلیٰ اقدار حیات سے دور رکھنے کی کوشش کی۔

ان پرانے اور نئے نظاموں میں سے ایک بھی انسانیت کا سچا بہی خواہ ثابت نہ ہو سکا۔

محمد حنیف ندوی

قرآن میں رمز و اشارہ کی چند مثالیں

(۲)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے ثقافت فروری ۱۹۶۲ء)

زیادہ تفصیلات میں جانے سے پہلے ہمیں مسئلہ کے اس پہلو کا جائزہ بھی لے لینا چاہیئے کہ رمز و اشارہ کی وسعتیں کہاں تک بڑھیں گی، اور مجاز و استعارہ کے اطلاق میں کن کن حدود سے تجاوز کیا جائیگا؟ سوال کی یہ نوعیت اس بنا پر اہم ہے کہ تجاوز حدود سے بعض خطرناک بحثیں چھڑ جانے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ انداز بیان میں رمز و استعارہ کا یہ پھیلاؤ صرف صفات ہی تک محدود کیوں تسلیم کیا جائے اور اس سے آگے بڑھ کر یہ کیوں نہ کہا جائے کہ لفظ اللہ اور رب کا اطلاق بھی مجازی ہے اور اس سے مراد کوئی فوق الادراک شخص یا ذات نہیں بلکہ صرف ایک قدر (VALUE) ہے۔

ہمارا یہ اندیشہ فرضی نہیں آج مغرب میں ایسے مفکرین کی کمی نہیں جو اللہ تعالیٰ کو مذہبی تصور سے الگ کرکے محض ایک مطمح نظر، صرف ایک نصب العین اور تنہا ایک شائستہ قدر ہی سمجھتے ہیں، شخص، ذات یا الیغو نہیں۔ ان کی رائے میں قدیم دور کا انسان چونکہ اقدار مجردہ کے ادراک سے قاصر اور عاری تھا اسلئے مذہب نے آسانی فہم کے پیش نظر کائنات کی اعلیٰ اور فائق پیرمری قدروں کو ایک ذات میں مرتکز کردیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب جب علیم، حکیم، قادر اور رب و رحمٰن خدا کا نام لیتا ہے تو اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ وہ فہم و فکر کے حدود سے بالا کسی ہستی کو منوانا چاہتا ہے۔ بلکہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ علم و حکمت اور قدرت و رحمت ایسی عمدہ صفات کی ٹھیک ٹھیک اہمیت محسوس کرنے لگیں۔

فلسفۂ مذہب کے اس جدید ترین رجحان کی بنا پر ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے مجازات کے دائرۂ اطلاق کی تعیین کردیں اور بتادیں کہ ان کی وسعتیں کہاں سے کہاں تک پھیلی ہوئی ہیں اور کون کون مسائل خصوصیت سے اس کی زد میں آتے ہیں۔

ہمیں سب سے پہلے اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ مذہب اور فلسفہ میں ذاتی طور پر کوئی تضاد پایا نہیں جاتا ہاں ان کے تقاضے البتہ مختلف ہیں مثلاً مذہب اگر ایک خاص طرح کا یقین چاہتا ہے اور خاص قسم کے یقین کا طالب ہے تو فلسفہ یقین سے زیادہ وضاحت کا خواہاں ہے اسی طرح بجائے یقین کے اس کی دلچسپیاں زیادہ تر شک و ریب سے وابستہ ہیں ایسے شک و ریب سے جن کو یقین و آگہی کی پہلی منزل سے ہو یا جس کو انکشاف و بصیرت کے دروازے پر پہلی دستک سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس کی اپنی کوئی منزل نہیں۔ اپنے کوئی معتقدات اور یقینیات نہیں۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ پیش آمدہ مسائل کو ان کی اصلی شکل میں پیش کرے اور یہ بتائے کہ غور و فکر اور استدلال میں کہیں خامی یا خلل تو رونما نہیں کہیں اجمال اور ابہام تو نہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کام عقاید و ایمانیات کی نشاندہی کرنا نہیں بلکہ عقاید و نفسیات کی زلف پریشاں کو سنوارنا اور سلجھانا ہے۔

اس تجزیہ کا یہ مطلب ہے کہ ہمیں یقینیات و ایمانیات کی فہرست تو بہرحال مذہب کی مدد سے مرتب کرنا ہوگی۔ اور فلسفہ و دانش کی خدمات سے صرف اسی حد تک استفادہ کرنا ہوگا کہ جس سے ایمانیات کا چہرہ زیبا اور چمک اٹھے۔ اور اس کے رنگ روپ میں اور جلا پیدا ہو جائے۔ اس سے اعتقاد کی نفی اور یقین کی مخالفت کا کام لینا قطعی طور سے اس کے ناجائز استعمال کے مترادف ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کو ہم اس لئے نہیں مانتے کہ فلسفہ و دانش کے تقاضے ہمیں مجبور کرتے ہیں بلکہ اس لئے مانتے ہیں کہ ہماری نفسی اور عملی زندگی کا یہ ایک ناگزیر مطالبہ ہے اور ایسا ناگزیر ہے کہ جس کے بغیر ہمارا قلب ایک طرح کا خلا اور ویرانی سی محسوس کرتا ہے اور ہماری زندگی کی تفصیلات تشنہ اور نامکمل سی لگتی ہیں

مزید برآں تمام سامی مذاہب میں بالعموم اور قرآن میں بالخصوص اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کو ایسی مرکزی و بنیادی حیثیت حاصل ہے کہ نفی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس کی توجیہہ کے سلسلہ میں ہم یہ دیکھیں گے کہ بائیبل اور قرآن دونوں میں اللہ تعالیٰ کی بعض صفات پر جو بظاہر جسمانیت کی چھاپ معلوم ہوتی ہے۔ تو اس بنا پر کہ اس کا ایک تحقیق و اثبات کے لیے ورے پہنا تر نظر آتا ہے کہ جہاں نفی ذات کے احتمالات کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں۔

فلسفہ جدید کے اس ایمان کو ہم بہرحال سراہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو صرف ایک تخلیقی آنا ہی نہ سمجھا

جاسکے بلکہ ایسی قدر قرار دیا جائے کہ جو انسان کے فکر و کردار کو چمکا دے۔ اس میں اعلیٰ تقاضوں کو بیدار کر سکے۔ اس کی سطح بشریت کو کنگرۂ ملکوت تک اچھال سکے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات منصب العین نہیں ہوتی منزل قرار نہیں پاتی اور حسن و زیبائی کا ایسا سرچشمہ نہیں ٹھہرتی کہ جس سے انسان اپنے فکر و عمل کے گیسوئے تابدار کو مزید تابش و ضو بخش سکے تو اس سے اس کی ذاتی طور پر دلچسپی ختم ہو جاتی ہے چنانچہ مذہبی نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کا مسئلہ صرف ایک خالق و صانع کا مسئلہ نہیں، بلکہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق انسان کی براہ راست اصلاح سے ہے، اس کی تسکین قلب و روح سے ہے اور یہ ایک ایسے اصول سے ہے کہ جو تقدم و ارتقاء کے جملہ دواعی کو زندگی و قوت عطا کرنے والا ہے

فلسفہ کو اس بنا پر بھی عقائد کے باب میں حکم — اور مستقل بالذات کسوٹی نہیں مانا جا سکتا کہ خود اس کی زیست و قوام میں مذہب اصل ہے۔ اس کے خمیر، اٹھان اور اس کی ترقی اور نشو و نما کے تمام مرحلوں میں ان افکار و تصورات کی منت پذیریوں کا خاصا حصہ ہے کہ جن کو پہلے پہل مذہب نے ایمانیات کی شکل میں پیش کیا۔

ہم جانتے ہیں کہ کچھ لوگوں کے نزدیک تاریخی لحاظ سے مذہب کی اولیت مسلم نہیں اور فلسفہ کے اس پہلو پر اختلاف رائے کے حدود بہت وسیع ہیں تاہم بحیثیت مسلمان کے ہم یہی سمجھتے ہیں اور بجا سمجھتے ہیں کہ فلسفہ یا زندگی کی کا کوئی متعین نقطۂ نظر کسی مذہب کو جنم نہیں دیتا، بلکہ یہ فخر مذہب کو حاصل ہے کہ اس نے اپنے آغوش میں فکر و دانش کے بہت سے گہرائے یگانہ کی پرورش کی ہے۔

تاریخی حیثیت سے فلسفہ و عقلیت کے اس تاخر کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ہم اس کی اہمیت کو گھٹانا چاہتے ہیں یا منطقی لحاظ سے اس کو جو شرف و فضیلت حاصل ہے ہم خدانخواستہ اس کو سر مو کم کرنا چاہتے ہیں ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کی اہمیت اور تعمیری رہنمائیوں کے باوجود فلسفہ کی بالادستی کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کو مذہب و دین کے محتویات (CONTENTS) کے متعین کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ ہم عقائد و ایمانیات کی فہرست کو بہر حال قرآن سے اخذ کریں گے اور اس سے صرف اتنا ہم کام لیں گے کہ ان عقائد کو سمجھانے کے لئے

ہمیں یہ تابش و ضو عطا کرے اور بس۔ اس سے زیادہ کی اس سے توقع رکھنا عبث ہے
صفات کے علاوہ رمز و استعارہ کی کارفرمائیوں کی اصل جولانگاہ یا ہدف جو مسائل ہو سکتے ہیں
وہ ہمارے نزدیک یہ ہیں۔

(۱) آفرینش کائنات،

(۲) قصۂ آدم و حوا،

(۳) جنات و ملائکہ،

(۴) شیطان،

(۵) جنت و دوزخ،

(۶) قصص۔

آیئے علی الترتیب ان عنوانوں پر غور کریں اور دیکھیں کہ فہم و تعبیر کے اس انداز سے ان کے سمجھنے میں کس حد تک مدد ملتی ہے۔

آفرینش کائنات کے بارہ میں قرآن میں جابجا تصریحات ملتی ہیں۔

ان ربکم الله الذی خلق السموٰت
والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی
العرش یغشی الیل النھار یطلبہ حثیثا
والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامرہٖ الا لہ الخلق والامر تبارک الله
رب العالمین۔[1]

کچھ شک نہیں کہ تمہارا پروردگار خدا ہی ہے جس نے
آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پیدا کیا۔ پھر عرش پر
جا ٹھہرا وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ
اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے اور اسی نے سورج اور
چاند اور ستاروں کو پیدا کیا اور سب اس کے حکم کے مطابق
کام میں لگے ہوئے ہیں دیکھو سب مخلوق بھی اسی کی ہے
اور حکم بھی اسی کا ہے۔ یہ خدائے رب العالمین بڑی برکت
والا ہے۔

---

[1] اعراف

ان ربکم الذی خلق السموٰت والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی العرش یدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنہ ذٰلکم اللہ ربکم فاعبدوہ افلا تذکرون ۱

تمہارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر تخت پر قائم ہوا وہی ہر ایک کام کا انتظام کرتا ہے کوئی اس کا اذن حاصل کئے بغیر کسی کی سفارش نہیں کر سکتا یہی خدا تمہارا پروردگار ہے اس کی عبادت کرو بھلا تم غور کیوں نہیں کرتے۔

وھو الذی خلق السموٰت والارض فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الماء لیبلوکم ایکم احسن عملا ۲

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا اور اس کا عرش پانی پر تھا تمہارے پیدا کرنے سے مقصد یہ ہے کہ تم کو آزمائے کہ تم میں عمل کرنے کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔

ھو الذی خلق السموٰت والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی العرش یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منھا وما ینزل من السماء وما یعرج فیھا وھو معکم این ما کنتم واللہ بما تعملون بصیر ۳

وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمینوں کو چھ دن میں پیدا کیا پھر عرش پر جا ٹھہرا۔ اس کو سب معلوم ہے جو چیز زمین میں داخل ہوتی ہے اور جو اس سے نکلتی ہے۔ جو آسمان سے اترتی ہے اور اس کی طرف چڑھتی ہے اور تم جہاں کہیں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس کو دیکھ رہا ہے۔

الذی خلق السموٰت والارض وما بینھما فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی العرش الرحمٰن فسئل بہ خبیرا ۴

جس نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے چھ دن میں پیدا کیا پھر عرش پر جا ٹھہرا وہ رحمٰن ہے اس کا حال کسی باخبر سے دریافت کر لو۔

قل ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین وتجعلون لہ اندادا ذٰلک رب العالمین وجعل فیھا رواسی من فوقھا

کہو کیا تم اس سے انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں پیدا کیا۔ اور بتوں کو اس کا مدمقابل بناتے ہو وہی تو سارے جہاں کا مالک ہے اور اسی نے زمین میں

---

۱ یونس ۳ ، ۲ ہود ۷ ، ۳ الحدید ۴ ، ۴ الفرقان ۵۹ ،

وبارک فیہا وقدر فیہا اقواتہا فی اربعۃ ایام سواء للسائلین. ثم استوی الی السماء وہی دخان فقال لہا وللارض ائتیا طوعا او کرہا. قالتا اتینا طائعین۔[۱]

اس کے اوپر پہاڑ بنا دئے اور زمین میں برکت رکھی۔ اور اس میں سب سامان معیشت مقرر کیا اور یہ سب کام چار دن میں مکمل ہو گئے تمام طلب گاروں کے لئے یکساں، پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ دھواں تھا تو اس نے اس سے اور زمین سے فرمایا کہ آؤ خواہ خوشی سے خواہ ناخوشی سے انہوں نے کہا ہم خوشی سے آئے ہیں

(۲) ولقد خلقنا السموٰت والارض فی ستۃ ایام وما مسنا من لغوب۔ فاصبر علی ما یقولون۔[۲]

اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو مخلوق ان میں ہے سب کو چھ دن میں بنایا اور ہم کو ذرا بھی تکان نہیں ہوا تو جو کچھ یہ کہتے ہیں اس پر صبر کرو۔

یہ کائنات دنگ و بو کیونکر بنی اور کس طرح اس نے تخلیق و ترقی کے جملہ مراحل طے کئے یہ ایسا مسئلہ ہے جس کا کوئی جواب قطعیت کے ساتھ دینا ناممکن ہے قرآن ہی میں ہے۔

ما اشہدتہم خلق السموٰت والارض ولا خلق انفسہم۔[۳]

میں نے اس کو نہ تو آسمانوں اور زمین پیدا کرنے کے وقت بلایا تھا۔ اور خود اس کو پیدا کرنے کے وقت

تاہم اس حد تک طے ہے کہ اس عالم ارضی کو زندگی کی موجودہ گہما گہمیوں تک پہنچنے کے لئے لاکھوں برس کا انتظار کرنا پڑا ہے سوال یہ ہے کہ ارتقاء EVOLUTION، کا یہ تصور اگر صحیح ہے تو پھر چھ ہی دنوں میں دنیا کا پیدا ہو جانا کس طرح صحیح قرار دیا جا سکتا ہے اور آیا کائنات کے بارہ میں اس نوع کی تعبیر کو حد سے بڑھی ہوئی سادہ تشریح (OVER SIMPLIFICATION) کے زمرہ میں تو شمار نہیں کیا جا سکتا؟

اس میں شبہ نہیں کہ مسئلہ ارتقاء نے اس دور میں ایک مسلمہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے چنانچہ باوجود اس کے کہ اس کی تفصیلات میں اچھا خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اس حقیقت میں بحث و تمحیص کی

---

۱ السجدۃ ۱۱ ۲ ق ۳۸ ۳ الکہف ۵۱

کوئی گنجائش باقی نہیں رہی اور یہ کارخانہ حیات ساکت و ساکن (STATIC) بہرحال نہیں ہو اور اس کو ترقی و اتمام کی موجودہ منزلوں تک رسائی حاصل کرنے کے لئے وقت و زمان کی لاکھوں اور کروڑوں کروٹوں کا رہین منت ہونا پڑا ہے۔

اس دور کے متکلمین اور مفسرین نے اس اشکال سے نکلنے کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ قرآن حکیم میں "ستۃ ایام" (چھ دن)، کا جو لفظ آیا ہے اس سے مراد نظام شمسی کے مصطلح چھ دن نہیں بلکہ لفظ یوم تخلیق و تدبیر کے ایک طویل عرصے سے عبارت ہے جس کی وسعت سیکڑوں اور ہزاروں برسوں کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہے چنانچہ قرآن ہی میں ہے۔

فی یوم کان مقدارہ الف سنۃ مما تعدون[1] — ایک روز میں جس کی مقدار تمہارے شمار کے مطابق ہزار برس ہوگا

تعرج الملئکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنۃ[2] — جس کی طرف روح الامین اور فرشتے صعود کرتے ہیں اس روز نازل ہوگا جس کا اندازہ پچاس ہزار برس کا ہوگا۔

کیا اس سے ان شبہات کا پوری طرح ازالہ ہو جاتا ہے کہ جن کو نظریہ ارتقاء نے جنم دیا ہے۔ ہماری رائے میں تفسیر و تاویل کا یہ انداز سراسر معذرانہ ہے اور اس سے ان شکوک کا قلع قمع نہیں ہو پاتا کہ جن کو مقتضیات حیات اور کائنات کی اصل و تخلیق کے بارے میں مختلف علوم و فنون نے پیدا کیا ہے یعنی اس سے دفع الوقتی کا کام تو لیا جا سکتا ہے مگر اس کو علمی سطح پر تسلی بخش طریق استدلال ہرگز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس لئے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ لفظ یوم کا اطلاق ہمیشہ نظام شمسی کی متعین گردش ہی پر نہیں ہوتا بلکہ ایک طویل عرصہ یا مہلت پر بھی ہوتا ہے مگر سوال یہ ہے کہ کیا ان آیات میں بھی یوم کا لفظ انہی مجازی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

یہ امر بحث طلب ہے کیونکہ اس سے پہلے مثبت انداز میں یہ ثابت کرنا ہوگا کہ قرآن میں کائنات کی تخلیق و ابداع کے سلسلے میں نظریہ ارتقاء کے اصول و مبادی کو تسلیم کیا گیا ہے ورنہ اس طرز استدلال کو منطق کی اصطلاح میں صریحی مصادرہ (PETITIO PRINCIPII) ٹھہرایا جائیگا۔

---

[1] السجدہ ۵ ، [2] المعارج ۴ ،

مزید برآں اس سے پہلے یہ بھی ثابت کرنا ہوگا کہ قرآن حکیم کے دائرہ غرض میں جہاں یہ بات داخل ہے کہ وہ عقائد کی گتھیاں سلجھائے، عبادات کی تشریح کرے اور اخلاق و معاشرت کے پیمانے مقرر کرے۔ وہاں اس کے پہلو بہ پہلو اس کی دعوت کا ایک ضروری عنصر یہ بھی ہے کہ سائنسی حقائق کی پردہ کشائی کرے اور یہ بھی بتائے کہ زمین و آسمان کی تخلیق و ایجاد میں کیا طبعی اصول کار فرما ہیں۔

ظاہر ہے ایسا ماننا محض ایک طرح کا تکلف ہوگا جس کا نہ تو قرآن کا انداز بیان ہی متحمل ہو سکتا ہے اور نہ اس سے اس ذہن کی تسکین ہی ممکن ہے جو مسائل کو اپنی اصلی اور فطری شکل میں دیکھنے کا عادی ہے۔

پھر قرآن کو سائنس کے مطابق ثابت کرنے کا یہ خطرناک رجحان آخر میں جس تشکیک کا باعث ہوتا ہے۔ اس کا حال ان لوگوں سے پوچھئے جنہوں نے بائبل کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے کہ اس کے معانی میں سائنس کے اکتشافات سے مرعوبیت کی بنا پر کیا کیا تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور کس طرح مغرب کے فضلاء مجبور ہو گئے ہیں کہ اس کو وحی والہام قرار دینے کی بجائے محض عبرانی عقائد و تصورات کی ایک تاریخی دستاویز ہی سمجھنے پر اکتفا کریں۔

اس میں شبہ نہیں کہ مفتی عبدہٗ۔ طنطاوی اور ابوالکلام آزاد نے نظریہ ارتقاء کو قرآن سے مستنبط کرنے کی قابل قدر کوشش کی ہے اور بالخصوص مولانا ابوالکلام آزاد کی رنگینیٔ بیان نے تو اسے بڑی ہی دلنشیں صورت میں پیش کیا ہے مگر یہی امر لابد ہے کہ ان لوگوں کی ان کاوشوں کے باوجود اس طرز استدلال کو علمی اور منصفانہ طرز استدلال نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں حسب ذیل تین نکات کی روشنی میں ہمارے اس اصرار کی معقولیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) قرآن کا اصلی و بنیادی موضوع۔ انسان کی نفسی و اخلاقی حالت کی اصلاح ہے سائنسی علوم و حقائق کی وضاحت نہیں۔

(۲) قرآن کا انداز بیان اس انداز بیان سے قطعی مختلف ہے جو سائنسی حقائق کو بیان کرنے کے لئے عموماً اختیار کیا جاتا ہے۔

(۳) سائنسی حقائق کے مطابق تفسیر قرآن کا رجحان خطرناک تشکیک پیدا کرنے کا موجب ہوگا۔

ان نکات کی ایک ایک شق تفصیلات چاہتی ہے مگر ہم بہ نظر اختصار ان سب سے قطع نظر کرتے ہیں اور پہلی ہی فرصت میں بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان آیات کی صحیح صحیح اور سمجھ میں آنے والی تفسیر کیا ہے۔ مگر اس سے قبل اس غلط فہمی کو دور کر دینا بہت ضروری ہے۔ کہ خدانخواستہ ہم قرآن حکیم میں سرے سے کسی علمی انکشاف کے وجود ہی کے منکر ہیں۔ حاشا و کلا، ہمارا منشا ہرگز یہ نہیں اور یہ ممکن بھی کیسے ہے کہ ایک کتاب علام الغیوب خدا کی طرف سے نازل ہو اور اس میں علم و آگاہی کے خوارق یا معجزات نہ پائے جائیں۔ بلا شبہ اس میں حقائق کا ایک لا زوال دریا موجزن ہے۔

ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ اشارات و تلمیحات کی حد تک اس اصول کو ماننا اور بات ہے اور یہ کہنا کہ قرآن نے کسی سائنسی تصور کو واضح علمی شکل میں بیان کیا ہے یہ دوسری چیز ہے اور ہمارا اختلاف اسی دوسری حقیقت سے متعلق ہے۔ ہمارے سلسلہ میں قرآنی آیات کی تفسیر ایسے سہل اور قدرتی اور سمجھ میں آنے والے انداز میں ہونا چاہیئے کہ جس میں استدلال و استنباط کی کھینچا تانی نہ ہو اور جو صرف لغت و ادب کی کسوٹیوں ہی پہ پوری نہ اترے۔ بلکہ تاریخی طور پر بھی اس کی حقانیت کو ثابت کیا جا سکے یہی نہیں تاریخ کے ہر ہر دور میں جس کی صداقت غیر متاثر اور غیر متبدل رہے۔

ان آیات کی اصل اور صحیح توجیہہ یہ ہے کہ قرآن حکیم جس دور میں نازل ہوا ہے اس میں کائنات کے بارہ میں کچھ اصول پہلے سے مسلم چلے آ رہے تھے۔ عقیدہ یہ تھا کہ ارضی مرکزی (GEOCENTRIC) ہے اور آفتاب اس کے گرد اگرد گھومتا اور طلوع و غروب کے مناظر پیدا کرتا ہے۔ یہ کہ یہ زمین چپٹی ہے گول یا بیضوی نہیں اور یہ کہ یہ نیلگوں رنگ جو ہمارے سروں پہ سایہ فگن ہے ایک ٹھوس اور شفاف قبہ سے تعبیر ہے اسی طرح اس دنیا کے رنگ و بو کی پیدائش و تخلیق سے متعلق مشہور تھا کہ یہ پورے چھ دنوں میں تکمیل تک پہنچی ہے۔ یہ مؤخر الذکر عقیدہ جیسا کہ ہم آئندہ چلکر بتائیں گے۔ براہ راست یہودیوں کے ان تاثرات سے ماخوذ ہے جن کا تعلق ان کے مخصوص علم الکائنات (COSMOLOGY) سے ہے

قرآن حکیم کے انداز بیان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اس دور کے مزعومات کی تردید نہیں کرتا بلکہ یہ بتاتا ہے کہ ان میں درس و اخلاق (MORAL) کی کتنی بڑی مقدار پوشیدہ ہے یعنی

قرآن ان نیم علمی مسلمات میں ایسا رنگ بھرتا ہے کہ جس سے ذہن توحید کے بلند پایہ معارف کی طرف تلقائیہ منتقل ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس جہان رنگیں کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحتیں اور مہربانیاں کارفرما ہیں۔ گویا قرآن کا موقف ان مسائل کے بارے میں یہ ہے کہ ان کو حقائق علمیہ کے بجائے ایک طرح کا پیرایہ بیان قرار دیا جائے جس سے کچھ اعلیٰ مقاصد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

قرآن حکیم کے نزدیک عقلی اطلاقات سے قطع نظر اصل اہمیت دروس و اخلاق کو حاصل ہے اس کی بین مثال حضرت ابراہیم کی اس دلیل میں ہے جس کی علمی واستواری کو اللہ تعالیٰ نے معارج حجت کے پر وقار لفظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم اپنی قوم کے عقیدہ ستارہ پرستی کو علم و تحقیق کی کسوٹیوں پر پرکھنا شروع کرتے ہیں۔ کواکب و نجوم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور یہ دیکھ کر منہ موڑ لیتے ہیں کہ یہاں ضوگستری و تابندگی ان کے لئے بھی "افول و غروب" کا ایک عیب مقدر ہے۔

لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ [1] — مجھے غائب ہو جانے والے پسند نہیں۔

چاند کی ٹھنڈی ٹھنڈی روشنی تھوڑی دیر کے لئے قلب و ذہن کو متاثر کرتی ہے مگر،

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ [2] — جب وہ بھی چھپ گیا تو بول اٹھے کہ اگر میرا پروردگار مجھے سیدھا راستہ نہیں دکھائیگا تو میں ان لوگوں میں ہو جاؤں گا۔ جو بھٹک رہے ہیں۔

اس کے بعد نظریں آفتاب عالمتاب پر ٹکتی ہیں اور زبان پر بے اختیار یہ الفاظ جاری ہو جاتے

هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ [3] — میرا پروردگار یہ ہے یہ سب سے بڑا ہے۔

لیکن یہ کیفیت بھی زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتی۔ غروب آفتاب کا بھیانک منظر آنکھیں کھول دیتا ہے اور حضرت ابراہیم پکار اٹھتے ہیں۔

إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ۔ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ — اگر تم جن چیزوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہو بیزار ہوں۔ میں نے سب سے یکسو ہو کر اپنے تئیں اسی

---

[1] انعام۔ [2] انعام ۔ [3] انعام ۔

حنیفًا وما انا من المشرکین ؀ (انعام ۷۹) ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

سورہ انعام میں اس مقام کو کھول کر دیکھیے قرآن نے کتنی دقا ویزی اور طنطنہ سے اس دلیل کو پیش کیا ہے مگر جب انسانی علم چند صدیاں آگے چل کر یہ ثابت کر دے کہ تارے چاند اور یہ مہر جہاں تاب کبھی غروب ہوتے والے نہیں اور رات دن کی ان تبدیلیوں میں دخل نجوم و کواکب کی گردش کو نہیں زمین کی گردش کو ہے۔ تو بظاہر اس دلیل اور یہ ان کی ساری استواری و محکمی آن کی آن میں ختم ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔

لیکن اگر قرآن حکیم سے آپ الفاظ و حروف کی پابندیوں کی توقع نہ رکھیں تو اس دلیل کی آن بان اور چمک دمک میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی بشرطیکہ آپ یہ سمجھیں کہ حضرت ابراہیم اس وقت کے مسلمات کی روشنی میں جس حقیقت کو دلوں میں دراصل اتارنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ نجوم و کواکب کی یہ بزم حسین جن تغیرات سے دوچار ہوتی ہے قطع نظر اس کے کہ وہ تغیرات حقیقی ہوں یا عارضی ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ضو و تابش اور تاثیر و فیض کی یہ تمام تر صلاحیتیں ان کی اپنی نہیں ہیں بلکہ اس خدائے بخشندہ کی عطا کردہ ہیں جس نے زمین و آسمان کی ان پہنائیوں کو پیدا کیا ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد کہ قرآن حکیم پیرایہ بیان سے کہیں زیادہ اہمیت درس و اخلاق کو دیتا ہے ان آیات کی تشریح و تعبیر کچھ مشکل نہیں رہتی کہ جن میں تخلیق و آفرینش کے سلسلہ میں چھ دنوں کا ذکر ہے۔ وہ درس و اخلاق کیا ہیں جن کی طرف اس پیرایہ بیان میں اشارہ کرنا مقصود ہے ان کو جاننے کے لئے کسی دور از کار تاویل کی ضرورت نہیں ہر ہر آیت میں ان سے متعلق پہلے سے دلالتیں موجود ہیں۔

مثلاً پہلی آیت میں یہ بتلانا مقصود ہے کہ شمس و قمر اور کواکب و نجوم کا یہ نظام خود بخود اور آپ سے آپ نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ سب اللہ تعالیٰ کے زیر تسخیر ہے اسی نے ان کو پیدا کیا ہے اور اسی کے حکم و امر سے یہ اپنے اپنے طبعی وظائف کو ادا کرنے پر مجبور ہیں۔

لہ الخلق والامر تبارک اللہ رب — دیکھو سب مخلوق اسی کی ہے اور حکم بھی اسی کا

ؑ۔ انعام ۷۹،

العلمین ؁ ۱ — ہے یہ خدائے رب العالمین بڑی برکت والا ہے۔

دوسری آیت میں توحید کے اس پہلو کو اجاگر کیا گیا ہے کہ جب کائنات کو پیدا اس نے کیا ہے اور اس کے نظم و نسق کو اسی نے سنبھال رکھا ہے تو معبودانِ باطل کو کیا حق ہے کہ اپنے پرستاروں کی سفارش کریں؟

مامن شفیع الا من بعد اذنہ ؁ ۲ — کوئی اس کا اذن حاصل کئے بغیر اس کی سفارش نہیں کر سکتا۔

تیسری آیت اس حقیقت کی پردہ کشائی کرتی ہے کہ انسانی تخلیق کا منشا کیا ہے۔

لیبلوکم ایکم احسن عملا ؁ ۳ — تمہارے پیدا کرنے سے مقصود یہ ہے کہ تم کو آزمائے کہ تم میں عمل کرنے کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔

چوتھی آیت اللہ تعالیٰ کے ہمہ گیر علم کا نقشہ کھینچتی ہے اور بتاتی ہے کہ تمہارے عمل کا ایک ایک گوشہ اس کی نگاہِ احتساب کے سامنے ہے۔

وھو معکم این ما کنتم واللہ — اور تم جہاں کہیں بھی ہو وہ تمہارے ساتھ ہے
بما تعملون بصیر ؁ ۴ — اور جو کچھ تم کرتے ہو، خداوند دیکھ رہا ہے۔

پانچویں آیت میں شرک کی تردید کی ہے اور بتایا ہے کہ جس خدا نے زمین کو تمہارے پاؤں تلے بچھایا ہے جس نے پہاڑوں کو استواری بخشی اور جس نے تمہارے لئے رزق کا سامان مہیا کیا کیا تم اس کے لئے شریک ٹھہراؤ گے۔

وتجعلون لہ اندادا ذالک رب العالمین ؁ ۵ — اور تم تم اس کا مدِ مقابل بناتے ہو وہی تو سارے جہان کا مالک ہے

چھٹی آیت میں اسفارِ خمسہ کے یہودی مرتبین کی گمراہی واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ اگرچہ اللہ نے چھ ہی دنوں میں زمین و آسمان کی تکمیل فرمائی ہے تاہم اسے تکان ہرگز نہیں ہوا۔

وما مسنا من لغوب ؁ ۶ — اور ہم کو ذرا بھی تکان نہیں ہوا۔

ان درس و اخلاق کو دیکھئے یہ کس درجہ اہم کس درجہ صحیح اور مفید حقائق کو اپنے آغوش میں

؁ ۱ المؤمن ۶۴، ؁ ۲ یونس ۳، ؁ ۳ ملک ۲، ؁ ۴ حدید ۴، ؁ ۵ السجدہ ۹، ؁ ۶ ق ۳۸۔

لئے ہوتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اپنے دور کے مشہورات و مسلمات سے کیسے کیسے دقائق کا استنباط کرتا ہے اور پیرایہ بیان کی ذرا ذرا سی تبدیلیوں سے کیسے کیسے گراں مایہ نکات کی طرف ذہن کی توجہات کو موڑتا ہے۔

یہ مجاز کی ایسی قسم ہے جس میں لفظ کے بجائے کچھ حقائق اور مسلمات کو بطور پیرایہ بیان کے اختیار کیا جاتا ہے اور مقصود یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعے کچھ بلند تر اور فائق تر معانی کی طرف ذہن انسانی کو منتقل کیا جا سکے۔

کیا قرآن حکیم اس باب میں منفرد ہے؟ اور تنہا اسی نے مجاز و اشارہ کی ان نوعیتوں سے تعرض کیا ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ قرآن سے پہلے کے تمام صحائف انبیاء کا یہی جانا پہچانا انداز ہے چنانچہ یہ لطیفہ جاننے کے لائق ہے کہ خود بائیبل میں تخلیق و آفرینش کے بارے میں چھ دنوں کا یہ تصور ان کا اپنا نہیں۔ بلکہ محققین کے نقطۂ نظر سے ان افکار و تصورات کا بعینہٖ چربہ ہے جو اس دور کی معاصر قوموں میں رائج تھے اور بابل و نینوی کے عوام جن کی صحت و استواری پر محکم ایمان رکھتے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ بائیبل کے موجودہ شارحین نے تخلیق و آفرینش کے اس ابتدائی قصہ کو کسی علمی حقیقت (SCIENTIFIC TRUTH) کی حیثیت ——— سے قبول نہیں کیا بلکہ ان سے متعلق یہ جچا تلا موقف اختیار کیا ہے کہ ان کی حیثیت محض پیرایۂ بیان ہی کی سی ہے

(باقی آئندہ)

تفصیل کے لئے دیکھو کتاب پیدائش (GENESIS) باب ۱۔ دیکھئے نیز کومنٹری آن ہولی سکرپچرز۔ سی۔ ای۔ او جینز کا مضمون ص ۹۸

شاہ حسین رزاقی

انڈونیشیا کا عہدِ قدیم

انڈونیشیا کے قدیم ترین آثار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان جزائر میں انسانی آبادی نہایت قدیم زمانے سے موجود ہے اور اس اعتبار سے ارضیات و نسلیات کے ماہروں کے نزدیک اس ملک کی بڑی اہمیت ہے۔ جاوا میں قدیم آثار تلاش کرنے کی غرض سے جو کھدائی ہوئی ہے اس میں کچھ ایسے منجمد ڈھانچے بھی مشرقی جاوا میں برآمد ہوئے ہیں جن کے متعلق ماہرینِ نسلیات کا یہ خیال ہے کہ ان کو قدیم ترین انسان کی ابتدائی شکل کہا جا سکتا ہے اور ان کا تعلق اس زمانے سے ہے جب کہ انسان ایک گوریلا نما مخلوق تھا۔ چنانچہ اس کو یہ ماہرین قدیم جاوی انسان یا عہدِ قدیم کا گوریلا نما انسان کہتے ہیں۔ بعض ماہرینِ نسلیات اس جاوی انسان کو واقعی انسان نہیں کہتے بلکہ انسان کا پیش رو خیال کرتے ہیں اور عام اندازہ یہ ہے کہ یہ انسان نما مخلوق تقریباً دس لاکھ سال قبل ان علاقوں میں پیدا ہوئی تھی۔

برفانی دور

بعض ماہرین کا یہ خیال ہے کہ نہایت قدیم زمانہ میں انڈونیشی جزائر براعظم ایشیا سے ملے ہوئے تھے اور تقریباً سات ہزار سال قبل انہوں نے رفتہ رفتہ مختلف جزائر کی شکل اختیار کر لی۔ یہ قدیم زمانہ برفانی دور کا زمانہ تھا جب قطبین پر برف بہت زیادہ جمی ہوئی تھی اور سمندر کی سطح موجودہ سطح سے تقریباً دو سو فٹ کم تھی۔ اس کے علاوہ یہ قیاس بھی کیا جاتا ہے کہ چھوٹے چھوٹے جزائر کی سطح بھی کچھ زیادہ اونچی تھی۔ چنانچہ زمین کی سطح اونچی اور سمندر کی سطح نیچی ہونے کی وجہ سے انڈونیشی جزائر ایک دوسرے سے اور براعظم ایشیا سے مربوط تھے اور جنوب مشرقی ایشیا سے انڈونیشیا جانے میں سمندر حائل نہ ہوتا تھا جس کی وجہ سے مختلف زمانوں میں مختلف نسلوں اور علاقوں کے باشندے انڈونیشیا میں آتے رہے

چنانچہ اس خطہ میں جو نسلیں پائی جاتی ہیں ان کا تعلق براعظم ایشیا کی مخلوط نسلوں سے ہے اور مختلف نسلوں کی آمیزش سے ان نسلوں کے لوگوں نے موجودہ شکل اختیار کی ہے۔

قدیم باشندے

ماہرین نسلیات کی یہ رائے ہے کہ ۲۵ ہزار سال قبل حجری دور میں یہاں سیاہ فام بونے رہتے تھے۔ جو زنگیوں کی ایک قسم تھے اور شکار کی تلاش میں جنگلوں میں پھرا کرتے تھے۔ یہ لوگ آسٹریلیا کے قدیم وحشیوں سے مشابہ تھے تقریباً آٹھ ہزار سال قبل بادامی رنگ کی ایک مخلوط نسل کے باشندے آئے جو ہندوستان اور جنوب مشرق کی طرف سے آئے تھے اور مخلوط نسلوں سے تعلق رکھتے تھے۔ باشندوں کی یہ نسل جاوی کہی جاتی ہے۔ اس کے بعد براعظم ایشیا سے مالیشیائی نسل کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا جس میں کاکیشی، منگولی اور زنگی نسلوں کی آمیزش تھی اور اس نسل کے لوگ انڈونیشیا میں جزائر سماٹرہ جاوا، مادورا، بورنیو، سلاویسی، مالوکا اور سوندا صغیر میں پھیل گئے اور ان کی آمد سے قبل ان جزائر میں جو سیاہ فام بستے تھے وہ یا تو بحرالکاہل کے مختلف جزیروں میں چلے گئے یا انڈونیشی جزائر کے اندرونی جنگلوں میں پناہ لی۔ نیو گنی میں پاپوائی نسل آباد تھی اور انڈونیشیا کے مشرقی جزائر میں اس نسل کے لوگ بھی پہنچ گئے لیکن ان کی تعداد مالیشیائی نسل کے مقابلہ میں بہت کم تھی۔ جاوا میں جاوی نسل بہت پھیلی اور انڈونیشیا میں مالیشیائی نسل کے بعد اسی کی اہمیت ہے۔

تاریخی دور کا آغاز

ملایائی نسل کے باشندوں کی آمد سے انڈونیشیا میں تاریخی دور کا آغاز ہو گیا اور ماقبل تاریخ زمانے کی تاریکی رفتہ رفتہ کسی قدر دور ہونے لگی۔ مصر، عراق اور ایران جیسے قدیم مہذب ممالک میں تو تاریخی دور حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش سے تین ہزار سال پہلے شروع ہو گیا تھا۔ اور ان ممالک کی مرتب اور مسلسل تاریخ موجود ہے لیکن انڈونیشیا میں تاریخی دور کی ابتداء سن عیسوی کے آغاز سے کچھ پہلے ہوئی۔ انڈونیشیا میں ہندوؤں کی آمد کو معلوم تاریخ کا زمانہ تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن تاریخ کے اس دور کے شروع ہونے کے بعد بھی ایک ہزار سال سے زیادہ کی تاریخ

محض قیاسات و مفروضات کی رہین منت ہے اور انڈونیشیا کا یہ تاریخی دور بھی تاریخی اعتبار سے ماقبل تاریخ زمانے کی تاریکی میں ڈوبا ہوا ہے۔

قدیم معاشرے

پتھر اور دھاتوں کی جو چیزیں دستیاب ہوئی ہیں ان کی بنا پر عہد قدیم کو سنگی اور دھاتی زمانوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے اور قدیم آثار اور موجودہ وحشی اور نیم وحشی معاشروں کو ملحوظ رکھ کر یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ اس دور کے باشندے کس قسم کی زندگی بسر کرتے تھے۔ چنانچہ ماہرین کا خیال یہ ہے کہ قدیم زمانے میں انڈونیشیا کے باشندے ابتدائی قسم کی قبیلوی زندگی بسر کرتے تھے۔ مظاہر قدرت کی پرستش کرتے تھے۔ رسوم و رواج اور توہمات کے بڑے قائل تھے۔ بھوت پریت اور جادو پر ایمان رکھتے تھے اور دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لئے قربانیاں دیتے تھے یہ لوگ زراعت کرتے تھے اور مویشی بھی پالتے تھے۔ انڈونیشیا کے مختلف جزائر کے اندرونی حصوں اور پہاڑی علاقوں میں وحشی اور نیم وحشی باشندے اب بھی آباد ہیں اور ان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کر کے یہ رائے قائم کرنے میں بڑی مدد ملی ہے کہ ماقبل تاریخ زمانے اور ابتدائی تاریخی دور میں انڈونیشیا کے باشندوں کی زندگی کس قسم کی ہوگی۔

ہندوؤں اور بدھوں کا زمانہ

انڈونیشیا میں تاریخ نویسی کی ابتدا مسلمانوں کے عہد میں ہوئی اور اس سے قبل کے مختلف زمانوں کی تاریخ کے ماخذ کچھ قدیم آثار، بعض چینی کہانیوں اور چند ایسی داستانوں تک محدود ہیں جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی آئی ہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کے دور سے قبل انڈونیشیا میں ہندوؤں کے جو دور گزرے ہیں ان کے حالات محض قیاس اور مفروضات پر مبنی ہیں اور ان کے متعلق جو داستانیں بیان کی جاتی ہیں وہ بالکل مہمل اور تاریخی اعتبار سے ناقابل قبول ہیں اور جن روایات اور اساطیر پر اس عہد کی تاریخ کا انحصار ہے ان کی نوعیت تاریخی سے زیادہ افسانوی ہے اور ان کی حیثیت دیومالا سے زیادہ نہیں۔ مقامی طور پر تاریخی ماخذ تقریباً ناپید ہیں اور صرف چند قدیم آثار ایسے پائے

جاتے ہیں جن سے اس دور کے متعلق کچھ نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان سے کسی عہد کی کوئی تاریخ مرتب نہیں ہو سکتی۔ تاریخی ماخذ کے اسی فقدان کا نتیجہ ہے کہ ہندو دور کے متعلق نہایت ضروری اور اہم حالات کا ابھی کوئی علم نہیں اور انڈونیشیا میں ہندوؤں کی آمد اور ان کی مختلف سلطنتوں کے قیام کا زمانہ، سلطنتوں کے حدود، حکمرانوں کا عہد حکومت اور تاریخی مقامات کے صحیح نام اور ان کا محل وقوع تک قطعی طور سے معلوم نہیں ہو سکا۔

ولندیزی مؤرخوں کا مقصد

ولندیزی حکومت اسلام سے انڈونیشیوں کی وابستگی اور احیاء اسلامی کی تحریک کو اپنے سامراجی مفاد کے لئے انتہائی خطرناک تصور کرتی تھی۔ چنانچہ اس کی پالیسی یہ تھی کہ انڈونیشی معاشرہ کو غیر اسلامی اثرات سے پاک کر کے اسلامی نظریۂ حیات کی تجدید کی تحریک کو ناکام بنا دیا جائے اور اسی مقصد کے تحت اس نے قدیم ہندو تہذیب کی برتری اور ہندو سلطنتوں کی عظمت کو بڑھا چڑھا کر اس انداز میں پیش کیا کہ اس کے مقابلے میں مسلمانوں کا دور حکومت اور ان کی تہذیب نہایت حقیر و کمتر معلوم ہو اور تعلیم یافتہ انڈونیشی طبقہ کے لئے اسلامی نظریۂ حیات کی تجدید میں کوئی کشش باقی نہ رہے اور وہ مسلمانوں کے عہد کو اپنے قومی زوال اور پستی کا دور سمجھ کر اس سے قبل کے افسانوی دور کو اپنے قومی عروج کی انتہا تصور کرنے لگیں۔ ولندیزی حکومت کی اسی پالیسی کے مطابق ولندیزی محققوں نے انڈونیشیا کی تاریخ کو پیش کیا اور ایسی داستانوں، کہانیوں اور مفروضات کو ہندو دور کی تاریخ کا ماخذ قرار دیا جو نہ تو تاریخ نویسی کے لئے قابل قبول ہو سکتے ہیں اور نہ ان کی مدد سے اس دور کی کوئی مستند تاریخ مرتب کی جا سکتی ہے۔

تاریخ کی افسانوی نوعیت

انڈونیشیا میں ماقبل تاریخ دور کے خاتمے اور عہد تاریخ کے آغاز کا زمانہ اس ملک میں ہندوستان سے ہندوؤں کی آمد کو قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن تاریخی حیثیت سے اس کا تعین نہیں ہو سکتا کہ انڈونیشیا میں ہندو کب آئے۔ تاریخ دانوں کا قیاس یہ ہے کہ اس ملک میں ہندو تجارت کرتے آتے تھے اور ان کی

آمد کا زمانہ پہلی صدی عیسوی ہے اسی طرح یہ بھی قیاس کر لیا گیا ہے کہ یہ ہندو جنوبی ہند سے آئے تھے اور انھوں نے مشرقی جاوا میں تروما نام کی ایک سلطنت قائم کی تھی۔ لیکن کوئی ایسا ثبوت دستیاب نہیں ہوا جو ان قیاسات کی تائید کرے۔ مختلف قرائن سے یہ بھی اندازہ کیا گیا ہے کہ ہندوستان کے ہندو صدیوں کے دوران میں اور مختلف اوقات میں آتے رہے اور ان آنے والے ہندوؤں میں سے آجی ساکا کو جاوا کا پہلا ہندو راجہ فرض کیا گیا ہے لیکن یہ مفروضہ ایک کہانی پر مبنی ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ انڈونیشیا میں ہندو دور کے اہم ترین ماخذ بھی کس قسم کی کہانیوں پر مشتمل ہیں۔

آجی ساکا کو نہ صرف پہلا ہندو حکمران بلکہ جاوی شاعری اور جاوی سن کا بانی بھی فرض کیا جاتا ہے۔ اس کے بادشاہ بننے کی داستان یہ ہے کہ جاوا کا ایک حکمران انسانوں کے خوبصورت اور چھوٹے بچوں کا گوشت کھایا کرتا تھا اور ہزاروں بچے اس کا لقمہ بن چکے تھے۔ ایک ہندو سادھو جس کا نام آجی ساکا تھا راجہ کا حال سن کر جاوا آیا اور ایک بوڑھی عورت کا مہمان ہوا۔ اسی زمانے میں سادھو کے میزبان خاندان کے بچے کی باری آئی اور سادھو خود ایک بچے کے روپ میں راجہ کے پاس چلا گیا۔ راجہ جب اس خوبصورت بچے کو کھانے کے لئے بڑھا تو بچے نے یہ استدعا کی کہ میرے سر پر جو پگڑی بندھی ہے اس کی لمبائی چوڑائی کے برابر زمین عطا کی جائے۔ راجہ نے یہ درخواست قبول کر لی۔ بچہ اپنی پگڑی زمین پر پھیلاتے لگا اور یہ اس قدر بڑھنے لگی کہ سارے جاوا پر پھیل گئی۔ راجہ ہٹتے ہٹتے سمندر کے بالکل کنارے پہنچ گیا تھا۔ سادھو نے اصل شکل اختیار کر لی اور اس کو دیکھتے ہی راجہ سمندر میں کود پڑا۔ سادھو نے ایک پھونک ماری تو راجہ سفید کچھوا بن گیا اور آجی ساکا سادھو پورے جاوا کا راجہ ہو گیا۔ چونکہ آجی ساکا ہندو تھا اس لئے جاوا کے لوگ بھی ہندو ہو گئے اور اس طرح جاوا میں پہلی ہندو سلطنت قائم ہوئی۔ یہ تو صرف ایک مثال ہے ورنہ اس دور کی جو کچھ تاریخ ملتی ہے وہ اسی نوعیت کی ہے۔

تاجر اور آبادکار

قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندی تاجروں نے انڈونیشیا کے جزائر سے تجارت شروع کی۔ ملفہ رفتہ

ان تاجروں کی تعداد بڑھنے لگی اور جاوا کے شمال میں گرم مسالوں کی پیداوار کے علاقوں میں ان تاجروں کی نوآبادیاں قائم ہونے لگیں۔ پھر صدیوں کے دوران میں آباد کاروں کی تعداد اور ان کی نوآبادیاں اتنی زیادہ ہو گئیں کہ چھوٹی چھوٹی ریاستیں بن گئیں اور پھر ریاستوں نے ترقی کر کے سلطنتوں کی شکل اختیار کر لی۔ بدھی اور ہندو تاجر اور آباد کار جن علاقوں میں گئے وہاں انہوں نے رفتہ رفتہ اپنا مذہب بھی پھیلایا۔ بدھ مت کے پیرو اپنے مذہب کی اشاعت کے لئے بہت کام کرتے تھے اور انڈونیشی جزیروں میں بھی وہ اپنا مذہب پھیلانے میں کامیاب ہوتے۔ لیکن جس طرح ہندوستان میں بدھ مت تقریباً ختم ہو گیا اسی طرح انڈونیشیا میں بھی بدھ مت کے اثرات زائل ہونے لگے اور ہندو مت عام مذہب بن گیا۔ ہندوؤں نے اس ملک میں اپنے مذہب کے ساتھ ساتھ اپنی تہذیب پھیلانے کی بھی کوشش کی اور اس میں رفتہ رفتہ ان کو کامیابی بھی ہوئی۔ لیکن مقامی حالات اور اثرات کی وجہ سے انڈونیشیا میں ہندو مذہب اور ہندو تہذیب دونوں اپنی اصلی شکل میں باقی نہ رہ سکے۔ تاہم انڈونیشیا میں ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی جڑیں بہت مضبوط ہو گئیں اور انڈونیشی معاشرہ کی ہیئت بدل گئی۔

بدھی دور کی سلطنتیں

انڈونیشیا کے مختلف حصوں میں چند قدیم کتبے ملے ہیں جن پر ساتویں اور آٹھویں صدی کے آخر ربع کی تاریخیں درج ہیں اور ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہاں بدھ مت کا اثر تھا اور راجہ بھی اس مذہب کے پیرو تھے۔ لیکن ان راجاؤں کا تعلق کن خاندانوں سے تھا، ان خاندانوں کا دور حکومت اور ان کی سلطنت کے حدود کیا تھے، اس کا قطعی علم نہیں۔ بیان کیا جاتا ہے اس دور میں دو بڑی سلطنتیں تھیں۔ سلینڈرا اور سری وجایا۔ لیکن مورخین میں اس بات پر بھی اختلاف ہے کہ سلینڈرا اور سری وجایا دو الگ خاندان تھے یا ایک ہی خاندان کو دو نام دیئے گئے ہیں۔ سلینڈرا کی سلطنت کے متعلق یہ خیال ہے کہ یہ وسطی جاوا میں پھیلی ہوئی تھی اور اس خاندان کے عہد حکومت میں بورو بودور کا عظیم الشان استوپ تعمیر کیا گیا جو اس عہد میں بدھ مت کے عروج اور فن تعمیر کی ترقی کا ثبوت ہے۔ سری وجایا کی سلطنت سلینڈرا کی ہم عصر تھی اور اس کو ۸۰۲ء میں سلینڈرا

نے ختم کرکے اپنے حدود وسیع کر لئے تھے۔ چنانچہ سری وجایا جو اپنے دور عروج میں انڈونیشیا کی سب سے بڑی سلطنت تھی صرف سماٹرا کے چند علاقوں میں محدود ہو گئی۔ اس کا دارالسلطنت پالیم بانگ تھا جو بدھ مت کا ایک بڑا مرکز بن گیا تھا۔ اس سلطنت کے حدود کے متعلق یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ موجودہ انڈونیشیا سے بھی زیادہ وسیع سلطنت تھی۔ ان حدود کا تعین قدیم کتبوں میں مقامات کے ناموں کی بنا پر اس طرح کیا گیا ہے کہ اس نام کے مقامات اس جگہ ہوں گے۔ چنانچہ کتبوں سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یہ سلطنت پالیم بانگ سے گتنتنگ کراتک پھیلی ہوئی تھی۔ پالیم بانگ تو وسطی جاوا میں ہے مگر گتنتنگ کرا کہاں ہے یہ معلوم نہیں۔ اور نہ یہ پتہ چل سکا کہ گتنتنگ کرا کو اب کیا کہتے ہیں لیکن منوی پلنے اور اس کے ہم خیال مورخ جو اس دور کو بڑا با عظمت اور اس سلطنت کو نہایت وسیع ظاہر کرنا چاہتے ہیں، انہوں نے یہ فرض کر لیا کہ گتنتنگ کرا غالباً چین کے قریب بحرالکاہل میں واقع تھا اور اسی قسم کے مفروضات کی بنا پر اس کو انڈونیشیا کی عظیم ترین سلطنت تصور کر لیا۔

سلیندرا کے بعد جاوا میں ماترم کی سلطنت قائم ہوئی۔ لیکن پیش رو سلطنتوں کی طرح اس سلطنت کے بارے میں بھی تاریخ بالکل خاموش ہے اور صرف چینی کہانیوں سے اس بارے میں کچھ باتیں اخذ کی گئیں۔ جاوا میں ایک اور سلطنت کیدیری قائم ہوئی تھی۔ لیکن تاریخ سے اس کے حالات کا بھی کوئی علم نہیں۔ تیرھویں صدی میں ایک اور سلطنت سنگھ ساری قائم ہوئی تھی اور اس کی تاریخ بھی نامعلوم ہے۔ ایک کہانی کے بموجب اس سلطنت کا بانی ہندو دیوتا برہما کا لڑکا آنگرو تھا جو مشہور ڈاکو بن گیا تھا۔ اس کی ملاقات پہاڑوں کے بھوتوں اور ایک دیوتا سے ہوئی جو اس کے مددگار بنے اور آخرکار اس نے کیدیری کے راجہ کو قتل کیا اور اپنی سلطنت قائم کر لی۔

مجاپہت کا عروج و زوال

انڈونیشیا کی ایک اہم ترین سلطنت مجاپہت تھی جس کا بانی راڈن وجایا تھا۔ یہ سلطنت سنہ ۱۲۹۳ء میں قائم ہوئی جو جاوا پر منگول شہنشاہ قبلائی خاں کی فوج کشی کا سال ہے اور یہ سلطنت سنہ ۱۵۲۰ء تک قائم رہی۔ سنہ ۱۳۰۹ء میں وجایا کا لڑکا جایا نگارا تخت نشین ہوا جو اس خاندان کا بڑا حوصلہ مند

حکمران تھا۔ اس نے گجاہ مدا کو اپنا وزیر اعظم بنایا جو اپنے دور کا قابل ترین وزیر تھا۔ قدیم داستان کے مطابق تو گجاہ مدا کی نہ ماں تھی اور نہ باپ بلکہ وہ ایک ناریل سے ٹپکا تھا۔ لیکن یورپی مؤرخوں کی یہ رائے ہے کہ گجاہ مدا ایک غریب کاشتکار کا لڑکا تھا شاہی محل کے پہرہ دار کی حیثیت سے ملازم ہوا اور ترقی کرکے وزیر اعظم بن گیا اور بڑی وفاداری کے ساتھ اپنے آقا اور سلطنت کی خدمت انجام دی۔ گجاہ مدا نے قریبی ممالک سے سیاسی اور تجارتی تعلقات قائم کیے جس سے مجاپہت کا وقار بڑھ گیا۔ راجہ ہیم وُرک کے بعد چودھویں صدی کے آخر میں تخت کے لئے خانہ جنگی اور بغاوتوں نے سلطنتوں کو کمزور کر دیا اس کے بعد اگرچہ یہ سلطنت ڈیڑھ سو سال تک قائم رہی لیکن یہ اپنی عظمت اور طاقت سے محروم ہو گئی تھی۔ حکمران نااہل اور عیش پسند تھے اور مختلف علاقے رفتہ رفتہ خود مختار ہوتے گئے۔ اس زمانہ میں سماترا اور جاوا میں اسلام ترقی کرنے لگا۔ اور نو مسلم حاکموں اور مبلغوں کی تنظیم بہت طاقتور ہو گئی تھی۔ راجہ اور اس کے امرا اسلام کو دباتے اور مسلمانوں کو کچلنے کے لئے جب مظالم کرنے لگے تو مسلمانوں نے متحد ہو کر مقابلہ کیا اور اس سلطنت کو ختم کرکے مسلمانوں کی سلطنت قائم کی۔ شاہی خاندان کے افراد اور ہندو امرا نے جاوا سے بھاگ کر بالی میں پناہ لی۔ جہاں کی ہندو آبادی زیادہ تر انہی لوگوں کی اولاد پر مشتمل ہے۔ مجاپہت انڈونیشیا میں ہندوؤں کی سب سے بڑی سلطنت تھی۔ اس کی شکست سے ہندو دورِ حکومت بھی ختم ہو گیا۔ اور مسلمان سلطنتوں کے قیام سے انڈونیشیا کی تاریخ میں عہدِ عظیم کا آغاز ہوا۔

رفیع اللہ

نکاح کے احکام

ہمارے ہاں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کا دار و مدار زیادہ تر سنی سنائی باتوں پر ہوتا ہے۔ عوام تو خیر کسی حد تک مجبور رہیں۔ خواص تک ان کے متعلق تحقیق کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ انہی مسائل میں سے ایک مسئلہ نکاح یعنی شادی کے احکام کے بارے میں ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ جوان لڑکے اور لڑکی کے لئے شادی کرنا فرض ہے اور ہر نوجوان کے متعلق یہ غلط فتویٰ صادر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ شادی شدہ نہیں تو اس کا جنازہ جائز نہیں۔ والدین بھی اپنا سب سے بڑا فریضہ یہی سمجھتے ہیں کہ بچوں کے جوان ہوتے ہی بلکہ بعض اوقات اس سے بھی پہلے ان کی شادی کر دی جائے چاہے ان کی صحیح تربیت ہو سکی ہو۔ اور لڑکا اپنی ذمہ داریاں سنبھالنے کے قابل بن سکا ہے یا نہیں۔ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے نوجوان معاشرہ کی خدمت تو کیا کریں اس کے لئے مزید پریشانیوں کا سبب بن جاتے ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک نکاح یعنی شادی کرنا ایک مستحب فعل ہے فاما حکم النکاح فقال قوم هو مندوب الیه وهم جمهور۔ (بدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۲)، فقہ میں مستحب کی تعریف یوں کی جاتی ہے "جس کا مطالبہ قطعی طور پر نہ کیا جائے اور حضور صلعم نے اس کو ہمیشہ نہ کیا ہو اور ترغیب دینے کے باوجود بھی ترک کیا ہو" (تاریخ فقہ اسلامی صفحہ ۳۱۷، ۳۱۸)

اس کے علاوہ بعض صورتوں میں نکاح مباح ہے۔ مثلاً کوئی شخص اگر استطاعت کے باوجود شادی کی رغبت نہیں رکھتا تو اس کو شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی مرضی پر منحصر ہے چاہے کرے یا نہ کرے۔ شریعت کی طرف سے اس پر کوئی عتاب نہیں ہوگا۔ چند حالتوں میں نکاح

کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے تو اکثر حالتوں میں یہ حرام اور مکروہ بھی ہے جن کی تفصیلات مختلف ائمہ کے نزدیک مندرجہ ذیل ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۴ صفحہ ۴)

حکمِ نکاح کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف

مالکیہ:۔ مالکیہ کے نزدیک شادی صرف اس وقت فرض ہے جب شادی کرنے والا اس کی رغبت رکھتا ہو اور اس کے بغیر اسے زنا میں پڑنے کا خطرہ ہو۔ لیکن اگر وہ روزے رکھ کر اپنے جذبات کو قابو میں رکھ سکتا ہے تو جب تک ممکن ہو شادی کے معاملہ میں تاخیر کرے۔ بیوی کے اخراجات حلال کی کمائی سے پورے کر سکتا ہو۔ چنانچہ اگر وہ بیوی کے اخراجات پورے نہیں کر سکتا یا اس کی کمائی حرام کی ہے اور بجز امکان زنا میں پڑنے کا خدشہ بھی نہیں تو ایسے شخص کے لئے شادی حرام ہوگی شادی اس وقت مستحب ہے جب کسی کو اس کی خاص رغبت تو نہیں لیکن صرف نسل کی بقا کے لئے شادی کرے تاہم بیوی کے اخراجات حلال کی کمائی سے پورے کرنے لازمی ہیں۔ ورنہ شادی ایسے شخص کے لئے حرام ہو جاتی ہے۔

مکروہ:۔

ایسا شخص جو نکاح کے واجبات پورے نہ کر سکتا ہو اور خود اس کو رغبت بھی نہ ہو یا شادی اس کو کسی مستحب عبادت کی عادت سے روکنے کا سبب ہو۔ مثلاً تہجد کا عادی ہے اور شادی کی وجہ سے اس عادت کے ٹوٹنے کا خطرہ ہو تو ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر اس کی عبادت کی عادت کے ختم ہونے کا احتمال نہ ہو تو شادی اس کے لئے مباح ہوگی۔ یعنی اس کی مرضی پر منحصر ہے کرے یا نہ کرے۔ شریعت کی طرف سے اس پر کوئی عتاب نہ ہوگا (الفقہ صفحہ ۷)

حنفیہ

فرض:۔ حنفیہ کے نزدیک نکاح کی فرضیت کے لئے چار شرائط کا ہونا لازمی ہے۔ (۱) زنا میں پڑنے کا خدشہ (۲) روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ روزہ رکھ کر اپنے جذبات کو قابو میں لا سکتا ہے تو پھر اس کے لئے نکاح مباح ہے۔ فرض نہیں۔ (۳) بیوی کا حق مہر ادا کر سکتا

ہو۔ (۴) اور شادی کے بعد اس کے اخراجات حلال کی کمائی سے پورے کر سکتا ہو۔

واجب :۔ شادی اس شخص کے لئے واجب ہے جسے زنا سے بچنے کے لئے سخت کوشش کرنی پڑتی ہو اور اس کو خود بھی شادی کی خواہش ہو تاہم بیوی کے اخراجات حلال کی کمائی سے پورے کرنے لازمی ہیں ورنہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔

سنت مؤکدہ :۔ ایک اعتدال پسند آدمی جسے زنا میں پڑنے کا خدشہ نہ ہو۔ لیکن بچ سکنے کا بھی یقین نہ ہو تو ایسے شخص کے لئے شادی سنت مؤکدہ ہے اس کے نہ کرنے پر واجب سے کم درجہ کا گنہگار ہوگا۔ اگرچہ بعض حنفیہ کے نزدیک واجب اور سنت مؤکدہ میں کوئی فرق نہیں۔

حرام اور مکروہ :۔ اگر شادی کی وجہ سے کوئی شخص حرام کی کمائی کرنے پر مجبور ہو جاتے یا ایسی کمائی جس سے کسی پر ظلم ہوتا ہو یا اس کا قومی غصب ہوتا ہو۔ تو ایسے شخص کے لئے شادی حرام ہوگی اور اگر حرام کی کمائی میں پڑنے کا صرف احتمال ہو تو اس وقت مکروہِ تحریمی ہوگی۔ (ایضاً صفحہ ۴۔۷)

شافعیہ

شافعیہ کے نزدیک شادی کرنا ایک مباح فعل ہے جس کی مرضی ہو وہ شادی کرے نہ ہو تو نہ کرے۔ اگر شادی کا مقصد پاکدامنی اور حصول اولاد ہو تو پھر یہ مستحب ہے لیکن اگر حقوقِ زوجیت پورے نہ ہو سکیں۔ مثلاً حلال کی کمائی سے اپنی بیوی کے اخراجات پورے نہ کر سکنا وغیرہ تو پھر ایسے شخص کے لئے شادی کرنا مکروہ ہے۔

فرض یا واجب :۔ اگر شادی کی رغبت رکھتا ہے اور بیوی کے اخراجات بھی جائز کمائی سے پورے کر سکتا ہے تو پھر اس کے لئے شادی مستحب یا واجب ہے۔ ہاں اگر اس وجہ سے اس کی کسی نفلی عبادت کی عادت میں خلل پڑنے کا امکان ہو تو ایسے شخص کے لئے شادی نہ کرنا ہی افضل ہے۔ (ایضاً صفحہ ۷)

حنابلہ

فرض :۔ جسے زنا میں پڑنے کا خدشہ ہو اس پر نکاح فرض ہے چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔ اگرچہ

تنگ دست ہے تو اسے حلال کی کمائی کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے اور جونہی نکاح کی قدرت حاصل ہو نکاح کرلے البتہ جسے شادی کی رغبت نہیں اس کے لئے نکاح مباح ہے۔ دارالحرب میں نکاح حرام ہے۔ لیکن اگر وہ قیدی ہے تو اس کے لئے مباح ہے۔

سنّت:۔ اگر کسی شخص کو زنا میں پڑنے کا خدشہ ہو لیکن حلال کی کمائی سے بیوی کے اخراجات پورے کر سکتا ہو تو نکاح اس کے لئے سنت ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱)

اوپر کے فقہی احکام سے تین چیزیں بالکل واضح ہو کر سامنے آتی ہیں۔

(۱) کہ اگر شخص شادی کی رغبت نہیں رکھتا تو اسے شادی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی شریعت کی طرف سے اس پر کوئی عتاب ہے۔

(۲) شادی کا بوجھ اپنے کندھوں پر اٹھانے کے قابل نہ ہو، اور کمائی حلال طریقے سے نہ ہو تو شادی اس کے لئے حرام ہوگی۔

(۳) سلف صالحین حرام کی کمائی کو سخت بری نظر سے دیکھتے تھے یہاں تک کہ اس سے نکاح تک حرام ہو جاتا ہے۔ آج کی حالت شاید الٹ ہے!

فقہی اصطلاحات کی تعریف جو اوپر استعمال ہوئی ہیں:۔

فرض:۔ حنفیہ کے سوا باقی تینوں ائمہ کے نزدیک فرض اور واجب ایک ہی چیز ہے اور اسے نصِ قطعی سے ثابت ہونا چاہیئے۔ البتہ مسائل حج میں دوسرے ائمہ کے نزدیک ایسی چیزیں واجب ہیں جن کی تلافی ہو سکے۔ مثلاً احرام باندھنا کہ اگر رہ جائے تو بعد میں قربانی دینے سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے۔

واجب:۔ حنفیہ کے نزدیک واجب وہ ہے جو نصِ قطعی سے ثابت نہ ہو، بلکہ اس کا مطالبہ ایسی دلیل سے کیا جائے جو نزول یا دلالت یا دونوں طریقوں سے ظنی ہو۔

سنّت:۔ حنفیہ کے نزدیک سنت وہ ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ہمیشہ کیا ہو البتہ اس کو کبھی کبھی بلا عذر چھوڑ بھی دیا ہو۔

مستحب:۔ وہ ہے جس کو آپ نے ہمیشہ نہ کیا ہو اور حضورؐ نے باوجود ترغیب دینے کے بھی اس کو نہ کیا ہو۔ بعض اوقات اس کو سنتِ غیر مؤکدہ بھی کہتے ہیں۔

مباح:۔ جو چیز انسان کی مرضی پر منحصر ہو اور شریعت نے اس کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ نہ کیا ہو۔

حرام:۔ جس چیز سے شارع علیہ السلام نے باز رہنے کا حکم دیا ہو۔ اس کو حرام اور مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک حرام فرض کے مقابل، مکروہ تحریمی واجب کے مقابل اور مکروہ تنزیہی سنت کے مقابل ہے۔ (تاریخ فقہ اسلامی صفحہ ۲۱۷، ۲۱۸)۔

ثقافت لاہور

چوہدری محمد اسماعیل

مسئلہ سود کا اسلامی حل

انسان کا معاشی مسئلہ سب سے اہم اور سب سے پیچیدہ مسئلہ ہے۔ دنیا اس مسئلہ کو اپنے طریق پر حل کرنے کی کوشش کرتی ہے اور اسلام اس کو اپنے مخصوص ڈھب پر حل کرنا چاہتا ہے۔ دنیا کے دستور کا تقاضا ہے کہ جہاں تک ہو سکے دولت جمع کرو۔ اس پر جس قدر ہو سکے سود اور منافع حاصل کرو اور زکوٰۃ مت دو۔ اس دستور کے برعکس اسلام یہ تصور پیش کرتا ہے کہ دولت جمع نہ کرو، بلکہ اللہ کی راہ پر خرچ کرو۔ سود چھوڑ دو۔ اور زکوٰۃ پابندی سے ادا کرو۔

دنیائے اسلام میں گو نظام زکوٰۃ رائج نہیں تاہم وہ زکوٰۃ کی فرضیت کی قائل ضرور ہے۔ اور گو اسلامی دنیا بنیادی طور پر سود کی حرمت کو تسلیم کرتی ہے مگر سود کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے جہاں تک انسان کے معاشی مسئلہ کا تعلق ہے اسلامی دنیا میں بھی عملاً وہی دستور رائج ہے جو غیر مسلم دنیا میں جاری ہے لیکن خوش قسمتی سے اسلامی دنیا میں عموماً اور پاکستان میں خصوصاً آج کل یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے کہ ملک کا معاشرتی نظام اسلامی نظریات اور تعلیم کے مطابق ہونا چاہیئے۔ لہٰذا یہ بات ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مسئلہ سود کو حل کیا جائے کیونکہ سود کی بندش اور زکوٰۃ کی ترویج کے بغیر کوئی نظام معاشیات اسلامی نہیں ہو سکتا اور جہاں تک معاشیات کا تعلق ہے سود اور زکوٰۃ ہی اسلام کو دیگر ادیان سے ممیز کرتے ہیں۔

سود کی مثال

سود کیا ہے؟ مسئلہ سود کو حل کرنے کے لئے ہم ایک عام فہم مثال لیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی حاجت مند کو ایک ہزار روپیہ دیتا ہے اور اس کے ساتھ طے کر لیتا ہے کہ میں تم سے ۱۰ روپے

سیکڑہ سالانہ کے حساب سے اصل زر پر زائد رقم ملے گی۔ چنانچہ وہ ایک سال کے اختتام پر سو روپے اصل زر سے زائد دیتا ہے۔ یہ سو روپے سود ہے۔ اس زائد رقم کے سود ہونے میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔ یہ زائد رقم متفقہ طور پر سود تسلیم کی جاتی ہے۔ ہم سود کی اسی مثال کو معیار بنا کر اسی کا تجزیہ کر کے سود کی کیفیت و ماہیت اور روح دریافت کریں گے۔ اور اسی مثال کو سامنے رکھ کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ ہمارے کاروبار اور لین دین میں کہاں کہاں سود موجود ہے۔

شرح اور مدت

اس مثال میں اصل زر نقد روپے کی صورت میں ہے جو سود خور حاجت مند کو سود حاصل کرنے کے لئے دیتا ہے۔ دس روپے سیکڑہ سالانہ شرح ہے اور ایک سال مدت۔ کیا شرح اور مدت سود کا جز ہیں؟ کیا ان میں سود کی کیفیت موجود ہے؟ ہرگز نہیں۔ شرح یعنی سود کے نرخ سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ سود کتنا ارزاں یا گراں ہے اور مدت سود کی کل مالیت معلوم کرنے کا پیمانہ ہے۔ واضح ہے کہ شرح اور مدت میں سود کا تعلق کوئی جز نہیں بلکہ جس طرح نرخ اور گز یا سیر مختلف اشیاء کی مالیت معلوم کرنے میں استعمال ہوتے ہیں اسی طرح شرح اور مدت سود کی مالیت معلوم کرنے کے کام آتے ہیں۔ شرح اور مدت تنخواہ یا مزدوری جیسے حاجات، زکوٰۃ جیسے مقدس فریضہ اور حکومت کے ٹیکس وغیرہ کی مقدار معلوم کرنے میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کو سود کا جز سمجھنا یا سود کے ساتھ مشروط کرنا بالکل غلط اور غیر معقول ہے۔ کسی چیز کا نرخ اور ناپ تول نہ کبھی اس چیز کا جز بن سکتے ہیں اور نہ اس چیز کے ساتھ مشروط ہو سکتے ہیں۔

ایک ہزار روپے اصل زر پر ۱۰ روپے سیکڑہ سالانہ شرح سے ایک سال میں جو ایک سو روپیہ کی زائد رقم سود خور وصول کرتا ہے وہ یقیناً سود ہے اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اس سو روپے سود کی حقیقت معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ سود کیا ہے۔ کس طرح اور کہاں پیدا ہوتا ہے۔ اس کی پیدائش کا باعث کیا ہے اور اس میں وجہ حرمت کیا ہے ہم اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کی کوشش کریں گے۔

اصل زر

سود کو سمجھنے سے پہلے اصل زر پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ کیا ہے اور کہاں سے آتا ہے: اصل زر یعنی روپیہ کسی کے گھر میں از غیب پیدا نہیں ہوتا بلکہ مختلف قسم کی دولت کے تبادلہ میں حاصل کیا جاتا ہے خواہ وہ دولت کسی نے خود اپنی محنت سے پیدا کی ہو یا کسی دوسرے کی محنت سے حاصل کی ہو۔ دولت میں زمین، مکان، مشین، مویشی، قدرتی اور مصنوعی اشیاء سب کچھ شامل ہے آپ روپے پیسے سے جس قسم کی دولت چاہیں حاصل کر سکتے ہیں اور ہر قسم کی دولت فروخت کر کے روپیہ حاصل کر سکتے ہیں۔ واضح رہے کہ دولت محنت سے پیدا ہوتی ہے اور مالیت کے لحاظ سے روپیہ اور دولت بالکل ایک ہی چیز ہے ان میں قطعاً کوئی فرق نہیں

سود کا مکمل دائرہ

سود کا چکر اس طرح شروع ہوتا ہے کہ ایک شخص ہزار روپے کی صورت میں اپنی دولت سود حاصل کرنے کے لئے نادار یا حاجت مند کو دیتا ہے۔ اگر سود دہندہ سود خوار سے ایک ہزار روپیہ لے کر اپنے گھر میں رکھ چھوڑے تو اس میں ایک پیسے کا اضافہ نہیں ہوگا۔ اپنی ضروریات پوری کرنے اور سود ادا کرنے کے لئے وہ لازماً اس رقم کو کسی زراعتی صنعتی یا تجارتی کام پر لگائے گا۔ کوئی ہل بیل خریدے گا، کوئی قطعہ زمین حاصل کرے گا۔ ٹانگہ رکشا بنائے گا۔ کوئی مشین اوزار تیار کرے گا۔ کوئی دوکان لے گا۔ اور اس میں مال تجارت بھرے گا۔ غرضیکہ وہ اس ہزار روپے کی رقم سے کوئی نہ کوئی ذریعہ پیداوار حاصل کر کے اس پر اپنی قوتِ محنت صرف کرے گا۔ اور اس طرح اپنی محنت سے جو دولت کمائے گا۔ اس میں سے ایک سو روپے سود ادا کرے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ زر سود پیدا کرنے کے لئے پہلے اصل زر کو ذرائع پیداوار میں تبدیل کرنا پھر اس پر قوت محنت صرف کرنا اور پھر محنت سے جو دولت پیدا ہو اس کو نقدی کی صورت میں تبدیل کرنا لازمی ہے۔ واضح رہے کہ یہ نقدی سود نہیں بلکہ سود دراصل حاجتمند کی محنت ہے جو نقدی میں منتقل ہوتی ہے۔ یہ حقیقت سود کی مسدہ مثال کے معمولی تجزیہ سے ہمارے سامنے آتی ہے۔

سود اور مروجہ صنعت و زراعت

اب ہم سود کی اسی متفقہ طور پر مسلمہ مثال کو مروجہ زراعت و صنعت اور تجارت وغیرہ پر چسپاں کر کے دیکھتے ہیں۔

سود کی مسلمہ مثال کی صورت میں سود خوار اپنی دولت روپے کی صورت میں منتقل کر کے نادار حاجت مند کو دیتا ہے اور حاجت مند اس کو ذریعہ پیداوار کی شکل میں منتقل کر کے اس پر محنت کرتا ہے۔ زراعت میں مالک اپنی دولت ذریعہ پیداوار یعنی زمین کی صورت میں حاجت مند کو دیتا ہے اور وہ اس پر بدستور محنت کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں مالک سرمایہ اپنے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ نادار حاجت مند کی محنت کے ثمرہ میں لیتا ہے۔ یہی درحقیقت سود ہے۔ غور فرمائیے کیا دونوں صورتیں بالکل سو سے پر ٹھیک منطبق نہیں ہوتیں؟ بتائیے کیا ان میں ذرہ برابر بھی فرق ہے؟ اب مروجہ صنعتی شعبہ کو ملاحظہ کیجیے۔ مذکورہ بالا سود کی مسلمہ مثال کی صورت میں حاجت مند سود خور سے روپے کی صورت میں سرمایہ لے کر اس کو اپنے مقام پر ذریعہ پیداوار یعنی کارخانہ کی شکل میں منتقل کرتا ہے اور اس پر محنت کر کے اپنی محنت کی کمائی میں سے اس کے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ ادا کرتا ہے۔ لیکن مروجہ شعبہ صنعت میں مالک سرمایہ اپنے سرمائے کو اپنے مقام پر کارخانہ کی صورت میں منتقل کر دیتا ہے اور حاجت مند کو وہاں بلا کر اس کی محنت کی کمائی میں سے اپنے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ لیتا ہے۔ جہاں تک حاجت مند کی محنت کی کمائی میں سے اپنے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ لینے کا تعلق ہے کیا وہ دونوں صورتوں میں بالکل یکساں نہیں ہے؟ اگر نہیں تو بتلائیے کونسا فرق ہے؟ یہ بات بالکل برابر ہے کہ سود خور نے روپے کو خود ذریعہ پیداوار میں تبدیل کر دیا یا سود دہندہ نے کر دیا۔ اس نے حاجت مند سے اپنے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ اپنے مقام پر لے لیا یا اس کے مقام پر لے لیا۔ کم لیا یا زیادہ لے لیا۔ نقد روپے لیا یا جنس کی صورت میں لے لیا۔ اس میں کوئی بھی فرق نہیں پڑتا۔ حاجت مند کی محنت میں سے حصہ تو اس نے بہر صورت لے لیا اور سود کی مسلمہ مثال کی رو سے یہی درحقیقت سود ہے خواہ اس کو شرح اور مدت کے پیمانے سے ناپا جاسکے یا

علی الحساب بھیج دیا جاتے۔ کسی شے کا ماپ تول اور نرخ سے حساب کرنا یا نہ کرنا اس شے کی کیفیت اور خواص میں ذرہ برابر بھی تبدیلی نہیں کرتا۔

سود اور بینکنگ و تجارت

مروجہ نظام معاشیات میں بینکنگ کو خاص اہمیت حاصل ہے بینک کے سود سے متعلق اختلاف ہے لہٰذا ہم اس کو بھی سود کی مسلمہ مثال سے پرکھ لیتے ہیں۔ بینکنگ میں مختلف گھروں سے ارزاں شرح سود پر روپیہ خرید لیا جاتا ہے اور گراں نرخ پر فروخت کیا جاتا ہے۔ بینکوں سے روپیہ حاصل کرنے والے آگے اس کو ذرائع پیداوار کی صورت میں منتقل کرکے ان پر نادار حاجت مند کو کام پر لگاتے ہیں اور ان کی محنت کی کمائی میں سے معقول حصہ حاصل کرکے خود بھی فائدہ اٹھاتے ہیں اور بینکوں کو بھی سود ادا کرتے ہیں۔ اور بینک آگے اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کو منافع تقسیم کرتے ہیں یعنی بینکنگ میں بھی سود کی مسلمہ معیاری مثال کے مطابق ہی سودی چکر چلتا ہے۔ اس یہ چکر ذرا اس لحاظ سے پیچیدہ ہے کہ اس میں ارزاں شرح سود پر روپیہ خرید کر گراں نرخ پر بیچنے کی کڑی شامل ہو جاتی ہے۔ باقی روپیہ کو ذرائع پیداوار کی شکل میں منتقل کرکے حاجت مندوں کی کمائی میں سے حصہ لینا بالکل سود کی مسلمہ معیاری مثال کے مساوی ہے۔

اب شعبہ تجارت ملاحظہ فرمائیے بینکنگ میں حاجت مندوں کی روپیہ کی شکل میں منتقل شدہ محنت ارزاں خریدی جاتی ہے اور گراں فروخت کرکے منافع حاصل کیا جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح تجارت میں لوگوں کی مختلف اشیاء میں منتقل شدہ محنت سستے داموں خریدی جاتی ہے اور مہنگے داموں بیچ کر منافع حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ منافع بھی سود دراصل نادار حاجت مند کی وہ محنت ہوتی ہے جس کا اس کو معاوضہ نہیں دیا جاتا بلکہ سرمایہ کے استعمال کے عوضانہ میں رکھ لیا جاتا ہے واضح ہے کہ تجارت بھی عین سود ہی کے اصول پر مبنی ہے اور جہاں تک سرمایہ کے ذریعہ حاجت مندوں کی محنت کی کمائی میں سے حصہ لینے کا تعلق ہے وہ یہاں بھی دیگر شعبوں کی طرح بالکل مساوی ہے۔ دونوں صورتوں میں سرمو فرق دکھائی نہیں دیتا۔ علی ہذا القیاس سرمایہ کی کئی مختلف صورتوں کے سودی جال ہیں کہ حاجتمندوں

کی محنت کی کمائی میں سے منفعت حصہ لینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

غرضیکہ مروجہ نظام معاشیات کا ہر شعبہ سود کی متعدد طور پر مسلسل شکل پر ٹھیک ٹھیک منطبق ہوتا ہے اور ہر شعبہ میں حاجت مندوں سے سرمائے کی مختلف شکلوں کے استعمال کا معاوضہ لیا جاتا ہے دراصل حاجت مند سے سرمائے کے استعمال کا معاوضہ لینا ہی سود ہوتا ہے صرف مختلف جگہوں میں اس کے مختلف نام ہیں کہیں کرایہ کہیں بٹائی حصہ منافع سود وغیرہ۔

شرح اور مدت سود کا جز نہیں ہیں۔ بلکہ وہ محض سود ناپنے کا پیمانہ ہیں۔ اور ہر جگہ سود شرح اور مدت کے پیمانے سے ناپا جاتا ہے۔ بٹائی اور کرایہ کا حساب لگانے میں شرح اور مدت صاف دکھائی دیتی ہے اور سود کی طرح معاملہ کرنے سے پہلے طے کر لی جاتی ہے۔ صنعت و تجارت سے حاصل شدہ سود یا منافع کا اندازہ بھی شرح اور مدت سے ہی لیا جاتا ہے کہیں شرح اور مدت پہلے معین کر لی جاتی ہے کہیں بعد میں کہیں ظاہر کی جاتی ہے اور کہیں پوشیدہ رکھی جاتی ہے۔

قرآن کریم میں سود کی حد بندی

قرآن کریم نے سود کی ساری حقیقت تین لفظوں میں بیان کر دی ہے فرمایا فلکم رؤس اموالکم۔ تمہارے لئے تمہارے اصل مال ہیں۔ یعنی تم اپنے مال کے معاوضہ میں اپنے مال کی مالیت کا مال ہی لینے کے حقدار ہو یہ اس قسم کی عجیب حد بندی ہے کہ اس کی زد سے پیسہ بھر سود بھی نہیں بچ سکتا۔

مسئلہ سود میں اختلاف کا باعث

مسئلہ سود کو سمجھنے میں اختلاف کا باعث صرف یہی امر معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر بحث کرتے وقت سود کے پیسے پیسے کو سامنے نہیں رکھا جاتا بلکہ بڑی محدود نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ادھر سے اصل زر اور ادھر سے سود لیا جاتا ہے اور اصل زر اور سود کے درمیان جو لازمی اسباب ہیں یعنی پہلے مختلف اشیا کا روپے کی صورت میں آنا پھر اصل زر کو غلہ پیداوار کی شکل میں منتقل کرنا اور نادار حاجت مند کا اس پر محنت کرنا اور پھر ثمرۂ محنت کو روپے میں تبدیل کرنا وغیرہ ان کو بالکل

نظر انداز کر دیا جاتا ہے اسی طرح کوتاہ نظری سے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ آج کل کا سود تو امیروں بینکوں اور حکومتوں یعنی دولت مندوں سے لیا جاتا ہے بلکہ وہ خود سود دیتے ہیں لہٰذا ان سے سود لینے میں کیا ہرج ہے۔ حالانکہ ذرا وسیع النظری سے دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ سود بھی دراصل ناداروں اور حاجت مندوں کی کمائی سے ہی وصول کیا جاتا ہے اور سود کا بوجھ ہمیشہ نادار حاجت مند محنت کش پر ہی پڑتا ہے خواہ وہ کتنے ہاتھوں میں سے ہو کر گزرے اسی لئے قرآن میں صدقات کے ضمن میں اس کا ذکر آیا ہے۔ سود ایک ہی قسم کا ہوتا ہے اسی لئے کلام پاک میں کسی دوسری قسم کا ذکر نہیں۔

وسیع النظری سے سود کے چکر کو ملاحظہ نہ کرنے کی وجہ سے یہ قیاس کر لیا جاتا ہے کہ سود صرف زر نقد یا بعض دیگر صورتوں میں ہی ہوتا ہے مالیت کے لحاظ سے نقد روپے اور دیگر اشیاء میں کوئی فرق نہیں۔ زر نقد بھی تو کسی کی محنت کا ثمرہ ہے جو مختلف اشیاء میں ہوتا ہوا روپیہ کی شکل میں آیا ہے اصل حیثیت تو مختلف اشیاء کی ہے روپیہ تو دراصل تبادلہ اشیاء کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی لئے اشیاء صرف کی صورت میں اور روپیہ اشیاء کی شکل میں منتقل ہوتا رہتا ہے لہٰذا سود صنعت و تجارت کی اشیاء کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے حدیث شریف میں سود کی ایسی کئی شکلوں کا ذکر موجود ہے۔

اگر منطقی طور پر مسلسل مثال میں سود کے پورے چکر پر غور کیا جائے اور مروجہ معاشی نظام کے مختلف شعبوں کو اس پر منطبق کر کے دیکھا جائے تو سود کے بارے میں حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ کوئی اختلاف باقی رہ ہی نہیں سکتا اور صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ مروجہ معاشی نظام سرتاپا سودی اصول پر مبنی ہے۔ سراسر اسلامی تعلیم کے خلاف اور من کل الوجوہ غیر اسلامی ہے۔

آپ کسی ایک شعبہ میں سے سود کو ہرگز نہیں نکال سکتے کیونکہ اس کی حیثیت مروجہ معاشی نظام میں تانے بانے کی سی ہے۔ بینکنگ میں سود یا مہاجنی سود دیگر شعبوں کے سود سے کوئی علیحدہ چیز نہیں بلکہ اس غیر اسلامی معاشی نظام کا لازمی حصہ ہے۔ (باقی آئندہ)

محمد حنیف ندوی

مشہور متصوفین

متصوفین میں کچھ مشہور شخصیتیں ایسی ہیں جن کے اعمال و افکار پر تصوف کا تصور رفیع تعمیر ہوا۔ اور ان سے متعارف ہونا ضروری ہے چنانچہ ان میں سے چند حضرات کا ذکر اس مضمون میں کیا گیا ہے

۱۔ ابراہیم بن ادہم۔

المتوفی سنہ ۱۶۲ھ یہ خراسانی مدرسۂ فکر کے بانی ہیں۔ تصوف کی کتابوں میں ان کے اقوال کو اکثر نقل کیا جاتا ہے۔ انھوں نے کیونکر طہارت و زہد کی زندگی اختیار کی؟ اور کس طرح تخت و تاج کی آسائشوں کو ٹھکرا دیا؟ اس کے بارے میں ایک دلچسپ قصہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا تعلق خراسان کے شاہی خاندان سے تھا۔ لہٰذا ان کے مشاغل بھی اسی انداز کے تھے جو بادشاہوں کی اولاد کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی سیر و سیاحت اور لہو و لعب۔ ایک دن یہ شکار کی غرض سے نکلے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک ہرن یا خرگوش تیر کی زد میں ہے۔ اس کے پیچھے دوڑے قریب تھا کہ اس کو جا لیں۔ اتنے میں ہاتف غیب نے آواز دی کہ اے ابراہیم! تجھے اس کام کے لئے پیدا نہیں کیا گیا۔ انھوں نے سنی ان سنی کر کے پھر شکار کا تعاقب کیا۔ آواز نے پھر متوجہ کیا۔ یہ پھر ٹال گئے۔ اس کے بعد آواز پھر آئی اور ان کے دل کی تہوں میں اتر گئی۔ اب تبدیلی شروع ہوئی اور خیالات و افکار نے پلٹا کھایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے اپنا جبہ و عبا تو ایک چرواہے کے حوالے کیا اور اس کے پھٹے پرانے کپڑے خود پہن لئے۔ جنگل کی راہ لی اور بقیہ زندگی اللہ تعالیٰ کی یاد میں بسر کی۔

صوفیا نے اگرچہ باقاعدہ سند کے ساتھ اس حکایت کو بیان کیا ہے اور اکثر کتابوں میں کیا ہے تاہم ہمارے نزدیک اس کی تاریخی حیثیت مشتبہ ہے۔ خراسان پر چونکہ ایک عرصہ تک بدھ تہذیب و روایات

کا اثر رہا اس لئے یہ بات ہرگز مستبعد نہیں کہ یہ قصہ بعینہٖ بدھ کی اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ بدھ کی کہانی کا چربہ ہو۔

روایات اور تاریخی حقائق کے بیان کرنے میں صوفیا کیوں متساہل ہیں؟ اس کا جواب دیئے بغیر آگے بڑھنا مشکل ہے۔ بات یہ ہے کہ مورخین اور محدثین کا نقطۂ نظر اور موضوع ان سے بالکل جداگانہ ہے۔ یہ جہاں تفحص واقعات کی پہچان پرکھ سے کام لیتے ہیں یا روایات کی تحقیق اور اس کے مراتب صحت کی تعیین میں داد علم دیتے ہیں وہاں صوفیاء اس جھمیلے میں پڑے بغیر صرف یہ دیکھتے ہیں کہ کس واقعہ یا روایت میں ان کے ذوق و وجدان کی تسکین زیادہ ہوتی ہے۔ یا کس واقعہ یا روایت میں تاثر پذیری اور عبرت و تذکار کے پہلو زیادہ نکھرتے ہیں یہی وجہ ہے ان کی کتابوں اور تحریروں میں بے شمار ایسے عجائب کا پتہ چلتا ہے جن کی علمی توجیہ بیان کرنا آسان نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں نقطہ ہائے نظر اپنی اپنی جگہ مفید ہیں بشرطیکہ ان کے حدود کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے۔ یہی نہیں ان میں باہمی کوئی تعارض بھی نہیں پایا جاتا۔ محدثین اور مورخین کی کوششوں کا کھلا ہوا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح واقعات حقائق اور شریعت کے تمام گوشے پوری صحت کے ساتھ نظر و بصر کے سامنے آجاتے ہیں اور صوفیا کے اقوال و حکایات کا ماحصل یہ ہے کہ ان سے عبرت و نصیحت اور تاثر و انفعال کے وہ نوادر اور لطائف مستنبط ہوتے ہیں جو ذہن و فکر کی دنیا کو پلٹ کر رکھ دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی ادبی افادیت کا پہلو ایسا ہے کہ جس سے گویا فارسی اور عربی لٹریچر میں زندگی کی نئی روح پیدا ہو گئی ہے اس میں ان اقوال و حکایات کی بدولت گہرائی، معنویت اور بلاغت کے ایسے اچھوتے محرکات کا بیش قیمت اضافہ ہوا ہے جو اس سے پہلے موجود نہیں تھے اور ایسی دلنواز روحانیت پیدا ہو گئی ہے جس نے فارسی اور عربی ادب کو حیات جاویدہ بخش دی ہے اور نکھار دیا ہے۔ صوفیاء کا نظر تاریخ کیا ہے اس کو ہم آگے چل کر نسبتہً تفصیل سے بیان کریں گے۔

۲۔ ابو الفیض ذوالنون مصری

(المتوفی ۲۴۶ھ) سہل بن عبداللہ تستری کے استاد اور محاسبی کے معاصر ہیں۔ ان کا علم و

فضل؛ ورع وتقویٰ اور حال ووجدان تمام صوفیاء کے حلقوں میں مسلم ہے۔ ان کے اقوال میں کہیں کہیں وحدت الوجود کی جھلک پائی جاتی ہے۔ کتاب وسنت کے سختی سے پابند تھے۔ اس کی محبت کے بارہ میں ان کا قول ہے :-

من علامات المحب للّٰه عز وجل متابعة	اللہ سے محبت کی علامت یہ ہے کہ اللہ کے حبیب
حبیب اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم	محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری پوری
فی اخلاقه وافعاله واوامره وسننه	متابعت کی جائے۔ ان کے افعال، احکام اور سنن سب میں

فقہا انھیں غالباً وحدت الوجود ہی کی بنا پر زندیق سمجھتے تھے۔ ایک مرتبہ متوکل سے ان کے ملحدانہ عقائد کی شکایت کی گئی تو اس نے بلا بھیجا۔ یہ گئے اور ایسی مؤثر تقریر کی کہ متوکل کو روتے روتے گھگھی بندھ گئی۔ اس پر اس نے اعزاز اور تکریم کے ساتھ انھیں مصر جانے کی اجازت دیدی۔

ان سے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ حکمت اسلام کے علاوہ انھیں مصری اسرار پر بھی عبور حاصل تھا

۴۔ ابوعلی فضیل بن عیاض۔

المتوفی ۱۸۷ھ تصوف میں عراقی مدرسۂ فکر کے حامل تھے؛ پہلے ڈاکو تھے۔ پھر اللہ نے توبہ و اخلاص کی نعمت سے نوازا نتیجہ یہ ہوا کہ پیشے کا رخ بدل گیا۔ پہلے اگر لوگوں کا مال لوٹتے تھے تو اب انھوں نے خزائن معرفت پر ڈاکہ ڈالنا شروع کیا۔ طبیعت وذوق کے اعتبار سے حزن پسند تھے۔ ابوعلی رازی کا کہنا ہے کہ میں ان کی صحبت میں تیس برس تک رہا۔ میں نے کبھی انھیں ہنستے اور تبسم فرماتے نہیں دیکھا۔ ایک مرتبہ یہ ہنسے۔ یہ وہ وقت تھا جب ان کا لخت جگر علی فوت ہوا۔ میں نے پوچھا اس پر آپ کیوں ہنسے میاں ان کا جواب یہ تھا۔ جب میرے مولا کو علی پسند ہے تو میں کیوں نہ اس پر مسرت کا اظہار کروں۔ دنیا کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ تھا:-

لو ان الدنیا بحذ افیرها عرضت	اگر دنیا اپنی تمام دلچسپیوں کے ساتھ مجھے دیدی
علی ولا یحاسب بها لکنت اتقذرها	جائے اور اس پر کسی محاسبہ کا بھی اندیشہ نہ ہو تب بھی
کما یتقذر احدکم الجیفة	میں اسے ایسا ہی ناپاک سمجھوں گا جیسے تم مردار کو

ناپاک سمجھتے ہو۔

جب مکہ میں ان کا انتقال ہوا تو عبداللہ بن المبارک نے کہا آج دنیا سے حزن وعلم اٹھ گیا ہے۔

۴۔ بایزید بسطامی۔

(المتوفی ۲۶۱ھ) مشہور صوفی ہیں۔ ان پر سکر و حال کی کیفیتیں اکثر طاری رہتیں۔ وحدت الوجود کا رنگ ان میں نسبتہً زیادہ شوخ اور چوکھا نظر آتا ہے۔ سبحانی ما اعظم شأنی کے قبیل کے شطحیات ——————— ان کی طرف منسوب ہیں یہ پہلے صوفی ہیں جنہوں نے واقعۂ معراج النبیؐ کو سالک کے لئے ایک نصب العین کی حیثیت سے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ اسرا کی کیفیات سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک مرتبہ انھیں آسمانوں پر پرواز کا روحانی تجربہ ہوا ہے جہاں انھوں نے جنت دوزخ کا نظارہ کیا ہے۔ شجرۂ توحید کو بچشم خود دیکھا ہے اور قرب الٰہی کی منزلیں طے کی ہیں۔ یہی نہیں اللہ سے تکلم کا شرف بھی حاصل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے کیا فرمایا، انھیں کے الفاظ میں دیکھئے۔

> "اے ابویزید تو اپنے پندار انا سے اسی وقت نکل سکتا ہے۔ جب میرے محبوب محمد رسول اللہ کی پیروی کرے اور راس مٹی کو جس پر ان کے نقوش پا مرتسم ہیں اپنے لئے سرمۂ چشم قرار دے۔"

علم اور اس کے تقاضوں کے بارہ میں ان کا ایک حکیمانہ قول ملاحظہ ہو:۔

علمت فی المجاھدۃ ثلاثین سنۃ فما وجدت شیئاً اشد علیّ من العلم ومتابعتہ ولولا اختلاف العلماء لتعبت واختلاف العلماء رحمۃ الا فی تجرید التوحید۔

تیس برس تک میں نے مجاہدہ کی سختیاں جھیلی ہیں مگر علم اور اس کی پیروی سے زیادہ سخت چیز میں نے نہیں پائی۔ علماء امت کا باہمی اختلاف تنزیہ توحید کے علاوہ باعث رحمت ہے اور اگر یہ اختلاف نہ پایا جاتا تو میں علم کی یکسانی و یک رنگی سے اکتا جاتا۔

ان کے آباؤ اجداد مجوسی تھے۔ اس مناسبت سے کہا کرتے تھے کہ میں جب بھی نماز پڑھتا

ہوں یہ محسوس کرتا ہوں، گویا میں نے ابھی ابھی مجوسیت سے توبہ کی ہے اور قطع زنار کے درپے تھا، کرامات کو ولایت کی نشانی نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا قول ہے :-

لو نظرتم الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرتقی فی الھواء فلا تغتروا بہ حتی تنظروا کیف تجدونہ عند الامر والنھی وحفظ الحدود واداء الشریعۃ۔

اگر تم دیکھو کہ ایک شخص کو کرامات سے بہرہ وافر ملا ہے تو اس سے دھوکہ نہ کھاؤ، اس میں دیکھو کہ اوامر و نواہی کے بارہ میں اس کا طرز عمل کیا ہے۔ حفظ حدود کا کس درجہ پابند ہے اور شریعت کے تقاضوں کو کس حد تک پورا کرتا ہے۔

۵۔ ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی۔

حاتم الاصم کے شیخ اور استاد تیسری صدی ہجری کے بلند پایہ صوفی، توکل و صبر کے پیکر اور معرفت کے رکن رکین ہیں۔ یہ کیونکر زہد و تقوی کی طرف مائل ہوئے؟ اس کے بارہ میں کئی قصے مشہور ہیں کہتے ہیں ان کا پیشہ تجارت تھا۔ ایک مرتبہ قحط پڑا جس سے یہ بہت پریشان ہوئے، سوچنے لگے کہ رزق کی کشائش کے لئے کیا تدبیر اختیار کی جائے۔ اتنے میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک غلام رنگ رلیوں میں مصروف ہے۔ اور خوشی و انبساط سے اچھل کود رہا ہے۔ اس سے پوچھا۔ قحط و پریشانی کے ان دنوں میں یہ مستیاں۔ کیا تجھے کھانے پینے کی فکر لاحق نہیں۔ اس نے کہا جناب نہیں۔ میرے مالک کا ایک گاؤں ہے، جس نے ہم دونوں کو اس احتیاج سے بے نیاز کر رکھا ہے۔ یہ اس گفتگو سے بہت متاثر ہوئے دل نے کہا کیا تیرے مولا و آقا کے پاس یہ پوری زمین اپنی تمام ترشادابیوں کے ساتھ موجود نہیں اور اگر تیرا تعلق کم از کم اتنا ہی ہے جتنا کہ اس غلام کا اپنے آقا سے ہے تو پھر اس پریشانی اور اضطراب کے کیا معنی؟

معرفت کے متعلق ان کا حسب ذیل قول حاتم الاصم نے نقل کیا ہے :-

"اگر ایک شخص دو سو برس تک زندہ رہتا ہے اور اس کو ان چار چیزوں کی معرفت حاصل نہیں تو اس کو جہنم کی آتش سے کوئی نہیں بچا سکتا۔"

۱۔ خدا کی معرفت
۲۔ اپنا عرفان
۳۔ خدا کے اوامر و نواہی کی معرفت اور
۴۔ خدا اور اپنے دشمن کی معرفت۔

خدا کی معرفت کا مطلب یہ ہے کہ تو اپنے دل سے اس حقیقت پر یقین رکھے کہ اس کی ذات گرامی کے سوا اور کوئی بخشش و عطا یا نفع و ضرر پر قادر نہیں۔

اپنے عرفان سے یہ مقصود ہے کہ تو اپنی بیچارگی کو پوری طرح محسوس کرے اور اس حقیقت کو جاننے کی کوشش کرے کہ تو کسی شخص کو بھی نفع و ضرر پہنچانے پر قادر نہیں، یہی نہیں تجھے براہ راست کسی چیز پر بھی اختیار حاصل نہیں۔

خدا کے احکام یا اوامر و نواہی کا عرفان اس بات کا مقتضی ہے کہ تو یہ یقین رکھے کہ ان احکام و مسائل کو تیرے نفس پر پورا پورا قابو حاصل ہے۔ اس یقین کی علامت یہ ہے کہ ان کی بجا آوری کے سلسلہ میں جبن اور سستی یا بے صبری کو کوئی دخل نہ ہو۔

خدا اور اپنے دشمنوں کی معرفت کے معنی یہ ہیں کہ تمہیں محسوس ہو کہ تم اپنے ذوق و عبادات میں آزاد نہیں ہو بلکہ کچھ عوامل رخنہ اندازی کرنے والے بھی ہیں ان کے خلاف تمہیں بہرحال ایک لڑائی لڑنا ہے اور اس کے حملوں سے اپنے آپ کو بچانا ہے۔

تقویٰ کی پہچان کیا ہے اس کے بارے میں ان کا یہ حکیمانہ قول ماننے کے لائق ہے:۔

تعرف تقوی الرجل فی ثلاثة اشیاء فی اخذه، فی منعه و فی کلامه۔

تو اگر کسی شخص کے مرتبہ اتقاء کا اندازہ کرنا چاہے تو تین چیزیں دیکھ، وہ کن چیزوں کو اختیار کرتا یا اپنا تا ہے کن چیزوں سے باز رہتا یا احتراز کرتا ہے اور اس کی بات چیت کا موضوع کیا ہے۔

۲۔ ابو عبداللہ الحرث بن اسد المحاسبی المتوفی ۲۴۳ھ

ذو النون کے معاصر تھے۔ غزالی کے نہایت محبوب روحانی مرشد ہیں۔ "احیاء" میں ان کے اقوال کو انھوں نے اکثر نقل کیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ان کی کتاب "احیاء" میں محاسبی کی تحریرات کی جھلکیاں صاف نمایاں ہیں پہلے صوفی مصنف ہیں جنہوں نے اپنے خیالات و افکار کو قدیم حکماء یونان کی طرح سوال و جواب کی صورت میں ضبطِ تحریر میں لانے کی کوشش کی۔ ان کی کتاب "الرعایۃ لحقوق اللہ" تصوف کے حقائق پر شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔

آربری نے اپنی کتاب تصوف (SUFISM) میں ان کی ایک غیر مطبوعہ تحریر الوصایا سے ایک طویل باب نقل کیا ہے جس کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ غزالی کے بہت پہلے انھوں نے تحقیق مذاہب کے سلسلہ میں اسی انداز کے تحلیل و تجزیہ سے کام لیا ہے جو غزالی کی شہرۂ آفاق کتاب "المنقذ من الضلال" میں پایا جاتا ہے۔

محاسبی انہیں غالباً اس ضبطِ نفس کی بنا پر کہا جاتا ہے جس کی انہوں نے بار بار تاکید کی ہے کہ جس کو انہوں نے تقویٰ کی اساس قرار دیا ہے۔

فصل فی المحبۃ ان کا ایک خاص مقالہ ہے جس میں محبت کے متعلقات پر انھوں نے نہایت لطافت سے روشنی ڈالی ہے۔ افسوس ہے کہ ہم طوالت کے اندیشہ سے اس کے اقتباسات درج کرنے سے قاصر ہیں۔

قشیری نے انہیں ان الفاظ میں خراجِ تحسین ادا کیا ہے۔

عدیم النظیر فی زمانہ علماً و ورعاً ومعاملۃً وحالاً۔ — اپنے زمانہ میں باعتبارِ علم، تقویٰ، معاملات اور احوال کے عدیم النظیر شخصیت۔

ان کے والد عقیدۃً قدری تھے اور بہت مالدار تھے۔ ان کے مرنے کے بعد مال و دولت کی کثیر مقدار انھیں بطور ترکہ و میراث کے ملی، لیکن انہوں نے اختلافِ عقاید کے پیشِ نظر اس کو قبول نہ کیا صوفیا میں یہ ان پانچ شیوخ میں سے ہیں جن کو مستند مانا جاتا ہے۔ ابو عبد اللہ خفیف کا قول ہے

اقتدوا بخمسۃ من شیوخنا والباقون — ہمارے شیوخ میں ان پانچ کی اقتداء اختیار

سلموا لهم حالهم الحرث بن اسد المحاسبی والجنید بن محمد وابو محمد رویم وابو العباس بن عطاء وعمرو بن عثمان المکی لانهم جمعوا بین العلم والحقائق۔

اور باقی کو ان کے حال پر چھوڑ دو۔ محاسبی جنید ابو محمد رویم ابو العباس بن عطاء عمرو بن عثمان۔ کیونکہ یہ وہ حضرات ہیں جو علم و حقائق دونوں کے جامع ہیں۔

۷۔ ابو سلیمان الدارانی المتوفی ۲۱۵ھ

یہ بھی غزالی کے عزیز ترین ممدوح ہیں۔ ان کا تذکرہ اور اقوال اکثر احیاء کے صفحات کی زینت ہیں۔ سید الطائفہ حضرت جنید نے بھی ان کے عارفانہ اقوال کو نقل کیا ہے۔ ان کا فلسفہ تصوف چونکہ گرسنگی پر مبنی ہے اسی لئے کلاباذی نے انہیں مدار الجائعین کے لقب سے یاد کیا ہے گرسنگی کے بارہ میں ان کے اقوال یہ ہیں۔

الجوع مفتاح الآخرة والشبع مفتاح الدنیا۔

بھوک یا گرسنگی خزائن آخرت کی کلید ہے اور شکم سیری دنیا کی کلید ہے۔

گرسنگی کی تہ میں فلسفہ یہ تھا:

اذا شبع الانسان جاعت اعضاؤه بالشهوة واذا جاع الانسان شبعت اعضاؤه عن الشهوة۔

انسان جب شکم سیر ہوتا ہے تو اس میں حرص و شہوت کے عوامل کی گرسنگی تیز ہو جاتی ہے اور جب بھوکا ہوتا ہے تو یہی عوامل حرص و شہوت سے بیگانہ ہو جاتے ہیں۔

کتاب و سنت کی پابندی کا اس درجہ خیال رکھتے تھے کہ ان کے نزدیک وہ واردات قلب جن کا تعلق دینیات سے ہے اس وقت تک حجت و مستند نہیں جب تک کہ ان کو کتاب و سنت کی خارجی کسوٹی پر پرکھ نہ لیا جاتے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے۔

ربما یقع فی قلبی النکتة من نکت القوم ایاما فلا اقبل منه الا بشاهدین عدلین الکتاب والسنة۔

میرے دل میں کبھی متصوفانہ نکات کا القاء ہوتا ہے اور کئی کئی دن تک میں انہیں یونہی دل میں پڑا رہنے دیتا ہوں اور اخذ و قبول پر راضی نہیں ہوتا۔

تاوقتیکہ دو شاہد عدل اس کی تائید نہ کردیں یعنی اللہ اور سنت رسولؐ۔

عقبیٰ اور آخرت میں جو تضاد ہے اس کو انھوں نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

اذا سکنت الدنیا القلب ترحلت منه الآخرة — جب دنیا کسی شخص کے دل میں سکونت اختیار کرلیتی ہے تو آخرت کا خیال اسی وقت دل سے نکل جاتا ہے

۸۔ ابوسلیمان داؤد بن نصیر الطائی۔

امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد تھے۔ صاحبین امام محمد اور امام یوسف دونوں اختلافی مسائل میں ان کو اپنا حکم تسلیم کرتے اور ان کی رائے اور فتوے کو صائب جانتے تھے۔ یہ امام محمد کی بیحد عزت کرتے تھے۔ لیکن قاضی ابویوسف سے اس بناء پر خفا تھے کہ انھوں نے اپنے استاد کی روش کے علی الرغم عہدۂ قضا کیوں قبول کرلیا۔ ان کا کہنا تھا کہ امام نے تو کوڑے کھائے اور تازیانوں کی اذیت برداشت کی، مگر عہدۂ قضا قبول نہ کیا اور انھوں نے نہ صرف قبول کیا بلکہ اس کے لئے طلب و رغبت کا اظہار بھی کیا۔

اسی خلش کے پیش نظر ان کا معمول یہ تھا کہ اگر یہ دیکھتے کہ امام محمد کا مسلک صحیح ہے اور اگر قاضی ابویوسف کی رائے بھی تسلی بخش ہوتی، تو نام لئے بغیر کہتے اس نوجوان کی رائے زیادہ قرین صواب ہے۔

یہ کس طرح زہد و ورع کی جانب متعطف ہوئے اس کے بارے میں مختلف حکایتیں کتب تصوف میں مذکور ہیں ہمارے نزدیک اس کا ایک ہی سبب تھا اور وہ یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زہد و تقویٰ نے انہیں متاثر کیا اور ان کے داعیات شوق کو اکسایا۔

صوفیا میں ان کا درجہ بہت بلند ہے اللہ تعالیٰ سے ان کے ربط و تعلق کی کیا نوعیت تھی، اس کا اندازہ ان کے اس قول سے لگائیے جب یہ رات کی تاریکی میں روح کے اُجالے کا سامان بہم پہنچانے اور تہجد کے لئے کھڑے ہوتے تو کہتے:

الٰہی همّک عطّل علیّ الهموم الدنیویة — پروردگار! تیرے ایک غم نے میرے تمام دنیوی غموں کو بھلا دیا اور معطل کردیا ہے۔

ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے حتیٰ کہ کھانا کھانے کے لئے بلاتے تو فرماتے ۔۔

بین مضغۃ الخبز وشرب الفتیت — روٹی کھانے اور فتیت (ایک مشروب) پینے

قرأ تخمسین آیۃ — میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اتنے میں پچاس آیات کی تلاوت ہو سکتی ہے۔

اخلاص کے دقائق و لطائف کا بہت خیال رکھتے۔ ایک مرتبہ ان کے ہاں ایک صاحب آئے انہوں نے دیکھا کہ پانی کی صراحی دھوپ میں رکھی ہے۔ اس سے رہا نہ گیا کہنے لگے بھائی اس کو تو سایہ میں رکھ دیا ہوتا جواب ملاحظہ ہو۔

حین وضعتہا لم یکن شمس — آپ بجا ارشاد فرماتے ہیں۔ میں نے دراصل اسے سایہ ہی

وانا استحیی ان یرانی اللہ امشی — میں رکھا تھا سایہ ہٹ گئی ہے اس کو اٹھا کر دوبارہ

بما فیہ حظ نفسی۔ — سایہ میں رکھنے میں یہ شرم مانع ہے۔ کہ کہیں صراحی تک چل کر جانے کو میرے حظِ نفس پر نہ محمول کیا جائے۔

۹۔ ابو القاسم جنید بن محمد المتوفی ۲۹۸ھ

سرخیل صوفیاء اور چمنستانِ تصوف کے گلِ سرسبد۔ عراق ان کا مولد و منشا ہے۔ ان کے والد شیشہ کا کاروبار کرتے تھے اس مناسبت سے انہیں قواریری بھی کہا جاتا ہے۔ انھوں نے تصوف میں ایک خاص مدرسۂ فکر کی بنیاد ڈالی ہے۔ افسوس ہے کہ بعد کے آنے والے حضرات نے اس اساس کو آگے بڑھانے کی کوشش نہیں کی۔ ان کا شمار ان چند لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے تصوف کو خاص نظریات سے روشناس کرایا اور اسے ایک متعین پیرایۂ بیان بخشا۔ محاسبی سے انہیں تلمذ حاصل ہے۔ توحید کیا ہے؟ اور غیر زمانی وجود کی کیا حقیقت ہے؟ اس کے بارہ میں ان کے اقوال کس درجہ فلسفیانہ حقیقت کے حامل ہیں، دیکھیے توحید کے معنی یہ ہیں کہ ازلی و ابدی خدا کو زمانیات سے الگ کر کے دیکھا جائے

اللہ تعالیٰ نے حضرتِ انسان سے سوال کیا تھا۔

الست بربکم — کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟

حضرت جنید کا کہنا ہے کہ یہ گفتگو اس مرحلے کی ہے جب انسان نے ابھی وجود کا مادی

پیرہن زیب تن نہیں کیا تھا۔ اور نسائیات سے یکسر آزاد تھا۔ یعنی اس کا وجود محض روحانی انداز پہ کا تھا۔ جو زمان و مکان کی گرفت میں نہیں آیا تھا۔

تصوف کی نعمت انہیں کیونکر حاصل ہوئی۔ ان کا اپنا قول ملاحظہ ہو

ما اخذنا التصوف عن القیل والقال ولکن عن الجوع وترك الدنیا وقطع المألوفات والمستحسنات	ہم نے تصوف قیل وقال اور فقیہانہ بحث ومناظرہ سے حاصل نہیں کیا بلکہ اس کے لئے گرسنگی کی اذیتیں جھیلی ہیں مألوفات اور پسندیدہ چیزوں کو ترک کیا ہے۔

ان کا پختہ عقیدہ تھا کہ تصوف کی بنیاد کتاب وسنت کی تصریحات پر ہے لہٰذا جو شخص ان نعمتوں سے محروم ہے اس نے تصوف کی بو بھی نہیں سونگھی۔ ان کا کہنا تھا :۔

الطرق کلھا مسدودۃ علی الخلق الا من اقتفی اثر الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام۔	خلق اللہ پر معرفت کے تمام دروازے بند ہیں الا یہ کہ آنحضرتؐ کے نقشِ قدم کی پیروی اختیار کی جائے۔
من لم یحفظ القرآن ولم یکتب الحدیث لا یقتدی بہ فی ھذا الامر لان علمنا مقیدٌ بالکتاب والسنۃ	جس نے قرآن حفظ نہیں کیا اور حدیث قلمبند نہیں کی وہ معرفت کے باب میں اقتداء کے لائق نہیں کیونکہ ہمارے ہاں یہ علم مقید بہ کتاب وسنت ہے

کرامات کو وجہ فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔ ایک شخص ان کے زہد و ورع کا چرچا سنکر ان کے ہاں آیا اور کچھ عرصہ تک ان کی حرکات وسکنات کو بغور دیکھتا رہا۔ آخر ایک دن اجازت لے کر جانا چاہا حضرت جنید نے پوچھا اتنی جلدی کیوں جاتے ہو۔ اس نے کہا میں تو اس خیال سے آیا تھا کہ آپ بہت بڑے ولی ہوں گے اور آپ کے ہاں بڑی بڑی کرامتیں دیکھنے میں آئیں گی۔ لیکن افسوس میں نے تو کوئی کرامت ایسی نہیں دیکھی۔ جس سے آپ کی ولایت کا اندازہ ہو سکے۔ جنید مسکرائے۔ انھوں نے کہا اس عرصہ میں کیا تو نے دیکھا کہ میں نے ترک فرائض کا ارتکاب کیا ہو۔ اس نے کہا جی نہیں۔ آپ نے کہا کیا ترک سنن کی نوبت آئی۔ اس نے کہا۔ جی نہیں۔ آپ نے فرمایا، پھر کیا نوافل ومستحبات میں تساہل

بہتا گیا۔ اس نے کہا حضور یہ بھی نہیں۔ آپ نے فرمایا۔ جاؤ یہی میری کرامت ہے۔

مسٹر شولیم کی طرفہ طرازی

اہم اور مقتدر مشائخ کی فہرست کافی طویل ہے جس کو ہم اختصار کی خاطر نظر انداز کرنے پر مجبور ہیں۔ اس میں ہم نے ان پاکباز اور پاک نہاد خواتین کا ذکر نہیں کیا جنھوں نے عرفان کے بادۂ صافی سے سکر و مستی کی کیفیتیں پیدا کیں اور زہد و تقویٰ اور عفاف و پرہیزگاری سے ظاہر و باطن کی سج دھج کا اہتمام کیا۔ صرف رابعہ بصری کا نام لے لینا اس سلسلہ میں کافی ہے۔ ایک لطیفہ سنئے۔ مغربی علماء میں ایک خوبی یہ ہے کہ اپنی کمزوریوں کو بڑے اچھے انداز میں چھپانا جانتے ہیں۔ مسٹر شولیم (SCHOLEM) فلسطین کی عبرانی یونیورسٹی کے پروفیسر ہیں اور یہودی تصوف ان کا خاص موضوع ہے۔ چنانچہ اس پر انہوں نے ایک فاضلانہ اور شاندار کتاب بھی لکھی ہے۔ اس میں یہودی تصوف پر بحث کرتے ہوئے جب اس سوال پر پہنچتے ہیں کہ یہودی صوفیوں میں رابعہ بصری کے پایہ کی باکمال عورتیں کیوں نظر نہیں آتیں؟ ظاہر ہے اسلام کے مقابلہ میں یہاں یہودی تصوف کی کم روری ہے تو یہ کہہ کر اس کے وزن کو ہلکا کر دیتے ہیں کہ یہودی تصوف، دراصل معرفت و روحانیت کا مردانہ تصور ہے اور عورتیں اس کی متحمل ہو ہی نہیں سکتیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ یہودی فلسفۂ مذہب کو جن لوگوں نے مدون کیا انھوں نے عورتوں کی روحانی و فکری ضرورتوں کا مطلق خیال نہیں رکھا۔

اختصار کے پیش نظر ہم مشائخ کی اس فہرست میں ان لوگوں کو بھی شامل نہیں کر رہے ہیں جنھوں نے عملی مجاہدات کے ساتھ ساتھ علمی مجاہدات میں بھی نمایاں حصہ لیا ہے یعنی جنھوں نے تصوف کو نئے معانی اور نئے نئے تصورات اور مصطلحات سے مالا مال کیا ہے یا جن کی جنبش ہائے قلم سے تصوف نے ایک علم ایک فن اور قابل فہم تصور کی حیثیت اختیار کی ہے یوں بھی تصوف سے متعلق مستند تحریرات اور کتابوں کا دائرہ بدرجہ غایت سمٹا ہوا ہے جس کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں :-

۱۔ یہ چونکہ اپنے مزاج اور خصوصیات کے اعتبار سے علم سے زیادہ عمل ہے اس لئے اس کو ضبط تحریر میں لانے کی کوششیں بڑی حد تک محدود رہیں۔

۲۔ صوفیاء چونکہ نفی ذات (NEGATION) کے شدت سے قائل ہیں اس لئے نہیں چاہتے تھے کہ تحریر و نگارش کے چکر میں پڑیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اظہار کا یہ اسلوب بھی نفس میں کبر و پندار پیدا کرنے کا باعث ہو سکتا ہے علاوہ ازیں یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں عوام کی عقیدت کا رخ ادھر نہ مڑ جاتے حالانکہ انہیں سے یہ بھاگے اور دور رہنے کا عزم کر چکے تھے۔

۳۔ جب علوم عقلیہ کا فروغ ہوا، بالخصوص نو افلاطونیت کے تصورات جب اسلامی معاشرہ میں پھیلے تو صوفیاء کے عقاید بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے یہی نہیں ان خیالات نے اس مرحلہ کے ذہن و قلب پر استیلاء حاصل کیا کہ ان کے پرجوش مبلغ بن گئے —— ظاہر ہے فکر و فلسفہ کے اس نہج سے فقہاء و محدثین متفق نہیں ہو سکتے تھے اور یہی وہ گروہ تھے جن کا عامۃ الناس میں زیادہ عمل دخل تھا اس لئے صوفیاء مجبور ہوئے کہ اپنے ان عقائد کو عام نہ کریں اور از راہ احتیاط صرف انہیں حضرات تک ان کو محدود رکھیں جن میں صبر و برداشت کی صلاحیتیں بدرجۂ اتم پائی جائیں۔

۴۔ یوں بھی تصوف چونکہ اصلاح و تزکیہ کی ایسی سطح سے متعلق ہے جس کے مخاطب خال خال حضرات ہی ہو سکتے ہیں عوام نہیں، اس لئے مناسب یہی معلوم ہوا کہ اس کی نشر و اشاعت کے دائرہ کو کچھ تنگ کیا جائے لیکن اخفاء و احتیاط کی ان تدبیروں میں چونکہ کھلی ہوئی مضرت یہ تھی کہ کہیں علم و معارف کا یہ گنجینہ ضائع ہی نہ ہو جائے اس لئے کچھ حضرات نے بہرحال اپنی تحریری کوششوں کو جاری رکھا۔ خصوصاً حلاج کے قتل نے تو انہیں چونکا سا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک اچھے خاصے گروہ نے جرأت سے اپنے خیالات و افکار کو منظر عام پر لانے کا تہیہ کر لیا۔

یہ تحریری کوششیں کئی اقسام کی ہیں۔ کچھ لوگوں نے ان احادیث و آثار کو قلمبند کیا جن کا تعلق زہد و رقاق سے تھا جیسے عبداللہ بن المبارک اور احمد بن حنبل وغیرہم۔ کچھ حضرات نے سلسلۂ تصوف کے مقتدر مشائخ و اکابر کے اقوال و افعال کا دلآویز مرقع تیار کیا۔ جیسے حلیۃ الاولیاء، صفوۃ الصفوۃ، اور تذکرۃ الاولیاء کے مصنفین۔ کسی کسی نے نفس فن کے بارہ میں بحث کی اور اس راہ پر پیش آنے والی مشکلات اور پیچیدگیوں کو حل کرنے اور سمجھانے کی کوشش کی جیسے قشیری، ہجویری اور کلاباذی وغیرہم اور ایک مختصر گروہ نے اسکو اپنے معارف اور حکیمانہ طرز فکر سے بہرہ مند کیا جیسے غزالی، ابو النصر سراج اور ابن عربی وغیرہم۔

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ طلوعِ اسلام۔ لاہور۔ مارچ سنہ ۱۹۶۲ء

حضرت مسیحؑ کی انقلاب آفریں تعلیم — ادارہ

سرسید کے زمانہ میں مسلمانوں کی حالت — شاہد حسین رزاقی

اسلام پر مختلف ثقافتوں کے اثرات — علامہ احمد امین مصری۔

۲۔ میثاق۔ لاہور۔ مارچ سنہ ۱۹۶۲ء

افاداتِ ابن قیم — عبدالغفار حسن

اتباعِ نفس — ضیاء الدین اصلاحی

۳۔ فیض الاسلام۔ راولپنڈی۔ مارچ۔ اپریل سنہ ۱۹۶۲ء

صدیق اکبر کا پہلا خطبہ — محمد جعفر پھلواروی

صدق و صفا میں اکمل — محمد فضل قدیر ندوی

عقل و عشق کا حسین امتزاج — محمد جعفر پھلواروی

مقامِ صدیق رسول اللہ کی نظر میں — ظفر احمد عثمانی

۴۔ ساقی۔ کراچی۔ فروری سنہ ۱۹۶۲ء

کلامِ بیدل میں معنی خیز علامتیں — ڈاکٹر عبدالغنی

بہادر شاہ ظفر اور ان کی شاعری — اسد الحق شیدائی

بنگالی ادب پر اسلام کا اثر — ارشد کاکوی

۵۔ اردو نامہ کراچی۔ جنوری، مارچ ۱۹۶۲ء

علامہ سید علی اور علم لغت	ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں
اردو اسالیب بیان کی توسیع میں اقبال کا حصہ	نسیم امروہوی
اردو میں علمی و ادبی صحافت کا آغاز	ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

۶۔ انشاء کراچی۔ مارچ ۱۹۶۲ء

داراشکوہ	برنیر۔ مترجمہ سید محمد حسین
خواب آفرینی	ظہیر نقشی

۷۔ اردو ڈائجسٹ۔ لاہور۔ فروری ۱۹۶۲ء

سسلی	ہالی ڈے سے ماخوذ
پہلی بار یورپ کی ایک قیامت خیز صبح	لُک سے ماخوذ
خلائی تسخیر	سائنس ڈائجسٹ سے ماخوذ
فسانۂ مبتلا	نذیر احمد۔ الطاف حسن قریشی

۸۔ نگار۔ لکھنؤ۔ مارچ ۱۹۶۲ء

میرزا مظہر کے فارسی خطوط	خلیق انجم
شاہ عالم کا ہندوستان	خان رشید

۹۔ الفرقان، لکھنؤ۔ مارچ ۱۹۶۲ء

انسانی دنیا میں عربوں کا مقام	سید ابوالحسن ندوی
شیخ مجدد کے اصلاحی کارنامے	پروفیسر محمد مسعود احمد
زیارتِ حرمین۔ نقوش و تاثرات	نسیم احمد فریدی

۱۰۔ زندگی۔ رام پور۔ مارچ ۱۹۶۲ء

کیا تمام مذاہب سچے ہیں؟	وحیدالدین خاں

خدا ایک ہے	جلال الدین عمری
اسلام کا تصور ریاست	رفیع اللہ خاں عنایتی

۱۱۔ ادیب، علی گڑھ۔ مارچ ۱۹۶۲ء

مظہر جان جاناں اور اس کی شاعری	عثمان صدیقی۔
اردو اور ہندی کا تاریخی رشتہ	ابو الفیض عثمانی
فن موازنہ	سید احتشام احمد ندوی

۱۲۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ مارچ ۱۹۶۲ء

مطلق العنان اقتدار کے تحت محدود مذہبی منصب	نعیم صدیقی

۱۳۔ معارف۔ اعظم گڑھ۔ مارچ ۱۹۶۲ء

اسلام میں علم و حکمت کا آغاز	شبیر احمد خاں غوری
آزاد بلگرامی	عبدالرزاق قریشی
نار جیل سے نخیل تک	قاضی اطہر مبارک پوری
اردو شاعری اور فن تنقید	عبدالسلام ندوی

۱۴۔ نوائے ادب۔ بمبئی۔ جنوری۔ مارچ ۱۹۶۲ء

غالب و ذوق کے سہرے	مہر محمد خاں شہاب
امیر خسرو بحیثیت ہندی شاعر	ڈاکٹر صفدر آہ
اردو ٹائپ میں تلفظ کا مسئلہ	سید شہاب الدین دسنوی

ثقافت لاہور

جون ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ ——— شمارہ ۶

سالانہ۔ آٹھ روپے ——— فی پرچہ۔ ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم ایم شریف	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

رئیس احمد جعفری

تأثرات

اسلام کی بنیاد نہ رنگ پر ہے، نہ نسل پر، نہ خاندان پر، نہ حسب نسب پر، نہ ملک پر، نہ زبان پر۔ وہ دنیا میں پہلا مذہب ہے جس نے آج سے چودہ سو برس پہلے ان تمام بندھنوں کو توڑ کر اعلان کر دیا "تم سب اولادِ آدم ہو، اور آدم مٹی کے بنے ہوئے تھے" اور اس طرح اس نے کرۂ ارض کے تمام انسانوں کو ایک برادری تسلیم کر لیا۔

اسلام نے یہ کیوں کیا؟

اس لئے کہ انسان کا رنگ کیا ہے؟ وہ کس نسل سے ہے؟ کس خاندان سے تعلق رکھتا ہے؟ حسب نسب کیا ہے؟ کس ملک میں پیدا ہوا ہے؟ اس کی مادری زبان کیا ہے؟ یہ وہ چیزیں ہیں جو اس کے قبضۂ قدرت سے باہر ہیں، ان پر اس کی ذرا بھی دسترس نہیں۔ لیکن اس کا کردار کیا ہے؟ اس کا عقیدہ کیا ہے؟ اس کی سیرت کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ یہ چیزیں اس کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔ وہ اپنے کردار کو جس سانچے میں چاہے ڈھال سکتا ہے۔ لہٰذا اسلام نے مدارِ امتیاز اسی کو قرار دیا۔ اور اعلان کر دیا، اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ! یعنی تم میں سزاوار مجد و شرف وہ ہے جو زیادہ سے زیادہ متقی ہو۔

لیکن کتنی عجیب بات ہے کہ اسلام نے جن بتوں کو توڑا اور سرنگوں کیا، مسلمانوں نے انہی بتوں کو سینے سے لگایا اور ان کی پرستش شروع کر دی۔

دنیا کے مذاہب میں اسلام ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے ملوکیت اور آمریت کے بجائے جمہوریت، عمومیت اور شورائیت کا راستہ دکھایا، لیکن دنیا کی کوئی قوم بادشاہوں کی اتنی تعداد نہیں رکھتی

جتنے مسلمانوں کے پاس ہیں۔

اسلام کے داعی نے حج وداع کے موقع پر صاف صاف اعلان فرمایا تھا کہ عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں، لیکن آج وہی عرب ہیں جو عربیت کے نشہ میں چور ہیں۔ انہیں عالم اسلام سے کوئی تعلق نہیں، لیکن عالم عرب کے لئے وہ خون کا آخری قطرہ بھی قربان کر دینے کو تیار ہیں۔ وہ دنیا کے ہر مسلمان سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ اسرائیل اور الجزائر کے معاملہ میں وہ ان کا ساتھ دے، لیکن کشمیر کا نام بھی زبان پر لاتے ہوئے ہچکچاتے ہیں، حالانکہ عرب ممالک کے سفر کرتے ہوئے، ہندوستان میں تھوڑے تھوڑے وقفہ سے مسلمانوں کا قتل عام ہوتا رہتا ہے، لیکن یہ ٹس سے مس نہیں ہوتے۔ نہ احتجاج کرتے ہیں، نہ شکایت، نہ شکوہ دوستانہ۔ اسلام نے تمام مسلمانوں کو ایک دوسرے کا بھائی قرار دیا تھا اور ایک دوسرے کی تقویت کا موجب قرار دیا تھا، المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضا، لیکن یہ غیر عرب مسلمانوں کو شائستۂ التفات بھی نہیں سمجھتے، حالانکہ غیر عرب مسلمانوں کی شامت اس لئے آتی ہے اور وہ اس لئے ہدف ستم بنائے جاتے ہیں کہ غیر عرب ممالک میں رہ کر محمد عربی (بآبائنا وامہاتنا) کے کلمہ گو کیوں ہیں؟ ان کا قبلہ عرب میں کیوں ہے؟

بہ جرم عشق توام می کشند غوغائیست
تو نیز بر سر بام آ کہ خوش تماشائیست

آج اسلامی ممالک اگر اسلام کی بنیاد پر اپنی تنظیم کریں۔ اپنے مسائل حل کریں، اور قوت کو فروغ دیں تو کون سا مسئلہ ایسا ہے جو حل نہیں ہو سکتا۔؟

اسرائیل کا وجود عربوں کے قلب پر ناسور کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن ترکی نے اسے باقاعدہ تسلیم کر لیا، ایران نے اسے اصولی طور پر تسلیم کر لیا۔ کشمیر کا مسئلہ مسلمانان کشمیر کے لئے حیات و قومیت کا مسئلہ ہے، دنیا کے کسی آئین اور دستور کی رو سے کسی قوم کو حق خود ارادیت سے محروم نہیں کیا جا سکتا، جبکہ اس سے پنڈت نہرو اور حکومت ہند پر یہ وعدہ بھی کیا جا چکا ہے لیکن کشمیر کے مسلمان اس حق سے محروم ہیں، مگر کسی اسلامی ملک کو اس مسئلہ پر لب کشائی کی جرأت نہیں ہوتی۔ تقسیم ہند کے بعد سے بھارت میں مسلمانوں کی جان و مال

جون ۱۹۶۲ء

اور عزت و آبرو پر ڈاکے پڑ رہے ہیں، ان کا صفایا کیا جا رہا ہے، مگر عرب ممالک پر اس کا رد عمل یہ ہے کہ پنڈت نہرو کو "رسول السلام" کا خطاب عطا کر دیا گیا۔ الجزائر میں فرانس نے کیا کچھ نہیں کیا مگر کسی اسلامی ملک نے اس سے سفارتی تعلقات منقطع کئے؟ اس کے خلاف تعزیری اقدامات (SANCTIONS) کئے؟ انڈونیشیا، نیوگنی کے لئے چلّا رہا ہے، چیخ رہا ہے، فریاد کر رہا ہے، ہالینڈ کی استعماری پالیسی کے خلاف شکوہ سنج ہے، لیکن کون اسلامی ملک اس کا ساتھ دے رہا ہے؟ سب کو اپنی اپنی فکر ہے کوئی کسی کے لئے کچھ نہیں کرنا چاہتا۔

لیکن اگر یہ ممالک اسلامی بنیادوں پر اور اسلام کے نام پر باہم مربوط ہوتے، رنگ، نسل اور ملک و طن کا نعرہ لگانے کے بجائے

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

کے زمزمہ سنج ہوتے تو کیا جب بھی اسرائیل کا وجود قائم رہ سکتا تھا؟ الجزائر کی آزادی میں اتنی دیر لگ سکتی تھی؟ کشمیر کا مسئلہ ۱۴ سال کے بعد بھی غیر منفصل رہ سکتا تھا؟ نیوگنی پر ہالینڈ کا پرچم لہرا سکتا تھا؟

عرب لیگ کو تمام عرب ممالک کا واحد ادارہ بنانے کی سعی و کوشش ایک عرصے سے جاری ہے، مصر متحدہ عرب جمہوریہ کے خواب دیکھ رہا ہے لیکن عرب لیگ کے بجائے اگر اسلامی لیگ بنتی، اور وہ جملہ اسلامی ممالک کو اپنے دامن میں سمیٹ لیتی، متحدہ عرب جمہوریہ کے بجائے اسلامی دولت مشترکہ قائم ہوتی اور اس کے حلقہ میں تمام مسلمان ممالک سال میں ایک یا دو مرتبہ بیٹھ کر باہمی صلاح و فلاح کے معاملات پر غور کرتے تو کیا دنیا کی بڑی طاقتوں کا طرز عمل مسلم ممالک کے ساتھ کچھ اور نہ ہوتا بالکل بدل نہ گیا ہوتا؟ لیکن

گرش سخن شنو کجا؟ دیدۂ اعتبار کو؟

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا، کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نکتۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں، ان کی تصانیف کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے تمام مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجۂ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور۔

محمد حنیف ندوی

اِسلام اور تصوّف

قانون و شریعت کے سانچوں پر اہل علم نے چار طریقوں سے غور کیا ہے۔ ایک اس طریق سے کہ مسائل و جزئیات کا تفصیلی نقشہ کیا ہے اور شریعت اسلامی کی وسعتیں کن کن جزئیات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ یہ فقہ ہے اور اس کے جاننے والے کو فقیہہ کہا جاتا ہے۔ غور و فکر کا دوسرا نہج یہ ہے کہ ان جزئیات و فروع کے پیچھے جو اصول، جو قانونی روح اور قواعد کلیہ کارفرما ہیں ان کا سراغ لگایا جائے۔ اس فن کو اصول کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے جاننے والے کو اصولی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علم و فن کے اس مقام اور مجتہد کے مقام میں کیا فرق ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے زیادہ کاوش درکار نہیں۔ یوں سمجھ لیجئے کہ ان میں ایک ہی قدم یا جست کا فاصلہ حائل ہے۔ یعنی اگر ایک اصولی انہیں کلیات کو جس پر اس کو عبور و استحضار حاصل ہے جزئیات پر پھیلاتا یا ان سے جزئیات کو مستنبط کرتا ہے تو وہ مجتہد ہے۔ تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت و فقہ کی جزئیات کو عقل و خرد اور فلسفہ و حکمت کی کسوٹیوں پر پرکھا جائے۔ یہ علم الکلام ہے اور تاریخ اسلامی میں ایسے حضرات کو متکلمین کہا جاتا ہے جو دین و دانش میں ربط و توافق تلاش کرتے ہیں اور مذہب کے لئے ایسے عقلی و فکری پیمانے مہیا کرتے ہیں جو شکوک و شبہات کو دور کرسکیں اور ذہنی و فکری اضطرار کے لئے ایک گونہ تسکین و طمانیت کا باعث ہوسکیں۔ غور و فکر کا چوتھا مگر زیادہ اہم اسلوب یہ ہے کہ جزئیات، رسوم و شعائر اور عبادات و اخلاق میں جو باطنی سطح ہے اس کا کھوج لگایا جائے اور اس فلسفہ کی نشاندہی کی جائے جس کا تعلق دماغ کی ابھری سطح سے نہیں دل کی گہری اور عمیق کیفیتوں سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ اسلامی نظام حیات کے اندر ذوق و وجدان کی جو مناسبتیں نہاں ہیں ان کو اجاگر کیا جائے اور ان حقائق کو منظر عام پر لایا جائے جن کو عطر دین

یا مروجِ دین قرار دیا جا سکتا ہے۔ غور و فکر کا یہ انداز تصوف ہے۔

فقہ ایک جانی پہچانی حقیقت ہے اور اس کے مفہوم و معنی کی تعیین میں کوئی اختلافِ رائے نہیں پایا جاتا۔ اختلافِ رائے جو کچھ ہے وہ مدارسِ فکر میں ہے، نفسِ حقیقت میں نہیں۔ لیکن تصوف کا معاملہ بالکل دوسرا ہے۔ اس کی تعبیر و ترجمانی میں اچھا خاصا اختلافِ رائے رونما ہے اور خصوصیت سے اس مسئلہ میں کہ اسلام کس نوع کے متصوفانہ افکار کا حامل ہے اور اسلام کے نظامِ عقائد میں اس کا کیا درجہ و مقام ہے؟

لفظ تصوف کا مشتق منہ

صوفی کا ماخذ کون لفظ ہے اور اس کی اصل و اساس کیا ہے؟ اس کا جواب متفق علیہ نہیں۔ کچھ لوگ اسے صفا سے مشتق مانتے ہیں، کسی کے نزدیک یہ صف سے نکلا ہے، بعض نے اسے اصحابِ صفہ کی طرف منسوب کیا ہے، اور کچھ حضرات دور کی کوڑی لاتے ہیں، ان کے نزدیک یہ یونانی لفظ ہے۔ ایسے حضرات کی تعداد زیادہ ہے جو اسے صوف سے مشتق مانتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پشمینہ یا صوف فقرا اور اصحابِ زہد کا لباس تھا لہٰذا اسی مناسبت سے ان لوگوں کو صوفی کہا گیا۔ فاضل آربری اور کلاباذی کی مشہور کتاب التعرف کے شارح کا رجحان اسی طرف ہے۔ لیکن یہ بوجوہ صحیح نہیں۔ ایک تو صرفی اعتبار سے یہ تمام انتسابات غلط ہیں، جیسا کہ عارف قشیری نے تصریح فرمائی ہے۔ دوسرے تمام صوفیا، صوف یا پشمینہ پہننے کے قائل نہیں تھے۔ چنانچہ ابن سیرین نے تو اس پر بعض صوفیا کو یہ کہہ کر ٹوکا بھی ہے کہ پشمینہ کا استعمال حضرت مسیح کی پیروی کے مترادف ہے اور ہم چونکہ آنحضرتؐ کے پیرو اور جاں نثار ہیں، اور آپؐ نے سوتی ملبوسات زیب تن کیے ہیں اس لئے آپ کے تتبع اور پیروی کا تقاضا یہ ہے کہ ہمارے ملبوسات سے آنحضرتؐ کی اطاعت کا ثبوت ملے، نہ یہ کہ ہمیں حضرت مسیح کے پیروکاروں میں شمار کیا جائے۔ تیسری اہم وجہ یہ ہے کہ سچے اور اونچے پائے کے صوفیہ کے نزدیک لباس کی تعیین کسی درجے میں بھی ضروری نہیں۔

مولانا جامی نے نفحات الانس میں تصریح فرمائی ہے کہ پہلا شخص جو صوفی کے نام سے موسوم ہوا، ابو ہاشم سفیان ثوری کا ہم عصر ہے۔ انہیں کیوں صوفی کہا گیا، اس کا ٹھیک ٹھیک سبب نہیں معلوم ہو سکا۔

ہمارے نزدیک اشتقاق وانتساب کی یہ بحث سرے سے لاحاصل ہے۔ کیونکہ تصوف، لفظ ولقب سے کہیں زیادہ حقیقت کا نام ہے۔ ایک جیتی جاگتی زندگی سے تعبیر ہے اور ایک خاص انداز زیست اور نقطۂ نظر کا مظہر ہے۔ جس کا تعلق صفائے قلب و باطن سے بھی اتنا ہی ہے جتنا پاکبازانِ اسلام کی صف سے اسی طرح اصحابِ صفہ کی طرح، دنیا کے زخرفات سے بے نیاز حضرات سے بھی ان کو شرفِ انتساب حاصل ہے اور سادہ زندگی اختیار کرنے والے پشمینہ پوش زہاد سے بھی ان کا تعلق ثابت ہے۔

تصوف کا نقطۂ آغاز

اس کا آغاز کب ہوا اور کب اس نے ایک فلسفہ حیات کی متعین شکل اختیار کی؟ یہ ایک اہم سوال ہے جو درحقیقت دو سوالوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ اس کے نقطۂ آغاز کی تعیین کی جائے۔ دوسرے یہ کہ اس کی ارتقائی کڑیوں کو نظر و بصر کے سامنے لایا جائے۔ اب جہاں تک سوال کے اس حصہ کا تعلق ہے کہ اس جاں بخش اور حیات آفریں تحریک کے نقطۂ آغاز کی تعیین کی جائے۔ اس کے بارہ میں دو ٹوک اور فیصلہ کن بات کہنا مشکل ہے، کیونکہ دینی و علمی تحریکیں اپنے سفر کا آغاز کسی متعین وقت سے نہیں کرتیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ابتدا میں فکر و عمل کے کچھ سادہ نقطے معاشرہ کی سطح پر ابھرتے ہیں، اور پھر وقت کی رفتار اور مناسبتوں سے یہی نقطے متعین نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن میں رنگ و روغن بھی ہوتا ہے اور شوخی اور جلا بھی ہے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی علمی و دینی تحریک یکایک اپنے تمام لوازم اور خصوصیات کے ساتھ آن کی آن میں ابھر آئے۔ تدریج و ارتقاء فطرت کا ہمہ گیر، اور اٹل اصول ہے جس سے تصوف کو کسی طرح بھی مستثنیٰ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ تصوف کو بھی شروع شروع میں بس ایک بیج ہی تصور کیا جائے جس کے مضمرات نمود ابھی پنہاں اور مستور رہیں۔ اس کو ایک صالح معاشرہ میں بکھیرا گیا جو اس کے لئے بمنزلہ زمین کے تھا۔ یا جسے کھیتی کہہ لیجئے۔ پھر وقت و ماحول کی سازگاریوں نے آہستہ آہستہ اس کو اگایا اور بڑھایا۔ یہاں تک کہ تھوڑے ہی عرصہ میں اس نے ایک بار آور اور تنومند درخت کی شکل اختیار کر لی جس کے فیوض کبھی ختم ہونے والے نہیں۔

وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْـئَهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ۔ فتح

انجیل میں ان لوگوں کا ماجرا صاف یوں بیان کیا گیا ہے، وہ گویا ایک کھیتی ہیں، جس نے پہلے زمین سے اپنی سوئی نکالی، پھر اس کو مضبوط کیا، پھر موٹی ہوئی اور اپنی نالی پر سیدھی کھڑی ہو گئی۔ اب کسان ہیں کہ اسے دیکھ دیکھ کر نہال ہو رہے ہیں۔

توتی اکلها کل حین باذن ربها (ابراہیم ۲۵)

اپنے پروردگار کے حکم سے یہ شجرہ طیبہ ہر وقت میوے اور پھل سے لدا رہتا ہے۔

یہ پہلا معاشرہ جس میں معرفت و تصوف کے بیج بوئے گئے، صحابہ رضوان علیہم اجمعین کا معاشرہ ہے ان میں تقویٰ، اخلاص اور محبت و عشقِ الٰہی کے وہ تمام مضمرات موجود تھے جنہوں نے آگے چل کر تصوف اور صوفیاء کی شکل اختیار کی ان کی زندگی کا کیا رنگ ڈھنگ تھا۔ قرآن نے اس پر پوری طرح روشنی ڈالی ہے۔

تتجافی جنوبھم عن المضاجع ۔ سجدہ ۱۶

ان کے پہلو بچھونوں سے الگ رہتے ہیں۔

اس کا مطلب ہے کہ یہ لوگ تاجران شب زندہ دار ہیں۔ یہ نرم اور گرم بستروں پر سونے کے بجائے راتوں کو اٹھ اٹھ کر یادِ الٰہی میں مصروف رہتے ہیں۔ یعنی رات ان کے لئے وہ تاریک اور اکتا دینے والا لمبا عرصہ نہیں کہ انہیں ایک عربی شاعر کے ہمنوا ہو کر کہنا پڑے۔ ع

الا ایها اللیل الطویل الا انجلی ۔

اے رنج و غم بھری دالی لمبی رات، تو کبھی صبح کی سپیدی سے بدلے گی بھی یا نہیں۔

بلکہ بہ زبانِ حال سے اس کے برعکس یوں کہتے ہیں۔

لیلی بوجهك مشرق وظلامه فی الناس ساری

میری رات تیرے چہرۂ درخشاں کی وجہ سے روشن اور مستنیر ہے حالانکہ دوسروں میں اس کی ظلمتوں کا دور دورہ ہے۔

فالناس فی سدف الظلام ونحن فی ضوء النهار

لوگ رات کی تاریکیوں میں ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں اور ہم دن کی کھلی روشنی میں سانس لے رہے ہیں۔

ان کے ذوق عبادت کی تصویر قرآن نے ان الفاظ میں کھینچی ہے :-

تراھم رکعاً سجداً یبتغون فضلاً من اللہ ورضواناً۔ ﴿فتح ۴۸﴾ تو ان کو دیکھتا ہے کہ خدا کے آگے جھکے ہوئے سربسجود ہیں اور خدا کا فضل اور خوشنودی طلب کر رہے ہیں

سب سے بڑھ کر یہ کہ :-

والزمھم کلمۃ التقویٰ ﴿فتح ۴۸﴾ اور ان کو پرہیزگاری کی بات پر قائم رکھا۔

کیا زہد و تقویٰ کی یہی صورتیں اصل تصوف نہیں؟

صحابہ سے ہماری مراد باصطلاح محدثین وہ نہیں جن کو آنحضرت کی صحبت کم از کم ایک مرتبہ نصیب ہوئی ہو۔ اگرچہ یہ رتبہ بھی اپنی جگہ کچھ کم نہیں۔ ہمارے نزدیک صحابہ سے مقصود وہ نفوس قدسیہ ہیں جن کو صلحاء و اتقیاء کا میر قافلہ کہا جا سکتا ہے جو حضور کی صحبت و رفاقت سے باقاعدہ مستفید ہوتے جنھوں نے آغوشِ نبوت میں تعلیم و تزکیہ کی منزلیں طے کیں اور جلوت و خلوت میں ساتھ رہے جنھوں نے دنیا کو ہمیشہ مرجوح اور ناقابلِ التفات سمجھا اور دینی اقدار کو ہمیشہ راجح۔ اور جن کی مملکت فقر میں غنائم اور فتوحات کی کثرت کوئی تغیر نہ پیدا کر سکی۔ دوسرے لفظوں میں جن کی استقامت کا یہ عالم رہا کہ ایک قدم اگر تقویٰ و عفاف کی راہ پر قدم بڑھائے تو آخر تک اس رسمِ عشق کو نبھانے کی کوششیں جاری رکھیں۔ ہم انہیں صوفی صحابہ کے نام سے موسوم کریں گے۔ اس فہرست میں پہلے تو خلفاء اربعہ کے نام مندرج ہوں گے اور اس کے بعد ایسے تمام صحابہ کے جو بالطبع متصوف تھے اور جن کی زندگی اور سیرت و کردار کا نقشہ کسی طرح بھی ان لوگوں سے مختلف نہیں۔ جن کو آگے چل کر ہم نے عارف و صوفیاء کے لقب سے پکارا۔ جیسے حضرت سلمان، حضرت ابوذر غفاری، حضرت صہیب، حضرت بلال اور حضرت عمار بن یاسر وغیرہ۔

مثالیں ہمیشہ گمراہ کن ہوتی ہیں۔ ہم نے صحابہ رضوان اللہ علیہم کے بارہ میں جو یہ کہا ہے کہ ان میں تصوف کا ابتدائی سادہ نقشہ پایا جاتا تھا۔ اور یہ گلشنِ تصوف کے وہ گل بوٹے تھے جو آگے چل کر خوب کھلے اور مہکے

اور جن کی شمیم انگیزیوں نے ایک عالم کو روحانی انبساط بخشا، تو اس کا خدانخواستہ یہ مطلب نہیں کہ بعد میں آنے والے مراتب و کمالات میں ان سے آگے بڑھ گئے۔ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ تصوف مصطلح نے آئندہ چل کر تقویٰ و اخلاص کا جو معیار مقرر کیا، اس کے لیے جو اصول وضع کیے، جو قاعدے ٹھہرائے اور جو سانچے ڈھالے اور قلب و ضمیر کے جن جن لطائف کی نشاندہی کی، ان حضرات کی زندگیوں میں اس کی سادہ اور ابتدائی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ ان میں وہی ذوقِ عبادت ہے، وہی اللہ تعالیٰ سے ربط و تعلق کا عالم ہے، وہی محبت و شوق کے داعیے ہیں۔ وہی اصول کی پاکیزگی اور یقین و اذعان کے پیمانے ہیں، جن کو تصوف کا مابہ الامتیاز قرار دیا جا سکتا ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے سوانح سے کون ناواقف ہے؟ اور ان کے رتبہ صدیقیت کی جو بلندیاں ہیں ان کو عرفان و سلوک کے دائروں سے کون الگ کر سکتا ہے؟ بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر ہمیں بعض مستشرقین کی اس رائے سے اتفاق ہے کہ اگر آنحضرتؐ کے بعد کسی شخص کو منصب نبوت کے قریب تر ٹھہرایا جا سکتا ہے تو وہ انھیں کی ذات گرامی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے مرتبہ اجتہاد اور زندگی کی تلخیٔ خشونت سادگی اور تورع سے کس کو انکار ہے؟ اور کون کہہ سکتا ہے کہ یہ مقام تصوف کا اعلیٰ ترین مقام نہیں؟ انھوں نے اسلام کی نعمتوں کو جس طرح عام کیا ہے اور فریضہ جہاد کے تقاضوں کو جس طرح ادا کیا ہے؟ اس کے لیے رہتی دنیا تک اسلامی دنیا ان کی ممنون احسان رہے گی۔ حضرت عثمانؓ نے اپنی دولت سے جس طرح ریاض نبوت کو سینچا، جس طرح حیاء و عفاف کا ثبوت دیا۔ اور جس استقلال سے خرقہ خلافت کی حفاظت کی۔ اس کی شہادت پر خود ان کی شہادت گواہ ہے! اسی طرح حضرت علیؓ کی جامع الصفات شخصیت کون بھول سکتا ہے؟ جن میں مع شیٔ زائد تمام صحابہ کی اداہائے خاص کی کچھ کچھ جھلک پائی جاتی ہے۔ یہ ایک معنی میں صدیق بھی ہیں۔ کیونکہ ان سابقین و اولین میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ جنھوں نے ایمان کے معاملہ میں سبقت کی۔ فاروقیت کا انعکاس بھی ان میں پایا جاتا ہے کہ ان سے زیادہ قضا و فقہ کی موشگافیوں کو جاننے والا کوئی دوسرا نہیں۔ دولت نے اگرچہ کبھی بھی ان کے دامنِ طلب کو آلودہ نہیں کیا۔ تاہم یہ واقعہ بھی تاریخ کے اوراق میں ثبت ہے کہ بیت المال تک کے سرمایہ کو جب تک مستحقین میں بانٹ

نہیں دیتے تھے چین سے نہیں بیٹھتے تھے۔ اس لحاظ سے ان کا مقام حضرت عثمان غنی سے کسی طرح بھی گھٹ کر نہیں رہتا۔ رہا عفاف و شہادت کا معاملہ تو اس میں بھی ان کا حریف کون ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں ان میں بلال کا عشق، ابوذر کا فقر اور عمار بن یاسر کا صبر و استقامت بھی پورے کمال کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اگر زہد و ورع، سیرت و عمل کی پاکیزگی و بلندی اور ایمان و ایقان کی پختگی و استواری ایسی صفات حسنہ کو ہم تصوف کی اولین اساس اور ضروری بنیاد قرار دیتے ہیں۔ تو لامحالہ ہمیں ماننا پڑے گا۔ کہ اس کی تاریخ کا نقطۂ آغاز یہی بابرکت ہستیاں ہیں اور انھیں سے عرفان و سلوک کے مختلف سوتے پھوٹے ہیں۔

دوسری ارتقائی کڑیاں۔

سوال کے دوسرے حصہ کا منشا یہ ہے کہ ارتقائی کڑیوں پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس مرحلہ پر ہمیں زیادہ رکنا نہیں ہے اس سلسلہ میں صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور شروع ہوتا ہے۔ اور اسی دور کے ساتھ ملا ہوا وہ دور ہے جس میں زہد و ورع نے باقاعدہ ایک نظریۂ حیات اور شعار کی حیثیت اختیار کر لی۔ تابعین اور تبع تابعین کا دور کہاں ختم ہوتا ہے۔ اور صوفیا کے دور کا آغاز کن نقاط سے ہوتا ہے؟ اس کی سرحدوں کی تعیین سخت دشوار ہے۔ تاریخ سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ دوسری صدی ہجری کے اختتام تک اسلامی معاشرہ میں ایک متعین گروہ ایسا پیدا ہو چکا تھا جنھیں لوگ صوفیا کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اور تیسری اور چوتھی صدی ہجری تک اس نظریۂ حیات اور زندگی کے خاص اسلوب و نہج نے نہ صرف پورے عالم اسلامی میں اچھا خاصا فروغ حاصل کر لیا تھا بلکہ اپنی تبلیغی کوششوں کو ایک تنظیم کی شکل دے دی تھی۔ اور اپنے علوم و معارف کو مدون کر لیا تھا۔ بلکہ ان میں ایسے ایسے منحرفانہ اور بدعی فرقے بھی پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے جن کو تصوف و اسلام کے بنیادی عقائد سے دور کا تعلق بھی نہیں تھا۔ یہی نہیں جو صحیح العقیدہ صوفیا کے لئے باعث بدنامی تھے۔ انہیں کے بارہ میں عارف قشیری نے کہا :-

ان الخیام فـانہا کخیامہم   وان نساء الحی غیر نساءھا

ان کے خیموں کی سج دھج اور وضع تو وہی ہے۔

مگر ان میں قبیلہ کی وہ حسین عورتیں کہاں ہیں جن پر میں جان چھڑکتا تھا۔

اس سلسلہ میں ابن سینا نے اشارات میں جو کچھ کہا ہے، اس سے ترتیب ارتقاء کا صحیح نقشہ نظر وبصر کے سامنے آجاتا ہے:

المعرض عن متاع الدنیا وطیباتہا	جو شخص متاع دنیا اور اس کے طیبات سے
یخص باسم الزاھد والمواظب	سے اعراض کناں ہوا اس کو زاہد کہا گیا، جس نے
علی فعل العبادات من القیام و	عبادات مثل صوم وصلوۃ اختیار کی، اس کو
الصیام ونحوھا، یخص باسم العابد	عابد کے نام سے پکارا گیا اور جس نے غور وفکر
والمتصرف بفکرہ الی قدوس الجبروت	کی قوتوں کو قدس جبروت کی جانب متوجہ کیا
مستنیراً لشروق نور الحق فی سرہ	اور اسرارِ حق سے مستنیر ہوا اور باطن کو منزلا
یخص باسم العارف وقد یترکب	اسے عارف کے لقب سے نوازا گیا۔ اس
بعض ھذہ مع بعض۔	سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ان گروہوں میں کوئی

خط امتیاز کھینچا جاسکتا ہے۔ یہ طبقے آپس میں باہم مختلط بھی ہوجاتے ہیں۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف

جبر و قدر

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اپنے معمولی تجربے اور سادہ وجدان پر قناعت نہیں کرتا اور بجائے اس کے کہ عمل کی راہ پر آگے بڑھے، بیٹھے بیٹھے فطرت سے آنکھیں بند کر کے محض دماغی کاوش میں لگ جاتا ہے۔ نتیجہ میں خود اپنی پیدا کی ہوئی خیالی الجھنوں میں ایسا پھنستا ہے کہ رسیاں تڑانے کی ہر کوشش گرہوں کو اور مضبوط کرتی جاتی ہے۔ ایک عقلِ سلیم سے کام لینے والا انسان گورکھ دھندوں میں پڑنے سے انکار کرتا ہے اور فلسفہ کی ادھیڑ بُن کو نہ صرف بیکار بلکہ صلاحیتوں کے لئے مضرت رساں قرار دیتا ہے۔

اسلام دینِ فطرت ہے اور سادہ عقل و وجدان کی بنیاد پر ایک نظامِ عمل تیار کرتا ہے۔ کیا ہم میں سے ہر ایک یہ نہیں جانتا کہ اس کا اپنا ایک وجود ہے، وہ اپنا جداگانہ احساس اور جداگانہ غور و فکر کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کی اپنی ایک قوتِ ارادی بھی ہے۔ قوتِ ارادی کا عمل خارجی دنیا میں ہوتا ہے۔ خارجی دنیا ناپائیدار سہی لیکن ہے تو ایک ٹھوس حقیقت جو ہر لمحہ ہمارے ساتھ ہے۔ ہمارے ارادوں کی تکمیل خارجی اسباب و علل کی محتاج ہے۔ جب کبھی خارجی اسباب و علل مہیا ہو جاتے ہیں تو انسان کو اپنی قدرت "پر گھمنڈ پیدا ہونے لگتا ہے۔ اس کو خیال ہوتا ہے کہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ مسبب الاسباب کو بھولنے لگتا ہے۔ اپنے ارادوں کو کامیاب دیکھ کر اسے کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ سارے عالم کو اور خود اپنے آپ کو قادرِ مطلق کی قدرت اور ارادہ کا تابع مانے۔ اس کے برخلاف جب کبھی خارجی قوتیں اس کے ارادوں کے آگے ڈھیر نہیں ہوتیں، جب کبھی وہ خود اپنے اوپر قابو پانے میں ناکام رہتا ہے تو عجز کا احساس انسان پر چھا جاتا ہے اور وہ اپنی ناکامیوں کا الزام سر سے اتار پھینکنے

کے لئے جبر کے نظریے میں پناہ لیتا ہے

قرآن انسان کو دونوں حقیقتیں یاد دلاتا ہے، اس کا عجز بھی اور اس کی اخلاقی ذمہ داری بھی۔ آ
خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ بے اعتدالی کی روک تھام بھی ہو جاتی ہے۔ انسان پوری
صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے نفس کو قابو میں رکھے اور اپنے ماحول کو اپنے ارادوں کے مطابق تشکیل دے
صرف اتنا یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے اس میں اللہ کی توفیق شامل ہے۔ اللہ کی قدرت چ
تمام عالم کو محیط ہے اس لئے اگر اللہ چاہتا تو اسباب فراہم نہ ہو سکتے اور انسان کے خواب کبھی شرمن
تعبیر نہ ہو پاتے۔ گو انسان کو اخلاقی خود مختاری حاصل ہے تاہم انسان اور اس کا ارادہ دونوں خدا کی قد
کے دائرے سے خارج نہیں۔ ادنیٰ تامل سے یہ بات صاف ہو جائیگی کہ اس میں کوئی تضاد نہیں۔ دنیاو
نظام میں دیکھئے، افسر اور حاکم اپنے ماتحتوں کو بہت کچھ آزادی رائے اور آزادئ عمل دے دیتے ہی
لیکن ہر حال میں حاکم کی بالادستی اپنی جگہ قائم و برقرار رہتی ہے۔

قدرت کے ساتھ ساتھ علم بھی اللہ کی ایک لازمی صفت ہے۔ اللہ کو علم ہے کہ بندہ کیا کرے گا اور
نہیں کرے گا۔ اس کے علم میں کسی غلطی کا امکان نہیں۔ حوادث و واقعات کا اس کے علم پر پورا اترنا ضرو
ہے۔ نیز اگر خدا چاہتا تو سارے انسانوں کو اپنی اطاعت اور نیکی پر مجبور کر دیتا لیکن اس نے اپنی حکمت
ایسا نہیں کیا۔ ایک معلم اگر چاہے تو سارے طلبہ کو صحیح جوابات املاء کرا سکتا ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرتا اس
کہ اس کو امتحان مقصود ہے۔

ابتدائی دور میں مسلمان خدا کے علم و قدرت پر ایمان رکھتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ اپنی اخلاقی ذمہ دا
کا بھی شدید احساس رکھتے تھے۔ وہ عمل میں مصروف رہتے تدبیر اور سعی و کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھتے بلکہ
آخری بھروسہ خدا کی توفیق پر کرتے۔ اسی کا نام تھا توکل یہ یقین کہ "اللّٰہ معنا" اللہ ہمارے ساتھ ہے اور اللہ
ہم سے کامرانی اور برتری عطا کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ یہ یقین ایک اہم جزو تھا اس عقیدۂ تقدیر کا جو بعد میں
بے عملی کا بہانہ بنا اور کبھی جا اور کبھی بے جا مطعون ہوا۔ یہی یقین، یہی توکل علی اللہ ابتدائی دور کے مسلمانو
کی غیر معمولی عملی سرگرمی کا سرچشمہ تھا۔

آگے چل کر وہ زمانہ آیا جب مسلمان پڑوسی قوموں کے فلسفے سے واقف ہوئے۔ اس کے نتیجہ میں سب سے پہلے جبر و قدر کے مسئلہ میں قیل و قال شروع ہوئی۔ رسول اللہؐ نے سرے سے اس بحث میں پڑنے ہی سے منع فرمایا۔ لیکن فتح و کامرانی کے بعد جب مسلمانوں کو شکست اور مایوسی سے دوچار ہونا پڑا تو بے ہمتی اور لاچاری کی ذہنی کیفیت نے فکر و خیال کو اس طرف لگا ہی دیا۔ عوام الناس خدا کی عظمت پر زور دیتے اور شدت کے ساتھ کہتے کہ خدا قادر مطلق ہے جو چاہے کرے، بالفعل جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے، بندے کی کیا مجال جو اس کے آگے اپنا ارادہ چلائے۔ یہ بات حقیقت سے کچھ بہت دور نہ تھی۔ اسی کا دوسرا رخ وہ تھا جس پر معتزلہ یعنی پڑھے لکھے، علمی انداز پر سمجھنے سمجھانے والے زور دیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ خدا کی قدرت اپنی جگہ، مگر اس کی ایک دوسری صفت عدل بھی تو ہے۔ اور عدل اس بات کو مستلزم ہے کہ انسان اپنے افعال میں پوری طرح آزاد ہو ورنہ ایک فعل پر مجبور کرنا اور پھر اس کی سزا یا جزا دینا دونوں ظلم ہے۔ مسلمانوں کے معاشرہ میں کچھ داخلی تغیرات اس قسم کے ہوئے کہ یہ بحث اور زیادہ پیچیدہ بن گئی۔ اس پر سیاست کا بھی سایہ پڑا۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ بنو امیہ نے خلافت کے بجائے سلطنت کا رنگ اختیار کیا اور رعایا کے ساتھ استبداد کا معاملہ کیا۔ اس کے نتیجہ میں ناراضگی عام تھی۔ اس ناراضگی کو اگر دلوں میں اندر ہی اندر دبایا جا سکتا تھا اور قابل برداشت بنایا جا سکتا تھا تو اسی طرح کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی ہے۔ الغرض نظریۂ جبر کا سب سے تاریک پہلو یہی ہے کہ وہ ہر امر واقع کے سامنے، ہر قسم کے ظلم و جور کے آگے، نہ صرف انسان کو بے دست و پا بنا دیتا ہے بلکہ اس سے فکر و تدبیر کی قوتیں بھی سلب کر لیتا ہے۔ دراصل اختیار اور ارادہ کا انکار انسانیت کی نفی کے مرادف ہے۔ انسان اور غیر انسان میں یہی تو فرق ہے کہ انسان اپنے ارادہ سے خود اپنے اندر اور اپنے ماحول میں تبدیلی کر سکتا ہے، غیر انسان ارادہ اور تدبیر کی قوتوں سے محروم ہے۔ بقول اقبال:

منظر چمنستان کے زیبا ہوں کہ نازیبا - محرومِ عمل نرگس مجبورِ تماشا ہے

اس کے برخلاف انسان کا یہ حال ہے:

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی - یہ ہستی دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے

ایک مرتبہ جب توانائی اور فعالیت کا سلسلہ ٹوٹ گیا اور معاشرہ میں شر اور فساد کی قوتیں زور پکڑ گئیں تو مسلمان ایک مدت تک اسی جبر و اختیار کی بحث میں الجھے رہے اسی دوران میں کچھ ایسے عیسائی اور ہندوانہ نظریات بھی سائغ ہوئے جن کی رو سے گریز اور بے عملی کے رجحانات کو تقویت پہنچی۔ رہبانیت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ انسان تخلیق اور عمل کی قوتوں کو کچل دے، تمدنی روابط قطع کر دے، اور اجتماعی طور پر معاشرہ کے حالات میں تبدیلی و اصلاح کی کوئی کوشش یعنی جہاد نہ کرے چنانچہ انہی غیر اسلامی نظریات سے متاثر ہو کر توکل کی تفسیریں کی جانے لگیں کہ انسان ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھا رہے، نہ تو کسب رزق کرے، نہ اجتماعی شر کی مقاومت میں کوئی حصہ لے بلکہ محض بے عملی اور غیر فطری تعذیب نفس میں انفرادی نجات کی راہ ڈھونڈے۔ بالآخر مسلمانوں نے جبر و اختیار کے درمیان صحیح راہ تو پالی لیکن صرف نظری حد تک۔ تاریخ کے واقعات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقدام اور جرأت کی صفات بہت حد تک کھو چکے تھے اور انقلابی تبدیلیاں سے بڑی حد تک جھجک محسوس کرتے تھے۔ عباسی دور کے آخر میں جب نئی سادہ لوح قومیں اسلام کے حلقہ میں داخل ہوئیں تب ہی کچھ نئی زندگی کے آثار نمودار ہوئے اور ایک مرتبہ پھر دین حق وسط ایشیا اور یورپ میں آگے بڑھتا ہوا دکھائی دیا۔

تقدیر بے شک برحق ہے لیکن ایک بات جو اس کے ساتھ ساتھ یاد رکھنے کی ہے وہ یہ کہ تقدیر کا کسی کو علم نہیں۔ اگر ٹھیک ٹھیک معلوم ہو جائے کہ تقدیر الٰہی کیا ہے تو یقیناً سعی و عمل کا کوئی محرک باقی نہیں رہتا۔ لیکن جب تقدیر کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں اور تقدیر کے امکانات لا انتہا ہیں تو پھر انسان اعلیٰ سے اعلیٰ امکان کو بروئے کار لانے کے لئے کیوں نہ تگ و دو کرے۔ خاص طور پر جب کہ یہ بتا دیا گیا کہ اللہ کی توفیق ہر شخص کی سعی و عمل کے مطابق ہوتی ہے۔ ایک مسلمان ماضی کی بابت تو یہ کہہ سکتا ہے کہ جو کچھ ہوا اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا تھا اس لئے کہ زمانہ جیسے جیسے گذرتا ہے تقدیرات حق ظاہر ہوتی ہیں اور لا محدود امکانات میں سے ایک امکان مخصوص اور متعین ہو کر واقعہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن مستقبل کی بابت کوئی وجہ نہیں کہ ایک مسلمان اپنے آپ کو امکانات میں سے کسی ایک مخصوص امکان کے سامنے لاچار و بے بس سمجھے۔ تقدیر حق نامعلوم ہونے کی وجہ سے ایک سادہ کاغذ کی طرح ہے۔ انسان اپنی استعداد کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ مقاصد

لے نے کوشش کرتا ہے۔ اگر طلب صادق اور سعی پرخلوص ہے تو وہی نقش ابھر سکتے ہیں اور اس وقت یہ راز کھلتا ہے کہ تقدیر کیا تھی:

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں — تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟

فرمان فتح پوری

انیسویں (۱۹) صدی کا ایک تعلیمی مصلح

مولانا سید ظہور الاسلام انیسویں صدی کے ان مصلحین اور تعلیمی مفکرین میں سے تھے جن کی عملی کوششوں اور روحانی تصرفات نے برصغیر کے مسلمانوں پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ ہر چند کہ مولانا ایک درویش خدامست تھے اور معاد دنیاوی یا نام و نمود سے انہیں کوئی تعلق نہ تھا اس کے باوجود وہ مسلمانوں کی اجتماعی فلاح و اصلاح سے بے نیاز نہ تھے انہیں اپنے دور کے سارے قومی و ملی معاملات سے عموماً اور مسلمانوں کی تعلیمی و اصلاحی تحریکات سے خصوصاً دلچسپی تھی۔ اسی خیال سے مولانا نے ۱۳۰۱ھ / ۱۸۸۴ء میں یعنی سرسید کے مدرسۃ علیگڑھ سے صرف آٹھ سال بعد مدرسۃ اسلامیہ یا موجودہ مسلم انٹر کالج فتح پور کی بنا ڈالی۔ اس میں مولانا نے علوم اسلامی کے ساتھ انگریزی تعلیم کا بھی انتظام کیا۔ اور کچھ دنوں بعد صنعتی تعلیم کا بھی ایک سیکشن قائم کر دیا۔ وہ مذہب کے سختی سے پابند تھے لیکن مولانا ایسی کورانہ تقلید و مذہبی تنگ نظری کا شکار کبھی نہیں رہے جس نے اس زمانے کے اکثر علمائے دین سے اجتہاد فکر اور وسیع النظری چھین لی تھی۔ وہ حالی اور شبلی کی طرح سرسید کے بعض مذہبی معتقدات و خیالات سے اختلاف رکھنے کے باوجود سرسید کی تعلیمی تحریک کے حامیوں میں سے تھے اور ان کی تعلیمی خدمات کو سراہتے تھے۔ چنانچہ مولانا نے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی ترغیب اس وقت دی جب کہ برصغیر کے اکثر علماء انگریزی پڑھنے پڑھانے کو گناہ خیال کرتے تھے۔ یہی نہیں مولانا نے دیسی مصنوعات و پارچہ جات کو بدیسی ملبوسات اور ساز و سامان پر اس وقت ترجیح دی جب کہ مولانا محمد علی جوہر اور گاندھی جی نے ترک موالات یا بدیسی مال کے بائیکاٹ کی تحریک شروع نہ کی تھی۔ اور مولانا نے مسلمانوں کے لئے ایک صنعتی اور ٹیکنیکل ادارے کی ضرورت اس وقت محسوس کی جب کہ برصغیر کے تعلیمی مفکرین نے گاندھی آشرم اور بیسک ایجوکیشن کے منصوبے کا خواب دیکھا تھا۔

یہ ایک الگ بات ہے کہ مولانا اپنی کم آمیزی اور خود پوشی کی وجہ سے اپنے دور کے مصلحین کی سی شہرت نہ پا سکے، ورنہ اپنے دائرے میں رہ کر انھوں نے مسلمانوں کی دینی و دنیوی فلاح کے لئے جو کچھ کیا ہے وہ انیسویں صدی کے دوسرے مذہبی و تعلیمی مصلحین کے کارناموں سے کم اہم نہیں ہے خواہ نہ سہی برصغیر کے خواص ان سے خوب واقف ہیں اور ان کی ملی و قومی خدمات کے معترف ہیں۔ تبھی تو علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ "مولانا ظہور الاسلام فتحپوری کو کون نہیں جانتا ندوۃ العلماء کے قیام میں سب سے زیادہ انہیں کا حصہ ہے"[1] علامہ شبلی کے نامور شاگرد اور جانشین علامہ سید سلیمان ندوی ایک جگہ مولانا حسرت پر تبصرہ کرتے ہوئے فتحپور کے ذکر میں لکھتے ہیں "مولانا ظہور الاسلام ایک متقی و پرہیزگار و باصفات بزرگ تھے۔ حضرت قطب الوقت مولانا فضل الرحمان گنج مرادآبادی کے مرید و خلیفہ تھے۔ ندوۃ العلماء کے ارکان خاص میں تھے اس لئے خاکسار کو بارہا ان کی زیارت کا موقع ملتا تھا۔ بلکہ میرے بچپن میں وہ مولانا محمد علی مونگیری کے ساتھ خاکسار کے وطن دیسنہ ضلع پٹنہ بھی تشریف لائے تھے تو پہلے وہیں ان سے ملاقات ہوئی تھی۔ مولانا حسرت موہانی کو انہیں پاک سیرت و پاک نہاد و پاک باز بزرگ کی صحبت نصیب ہوئی"[2]

لیکن بات صرف یہیں تک نہیں ہے کہ مولانا ندوۃ العلماء کے ارکان خاص میں تھے۔ بلکہ ان کے بعض ہم عصر مورخین و محققین نے یہ راز بھی فاش کر دیا ہے کہ جس شخص کے ذہن میں سب سے پہلے ندوہ کے قیام کا خیال آیا وہ سید شاہ ظہور الاسلام تھے۔ چنانچہ برصغیر کے ایک معروف مورخ اور دارالمصنفین کے مصنف مولانا عبدالرزاق کانپوری جنھوں نے علامہ شبلی اور مولانا دونوں کی صحبتوں سے فیض اٹھایا ہے اور جو ندوہ کی تحریک میں بذاتِ خود شروع سے شریک تھے لکھتے ہیں کہ "روئیداد ندوۃ العلماء میں ہنوز یہ نہیں لکھا گیا کہ اسلامی انجمن کا بانی کون ہے اور یہ خیال کس کے دماغ کا مرہون منت ہے اس لئے اس کی مختصر تاریخ لکھتا ہوں کہ صفحات تاریخ میں درج رہے"۔ اس کے بعد مولانا

---

[1] یادگار ظہور از مولانا حسن الدین خاموش مطبوعہ عزیزیہ پریس آگرہ ۱۹۲۱ء۔ [2] معارف دسمبر ۱۹۵۱ء

عبدالرزاق لکھتے ہیں کہ ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱ء میں بمقام علیگڑھ کانفرنس کا اجلاس ہونے والا تھا۔ چنانچہ دسمبر ۱۸۹۱ء میں مجھے فتح پور جانے کا اتفاق ہوا اور جناب استاذی حکیم مولوی ظہور الاسلام صاحب سے علیگڑھ کا ذکر آیا تو فرمایا کہ میں کچ ہی صبح کو ڈپٹی عبدالغفور سے ایک اہم مسئلے پر گفتگو کر رہا تھا۔ بہتر ہوگا کہ اس معاملے میں ڈپٹی صاحب سے دوبارہ گفتگو کی جائے۔ آؤ تم بھی میرے ہمراہ چلو۔ چنانچہ بعد نماز عصر ڈپٹی صاحب سے گفتگو ہوئی کہ مسلمانوں کی مذہبی اصلاح اور قدیم مشرقی تعلیم کی اشاعت و تحفظ اسلام کے لئے ایک کمیٹی مقرر کی جائے اور مشاہیر علمائے ہند کے مشورے سے بمقام کانپور یہ انجمن قائم ہو۔ اگر فی الحال کانفرنس اپنے سالانہ جلسوں کے ساتھ اس انجمن کا انعقاد بھی کیا کرے تو مناسب ہوگا۔ لہذا ہونے والی کانفرنس میں ایک ریزولیشن پیش کیا۔ چونکہ ریزولیشن کو انگریزی تعلیم سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ مذہبی اور مشرقی تعلیم پر زور دیا گیا تھا لہذا کمیٹی نے ریزولیشن کو نامنظور کر دیا۔ . . . . . . جنوری ۱۸۹۲ء میں علیگڑھ سے واپسی پر مولانا کی خدمت میں خاکسار نے واقعات عرض کئے۔ فرمایا کچھ مضائقہ نہیں۔ اب دوسری کاروائی کی جائے گی۔ چنانچہ ڈپٹی صاحب کے مکان پر جو کانپور میں تعینات تھے از سر نو مشورہ ہوا اور حسب ذیل علماء کی کمیٹی مشورہ کے لئے مقرر کی گئی۔

۱۔ مولانا سید محمد علی کانپوری (۲) مولانا محمد اشرف علی تھانوی (۳) مولانا فخر الحسن گنگوہی۔ (۴) مولانا نور محمد مدرس اول مدرسہ اسلامیہ فتح پور (۵) مولانا احمد حسن (۶) مولانا ظہور الاسلام فتحپوری (۷) منشی عبدالغفور فتح پوری اور (۸) خاکسار راقم الحروف۔ چنانچہ اس کمیٹی کے ماہانہ جلسے کانپور میں مسلسل ہوتے رہے اور جب ندوۃ العلماء کا پہلا اجلاس کانپور میں ہوا تو کمیٹی مذکور کی تجاویز نے ارکان نے بہت نفع اٹھایا یہ تھی ندوہ کی مختصر تاریخ[1]۔ مولانا عبدالرزاق کے اس واضح بیان سے یہ بات مبہم نہیں رہ جاتی کہ ندوۃ العلماء کے قیام کا خیال دراصل سب سے پہلے مولانا سید ظہور الاسلام کے ذہن میں آیا تھا۔

---

[1] یاد ایام ص۱۰۳ از مولانا عبدالرزاق کانپوری۔

ان بیانات سے مولانا کی شخصیت و کمالات کی اہمیت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں رہ جاتا۔

ان کا گھرانہ پچھلی کئی پشتوں سے مسلمانوں کی روحانی اور دینی رہنمائی کر رہا تھا۔ ان کے والد میر حسن علی سالکان باخبر میں تھے، اور مولانا شاہ ابوالقاسم حسویؒ کے مرید و خلیفہ تھے۔ شاہ میر حسن کی شادی رائے بریلی کے مشہور عالم سید اولاد حسن کی بیٹی سے ہوئی جن کے بطن سے ۱۲۷۰ھ مطابق ۱۸۵۳ء میں مولانا سید ظہور الاسلام پیدا ہوئے بچپن رائے بریلی میں گذرا اور ابتدائی تعلیم و تربیت گھر پر ہوئی۔ بعد ازاں حصول تعلیم کی غرض سے کانپور، علیگڑھ اور لکھنؤ بھیجے گئے۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی اور مولانا لطف اللہ جیسے دینی رہنماؤں اور عالموں کے ہاتھوں مولانا کی تعلیم مکمل ہوئی اور بیس سال کی عمر میں مولانا فارغ التحصیل ہو گئے۔ کچھ دنوں کلکتہ کے مدرسۂ عالیہ سے منسلک رہے۔ پھر اپنے پیر و مرشد مولانا فضل الرحمان گنج مرادآبادی کے اشارے پر اپنے وطن فتح پور واپس آ گئے اور درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔

ابھی مولانا کی عمر مشکل سے ۲۵ یا ۲۶ سال تھی کہ انہوں نے فتحپور میں ایک مدرسۂ اسلامیہ کی بنا ڈالی جو ان دنوں مسلم انٹر کالج کے نام سے مشہور ہے۔ مولانا کا حسن اخلاق و حسن عمل اور طرز تدریس کی ایسی شہرت ہوئی کہ مدرسہ میں دور دراز علاقوں مثلاً بہار، بنگال اور پنجاب وغیرہ سے طلبا آنے لگے۔ یہ بھی مولانا کا حسن انتظام اور ان کی ذات و صفات کا اثر تھا کہ مدرسے کو مولانا نور محمد اور مولوی امام علی جیسے نامور علماء معلم کی حیثیت سے نصیب ہوئے۔ اس مدرسہ سے بے شمار طلباء علوم دینی و دنیوی میں فارغ التحصیل ہو کر نکل چکے ہیں اور برصغیر کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں بعض نہایت ممتاز اور اہم منصبوں پر فائز ہیں۔ لیکن مولانا کے فیض یافتہ حضرات ہیں جن صاحبان نے دنیائے علم و ادب میں خاص طور پر شہرت حاصل کی ان میں مولانا عبدالرزاق کانپوری، مولانا حسرت موہانی، مولانا عبدالحی اور نیاز فتحپوری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مولانا عبدالرزاق اپنی ابتدائی تعلیم و تربیت کے متعلق لکھتے ہیں کہ "میری ابتدائی تعلیم فتح پور میں ہوئی۔ منشی میر امام علی سے دس سال میں فارسی کی تکمیل کی۔ اس کے بعد مولانا سے عربی شروع کی تعلیم ختم کر کے مدرسہ فیض عام میں داخل ہوا[۱] مولانا

---

[۱] یاد ایام صفحہ ۱۰۲ مطبوعہ عبدالحق اکیڈمی۔

حسرت موہانی کی عربی فارسی کی تکمیل بھی مولانا کے ہاتھوں ہوئی، مولانا کی شخصیت و صحبت کا ان پر گہرا اثر پڑا اور سچ پوچھیے تو یہ مولانا ظہور الاسلام ہی کے فیض صحبت کا نتیجہ تھا کہ حسرت بہت جلد سید فضل الحسن سے مولانا حسرت موہانی ہو گئے۔ مولانا حسرت موہانی نے اکثر جگہ مولانا ظہور الاسلام کا ذکر نہایت احترام سے کیا ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "دو فارسی غزلیں بھی قیام فتح پور کے زمانہ کی یادگار ہیں جب کہ استاذی مولانا ظہور الاسلام مرحوم نیز حضرت نیاز فتحپوری کے والد ماجد کے فیض و صحبت نے نظم و نثر کی مشق کا ایک خاص شوق پیدا کر دیا تھا۔

وہ صورتیں نہ جانے کس دیس بستیاں ہیں
اب دیکھنے کو جن کے آنکھیں ترستیاں ہیں[1]

مولانا نیاز فتحپوری اپنی ابتدائی تعلیم و تربیت کے ذکر میں ایک جگہ لکھتے ہیں "آپ لوگ یوں سمجھ لیجئے کہ میری عمر کا بارھواں سال ہے (۱۸۹۹ء) اور میں اپنے وطن فتح پور میں مدرسۂ اسلامی میں تعلیم کی غرض سے آتا جاتا ہوں جسے مولانا ظہور الاسلام نے قائم کیا تھا۔ میں یہاں ایک ہی وقت میں عربی بھی پڑھتا تھا اور انگریزی شاخ میں انگریزی بھی۔ مولانا ظہور الاسلام بڑے رفیق القلب انسان تھے۔ وہ فارسی کا بڑا اچھا ذوق رکھتے تھے۔ اور ان کے ادبی رجحان نے ان میں زاہدانہ احتساب اور عابدانہ دار و گیر کے بجائے بہت نرمی اور عفو و درگذر کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ میں نماز کا پابند تھا مگر اتنا زیادہ نہیں تاہم مجھے خوب یاد ہے کہ جب مولانا ظہور الاسلام کی اقتدا میں نماز پڑھنے کا موقع ملتا تو ذہن پر ایک خاص کیفیت طاری ہوتی۔ ان کے لہجے کی نرمی و رقت اور اس لئے سحن کا میرے دل پر بہت اثر پڑتا تھا۔[2] نامور شاگردوں کے ان بیانات سے استاد کی شخصیت و عظمت کا کم و بیش اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

یوں تو مولانا کے ہر قول و فعل میں کوئی نہ کوئی اصلاحی پہلو پوشیدہ ہوتا تھا اور وہ زندگی بھر

---

[1] دیوان حسرت مرتبہ مومنہ بیگم حسرت موہانی۔ [2] نگار اگست ۱۹۶۱ء

مسلمانوں کو اخلاقی و معاشرتی اور ذہنی پستی سے نکالنے کی کوشش فرماتے ہیں لیکن مولانا کو درس و
تدریس اور تعلیم و تعلم سے فطری لگاؤ تھا۔ وہ تعلیم کے متعلق نہایت واضح اور وسیع نقطۂ نظر رکھتے
تھے اور اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرتے تھے۔ مسلمانوں کے تعلیمی مسائل سے انہیں خاص طور پر
دلچسپی تھی اور وہ تعلیم کو قوم و ملک کی ترقی کا بنیادی عنصر خیال کرتے تھے۔ جب کوئی شخص زندگی کی
بے ثباتی اور دنیا کی ناپائیداری کا ذکر کرکے ان کی توجہ ان کے تعلیمی نصب العین سے ہٹانا چاہتا
تو مولانا فرماتے کہ "قوم تعلیم کی ضرورت سے کبھی مستغنی نہ ہوگی خواہ قیامت کل آجائے"[1] غرضیکہ تعلیم
کو عام کرنے اور مسلمانوں کو سارے مغربی و مشرقی علوم مروجہ سے بہرہ ور کرنے کی انہیں خاص دھن
تھی۔ اسی دھن میں انہوں نے مدرسۂ اسلامیہ فتحپور کی بنیاد ڈالی اور عربی و انگریزی کے ساتھ فنی تعلیم
کا بھی انتظام کیا۔ چنانچہ جب ندوہ یا مدرسۂ اسلامیہ کا ذکر آتا تو فرماتے کہ جس طرح سید احمد نے اپنے
کالج میں دین کا دانہ ڈال کر دنیا کے جال میں پھنسایا تھا۔ اسی طرح میں اپنے مدرسہ میں دنیا کا دانہ ڈال کر
دین کے پھندوں میں پھنسانا چاہتا ہوں[2]۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا برصغیر کے مسلمانوں کے تعلیمی
مسئلے کو ایک خاص زاویہ سے دیکھتے تھے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ انگریزی پڑھنے پڑھانے کے قائل
اور سرسید کی تعلیمی تحریک کے حامیوں میں تھے۔ سرسید کی طرح مولانا کے پیشِ نظر بھی مسلمانوں کی تعلیم کا مقصد
یہ تھا کہ ان کے دائیں ہاتھ میں فلسفہ، بائیں ہاتھ میں سائنس اور سر پر لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہ
کا تاج ہو۔ لیکن سرسید کی ساری توجہ چونکہ دنیاوی اور مغربی تعلیم پر مرکوز تھی اس لئے مولانا مدرسۂ علیگڑھ
سے کچھ زیادہ مطمئن نہ تھے۔ انہیں علیگڑھ کی وہ سیاسی و تعلیمی روش پسند نہ تھی جو وہاں کے اکثر طلبہ
کو مشرق سے خواہ مخواہ متنفر و منحرف اور مغرب کا دلدادہ بنا رہی تھی۔ غالباً علی گڑھ کی یہی وہ ناپسندیدہ
روش تھی جس نے خود سرسید کے فیض یافتہ اور علیگڑھ کے تعلیم یافتہ اشخاص مثلاً علامہ شبلی، مولانا حسرت
موہانی، مولانا محمد علی جوہر، اور مولانا ظفر علی خان وغیرہ کو علیگڑھ کے باغی بننے پر مجبور کیا لیکن علی گڑھ

۱؎ - یادگارِ ظہور ص۱۶ - ۲؎ - یادگارِ ظہور ص۱۰ -

اور سرسیّد سے بعض اختلاف رکھنے کے باوجود مولانا نے سرسیّد یا علیگڑھ کو کبھی برا بھلا کہنا یا گالی دینا پسند نہیں کیا۔ وہ علیگڑھ کی کمزوریوں کے باوجود اس کی تعلیمی خدمات کے معترف تھے۔ اسی لئے جب علی گڑھ کے متعلق کوئی اچھی خبر سنتے تو بہت خوش ہوتے اور جب کوئی بری خبر سنتے تو ملول ہو جاتے۔ جب کوئی شخص سرسیّد یا علی گڑھ کو برا بھلا کہتا تو فرماتے کہ "اللہ میاں کا نام غفور الرحیم ہے۔ کون جانتا ہے کہ سرسیّد کا خلوص اس کے کام آگیا اور غلطیوں اور لغزشوں کا دفتر اس کے ان آنسوؤں کی چند بوندوں نے دھو دیا جو کبھی کبھی اس کی آنکھوں سے امت کی خستہ حالی بیان کرتے ہوئے نکل پڑتے تھے[1]۔ چنانچہ جب لوگ مولانا کے سامنے دیوبند اور علی گڑھ کا ذکر چھیڑتے اور ایک دوسرے کی مخالفت میں لعن و طعن پر اتر آتے تو مولانا نہایت رنجیدہ ہوتے اور اپنے تعلیمی نقطہ نظر کی وضاحت یوں کرتے کہ "کالج اور مدرسہ میری تو دونوں آنکھیں ہیں اور میں ان میں سے کسی کو پھوڑنے پر تیار نہیں ہوں۔"

۱۸۵۷ء کے بعد برصغیر کے مسلمان جس اقتصادی و سیاسی بدحالی کا شکار ہوئے اس کے اور بھی کئی سبب تھے لیکن مولانا کے نزدیک اس زوال و افلاس کا اصل سبب تعلیم کی کمی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ صرف تعلیم کی کمی کے سبب مسلمان ایسی مذہبی تنگ نظری اور تقلیدی رجحان کا شکار ہوئے جس نے ان سے شعور حیات چھین لیا۔ اور جس نے انہیں دین و دنیا کے باہمی تعلق کو سمجھنے اور اس سے نفع اٹھانے سے قاصر رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا زندگی کے سارے مسائل میں تعلیمی مسئلے کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے اور رنگ نسل و مذہب سے بالاتر رہ کر ہر قسم کی تعلیم کے حصول کو قومی و ملی ترقی کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ کہا کرتے تھے کہ "مجھے انگریزی یا کسی زبان سے تعصب نہیں ہے بشرطیکہ وہ اپنے مذہب سے واقف ہو۔" یہی سبب ہے کہ مولانا ہر زبان اور ہر مضمون کے طالب العلم سے مل کر بہت خوش ہوتے تھے۔ خود بھی شب و روز درس و تدریس میں لگے رہتے اور دوسروں کو بھی راہ پر لگانے کی کوشش کرتے۔ کہا کرتے

---

[1] یادگار ظہور ص ۸۱۔ مولانا کے اکثر اقوال جو اس مضمون میں حاشیوں کے اندر آئے ہیں وہ یادگار ظہور از مولانا محسن الدین خاموش اور استاذی مولانا عبدالوحید استاد فارسی مسلم انٹر کالج کے ان مضامین سے ماخوذ ہیں جو کالج کے مجلہ ارمغان میں وقتاً فوقتاً شائع ہوئے ہیں۔

کو پڑھانے سے میرا جی بہلتا ہے جو کوئی مجھ سے پڑھتا ہے میں اس کا شکر گذار ہوں کیونکہ اس سے میرا تفریح کا سامان مہیا ہو جاتا ہے" اکثر یہ بھی فرماتے کہ جب میں کسی لڑکے کے بغل میں کتاب دیکھتا ہوں تو میری روح تازہ ہو جاتی ہے۔ اور بے اختیار اسے پیار کرنے کو جی چاہتا ہے۔ خواہ وہ کسی قوم کا بچہ ہو

مولانا کے اسی پیار و محبت کا نتیجہ تھا کہ ان کے حلقۂ شاگردی میں مسلمان اور ہندو دونوں برابر کے شریک تھے۔ فتح پور میں کائستھوں کا وہ خاندان جو سرخ اینٹ والوں کے نام سے مشہور ہے اور جو اپنے علم و فضل اور دولت و منصب کے اعتبار سے بھی نہایت ممتاز خیال کیا جاتا ہے، مولانا ہی کی درسی مجلسوں کا فیض یافتہ ہے بلکہ مولانا کے اولین شاگردوں میں اسی خاندان کے بعض افراد ہیں مثلاً لالہ ایشور سہائے[1] اور ان کے تین حقیقی بھائی میجر رنجیت سنگھ، رام چندر سنگھ، اور رائے بہادر رمان سنگھ جو عہد برطانوی کے پہلے ہندوستانی ہیں جنہیں آئی جی۔ پی کا عہدہ دیا گیا لالہ ایشور سہائے مولانا کے خاص شاگردوں اور معتقدوں میں تھے اور ان کے سارے بچوں نے جو بعد کو نہایت اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوئے عربی و فارسی کی تکمیل مولانا ہی سے کی ہے۔ غرض مولانا

لہ۔ لالہ ایشور سہائے کے چھ لڑکے ہیں (۱) بشن مان سنگھ (۲) بہادر مان سنگھ (۳) دلیپ مان سنگھ (۴) نریشور مان سنگھ (۵) امر مان سنگھ (۶) سر ایشور مان سنگھ۔ یہ سب عربی فارسی اور علوم مذہبی میں خاصی دستگاہ رکھتے ہیں اور مولانا ظہور الاسلام کے معتقدوں میں ہیں۔ بہادر مان سنگھ اور امر مان سنگھ اردو کے مشہور شاعر فراق گورکھپوری کے بہنوئی ہیں۔ دلیپ مان سنگھ نے سنہ ۲۳-۱۹۲۲ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی سے ایم اے کا امتحان پاس کیا امرناتھ اور علی ظہیر ان کے ہم جماعت تھے۔ مولانا ظہور الاسلام اپنے زمانۂ علالت میں ایشور سہائے کے اصرار پر انھیں کے یہاں مقیم تھے۔ چنانچہ مولانا کا وصال انھیں کی کوٹھی میں ہوا۔ لالہ ایشور سہائے اور ان کے خاندان کے افراد اپنی سعادت سمجھ کر مسلمانوں کی عام اجازت سے مولانا کا جنازہ اپنے کندھوں پر مزار تک لے گئے۔ مولانا کے بعض ملبوسات ملفوظات اور خطوط بطور تبرک اس خاندان میں محفوظ ہیں۔ دلیپ مان سنگھ نے ۱۹۱۹ء سے مسلسل اپنی ڈائری فارسی اور انگریزی میں لکھ رہے ہیں۔ مولانا کے بہت واقعات اپنی ڈائری میں محفوظ کر رکھے ہیں اور مجھے اپنے [illegible]

کو تدریس سے فطری لگاؤ تھا اور وہ ہر مذہب و ہر قوم کے لوگوں کو تعلیم کی طرف رجوع دیکھ کر بہت خوش ہوتے تھے۔ خواہ یہ تعلیم کسی بھی زبان اور کسی بھی مضمون کی ہو۔ ایک مرتبہ کلکتہ یونیورسٹی کا ایک مسلمان طالب علم جو سنسکرت میں ایم اے کر رہا تھا مولانا کی شہرت سن کر زیارت کے لئے آیا۔ مولانا اس سے مل کر بہت خوش ہوئے اور اس کی بڑی حوصلہ افزائی فرمائی۔ لڑکے نے کہا آپ مجھے پہلے مولوی ملے ہیں جو اس سلسلہ میں میری حوصلہ افزائی کر رہے ہیں ورنہ عام طور پر لوگ مجھ پر لعنت و ملامت کرتے ہیں۔ مولانا نے فرمایا "علم کسی قسم کا ہو مفید ہے بشرطیکہ اس کی تحصیل کا مقصد انسان کی فلاح و بہبود ہو۔"

غرضیکہ مولانا تعلیم کا نہایت وسیع نقطہ نظر رکھتے تھے اور دنیا و دین کی ترقی کے لئے مختلف علوم و فنون کی تعلیم کو ضروری خیال کرتے تھے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اسلام دین و دنیا کا معجون مرکب ہے۔ معجون کا ایک جزو بھی نکال ڈالا جائے تو پھر کچھ نہیں رہتا۔ غالباً اسی لئے انہوں نے انگریزی تعلیم کے حصول اور فنی تعلیم کی اشاعت کو اس وقت ضروری خیال کیا جب کہ ان کے اکثر معاصر اس قسم کی تعلیم کو گمراہی پر محمول کرتے تھے چنانچہ مدرسۂ اسلامیہ کے قیام اور اس میں انگریزی تعلیم کی بڑی مخالفتیں ہوئیں لیکن وہ اپنی دھن میں لگے رہے اور مدرسہ کو انٹرنس کے درجہ تک پہنچا کر دم لیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کی بڑی خواہش یہ بھی تھی کہ ان کے مدرسہ کا ہر انٹرنس پاس طالب علم دینی علوم اور عربی فارسی سے بھی واقف ہو۔ نئے علوم کی طرف مولانا کا انہماک دیکھ کر بعض علماء اور احباب اکثر ان سے بحث مباحثے میں الجھنا چاہتے لیکن چونکہ مولانا عملی آدمی تھے اور محض تقریر و مباحثہ کو زیادہ اہمیت نہ دیتے تھے اس لئے جہاں بات الجھتی وہ جلد گفتگو ختم کرنے کی کوشش میں صاف کہہ دیتے کہ "چاہے کوئی مجھے کچھ سمجھے مگر میں اس خیال کا آدمی ہوں کہ دنیا جس کی درست نہیں اس کا دین بھی خطرے میں ہے۔ اس لئے میری توجہ مسلمانوں کی دنیاوی اصلاح کی طرف زیادہ رہتی ہے۔" چنانچہ وہ اسی نقطۂ نظر کے پیش نظر مسلمانوں کو دینی و دنیاوی دونوں علوم کی طرف برابر اکساتے رہے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک مسلمان سارے مروجہ علوم و فنون سے گہری دلچسپی

کو اظہار نہ کریں گے اور زمانے کے ساتھ دوڑنے کی کوشش نہ کریں گے وہ ترقی نہیں کر سکتے۔ اسی لئے مولانا کہا کرتے تھے کہ "تعلیم ایک زمین ہے جس کے بغیر ہم بیج نہیں بو سکتے۔ اس لئے ہم میں ایک خاص جماعت کو اشاعت تعلیم میں ہمہ تن معروف رہنا چاہیئے۔

مسلمانوں کی کسی خاص جماعت نے مولانا کی تجویز پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو لیکن مولانا نے اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ ہر چند کہ مدرسے کا نظم و نسق ایک مجلس انتظامیہ کے سپرد تھا لیکن مولانا مدرسے کے مشاغل سے ایک دن بھی غافل نہ رہتے تھے۔ سوتے جاگتے اور سفر حضر ہر وقت مولانا کو مدرسے کا خیال رہتا۔ جس جانفشانی اور جد و جہد سے سر سید احمد خاں نے مدرسۂ علیگڑھ کو پروان چڑھایا تھا اسی طرح مولانا جب تک حیات رہے اپنے خون جگر سے مدرسے کو سینچتے رہے انہیں مدرسہ کی کس درجہ فکر تھی اس کا اندازہ ان کے بعض واقعات سے کیا جا سکتا ہے۔ مولانا کے مکان کا دروازہ پرانا ہونے کی وجہ سے نکل گیا تھا کتے اکثر گھر میں داخل ہو جاتے اور ساری چیزیں اکثر خراب کر دیتے۔ مولانا کی اہلیہ سخت پریشان رہتیں اور کبھی کبھی مولانا کی توجہ دروازے کی طرف مبذول کراتیں لیکن مولانا کو چونکہ گھر سے زیادہ مدرسہ کی فکر رہتی تھی اس لئے جو دروازہ گھر میں لگانے کے لئے آتا۔ وہ دوسرے دن مدرسہ میں لگوانے کے لئے حکم دیا جاتا۔ اس طرح بہت دنوں تک مولانا کا گھر بے دروازہ رہا۔ آخر کار ایک عزیز نے زبردستی دروازے کو درست کرا دیا۔ مولانا چونکہ حافظ، حکیم، حاجی، معلم، عالم، صوفی اور روحانی بزرگ سبھی کچھ تھے اس لئے چھوٹے بڑے ہندو مسلمان سینکڑوں آدمی روزانہ ان سے ملنے کے لئے آتے اور اپنے ساتھ تحفے تحائف اور نقدی بھی لاتے لیکن مولانا نے اپنی اہلیہ کی تربیت کچھ اس طور پر کی تھی وہ خود بھی مدرسہ کو ترجیح دینے لگی تھیں۔ چنانچہ مولانا ساری چیزیں اہلیہ سے مانگ کر مدرسے کے حوالے کر دیتے تھے۔ اپنے سلسلہ کے اور یہاں کے خاندان کے افراد مولانا کو اکثر قیمتی لباس بنوا دیتے۔ مولانا ان کا دل خوش کرنے کے لئے ایک دو دن پہن لیتے پھر یا کسی حاجت مند کے حوالے کر دیتے یا فروخت کر کے مدرسہ میں لگا دیتے۔ مولانا جب پٹنہ تشریف لے گئے تھے تو ان کے پیر بھائی مولانا محمد علی

مونگیری نے انہیں ایک قیمتی حقہ بطور تحفہ دیا۔ مولانا نے الٰہ آباد پہنچ کر حقہ فروخت کر دیا اور قیمت مدرسہ میں لگا دی۔ یہ صورتِ حال دیکھ کر مولانا کے بعض مخلصین نے مولانا کے بیوی بچوں کے نام غیر منقولہ جائیدادیں اور زمینیں منتقل کر دیں تاکہ اس کی آمدنی سے بچے کچھ راحت اٹھائیں لیکن مولانا نے وہ بھی مدرسہ کے نام وقف کر دیں۔ غرض مولانا نے اپنا جان و مال سب مدرسہ کے سپرد کر رکھا تھا۔ مدرسہ کے سارے چھوٹے بڑے کاموں کو خود دیکھتے اور ضروریات کو پوری کرنے کی کوشش کرتے خواہ اس میں انہیں کتنی ہی تکلیف اٹھانی پڑے۔ مدرسہ کے بورڈنگ ہاؤس میں جو طلباء رہتے تھے مولانا انکی ضرورتوں کا بالخصوص لحاظ رکھتے تھے۔ ان کے لباس، خوراک اور آرام کا انتظام کرتے اگر کوئی بچہ بیمار پڑ جاتا تو حکیم کی حیثیت سے خود اس کا علاج کرتے۔ روز عیادت کو جاتے اور ہر طرح کا اطمینان دلاتے۔ بعض واقعات سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مولانا مدرسہ کے طالب علموں کے آرام و آسائش کا خیال اپنے بچوں سے بھی زیادہ رکھتے تھے اور طلبا کی خاطر اپنے بچوں اور اپنے جان و مال کی قربانی دینے سے بھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ان کے جذبۂ ایثار و قربانی کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ ایک بار فتح پور میں ہیضہ کی بیماری پھیلی ہوئی تھی روز سیکڑوں موتیں واقع ہوتیں اور تجہیز و تکفین کا انتظام کرنا مشکل تھا۔ ایک دن اچانک بورڈنگ ہاؤس سے خبر آئی کہ بنگال کا ایک طالب علم ہیضہ میں مبتلا ہو گیا ہے۔ مولانا بے قرار ہو گئے دوڑے ہوئے مدرسہ پہونچے اور طالب علم کو اپنے گھر اٹھا لائے۔ لڑکے کو قے ہوتی مولانا اپنے ہاتھوں سے صاف کرتے۔ دست آتے تو بول و براز اٹھاتے اور اس کے کپڑے دھوتے۔ دوا پر دوا دیتے اور دعا فرماتے کہ اللہ غریب پردیسی پر رحم کر۔ اپنے ماں باپ کا اکلوتا ہے لیکن بیمار کی حالت سدھرنے کی بجائے گرتی جاتی اور مولانا کی پریشانی بڑھتی جاتی اسی حالت میں آدھی رات ہو گئی سب تیماردار جاکر سو رہے لیکن مولانا کی آنکھ نہیں لگی۔ رات بھر اس کی دیکھ بھال میں لگے رہے۔ رات ڈھلے جب یکایک بعض لوگوں کی آنکھ کھلی تو کیا دیکھا کہ مولانا بیمار کے قریب جانماز پر بیٹھے ہوئے ہیں۔ روتے روتے ہچکیاں بندھ گئی ہیں اور آہستہ آہستہ فرما رہے ہیں "مالک جو چاہو سو کرو۔ قادر مطلق ہو جو چاہو کر ڈالو۔ قانون قدرت تمہارا بنایا ہوا ہے اس

دعا ہو تو آسکتے ہو۔ آخر مجھے سرخرو کرو۔ بچہ پردیسی ہے میرے بھروسے آیا تھا۔ ماں باپ کا کیا حال ہوگا ریں مجھ گنہگار کی دعائیں قبول نہیں کرتے تو میری نذر قبول کرو جان کے بدلے جان حاضر ہے میرا بچہ اس کے عوض میں حاضر ہے قبول فرمائیے وہ بھی آپ کا اور میں بھی آپ کا۔" یہ دعا کس قدر معصوم کس قدر پر خلوص، کس درجہ درد انگیز اور کس درجہ محبت سے لبریز تھی۔ آخر کیوں نہ ہوتا۔ دعا قبول ہوتی چنانچہ ابھی صبح بھی نہ ہوئی تھی کہ اچانک اندر سے اطلاع آئی کہ مولانا کے اکلوتے نوجوان بیٹے شفیق اللہ رتے ہو رہی ہے۔ سینے کا شدید حملہ ہو چکا ہے۔ مولانا اندر گئے۔ بیٹے کی نبض دیکھی دوا پلائی فائدہ نہ ہوا لیکن جیسے جیسے بیٹے کی حالت بگڑتی جاتی بنگالی طالب علم کو افاقہ ہوتا جاتا آخر کار اسی دن بنگالی طالب علم صحت یاب ہو گیا اور شفیق اللہ، اللہ کے پیارے ہو گئے۔ اب اسے مولانا کے جذبۂ ایثار کا کا نام دیجئے یا تصرف روحانی کہہ لیجئے۔ اس لئے کہ مولانا صبر و شکر کے سوا اس سانحہ عظیم پر حرف شکایت زبان پر نہیں لائے اور نہایت ضبط و استقلال کے ساتھ لخت جگر کو سپرد خاک کر دیا۔ یہ تھا وہ جذبۂ ایثار و عمل جس کے ماتحت مولانا نے مدرسہ کو پروان چڑھایا اور تعلیم کو مسلمانوں میں عام کرنے کی جد و جہد فرمائی۔ یوں وہ مدرسہ کے بانی، صدر سبھی کچھ تھے لیکن کام کے لئے وہ مدرسے کے سپاہی بنے رہتے تھے۔ کسی نے ان کے متعلق بہت صحیح کہا تھا کہ:

خود صدر، خود سپاہی، خود مدرسے کا بانی
پھر احتیاط ایسی دانہ چھوا نہ پانی

مولانا اگرچہ روحانی بزرگوں اور برگزیدہ صوفیوں میں تھے لیکن انہوں نے نہ تو کبھی گوشہ نشینی اختیار کی اور نہ کسی منزل میں کبھی دینی یا دنیاوی فرض کا ترک گوارا کیا۔ وہ شریعت کے سختی سے پابند اور مذہب و اعتقادات میں راسخ تھے۔ زہد و تقویٰ، ریاضت و عبادت اور اتباع سنت کا انہماک اس درجہ پر پہنچا ہوا تھا کہ دیکھنے والے حیرت میں رہ جاتے تھے۔ نماز پنجگانہ ہمیشہ مسجد میں باجماعت ادا کرتے اور دوسروں کو بھی تلقین فرماتے تھے۔ لیکن مذہبی شغف اور متصوفانہ ذکر و فکر کے باوجود مولانا میں مذہبی تنگ نظری یا تعصب نام کو بھی نہ تھا۔ ان کا اصل مسلک انسان

دوستی تھا اور وہ انسان کی تالیفِ قلب کو عبادت سے الگ خیال نہ کرتے تھے چنانچہ مولانا کو معمولاتِ عبادت کے بعد جو وقت ملتا تھا وہ سارا کا سارا حق العباد اور خدمتِ خلق میں صرف کرتے تھے۔ معلم کی حیثیت سے وہ چھوٹے بڑے عورت مرد ہندو مسلمان سب کو تعلیم دیتے تھے اور بلا معاوضہ تعلیم دیتے تھے۔ شہر میں کوئی بچہ گھومتا پھرتا نظر آتا تو اسے سمجھا کر مدرسہ میں داخل کرتے۔ طبیب کی حیثیت سے بیماروں کا مفت علاج کرتے اور مریضوں کی عیادت کو جاتے۔ صبح کی نماز کے بعد جب مولانا چند گھنٹوں کے لئے اپنی نشست گاہ پر ٹھہرتے تو وہ وقت اہلِ بصیرت کے لئے دیکھنے کے قابل ہوتا۔ ایک طرف مریضوں کا ہجوم ہے مولانا کا ایک ہاتھ کسی کی نبض پر ہے، دوسرا اپنی طرف مخاطب کر رہا ہے کہ حضور میری لڑکی جوان ہے اس کی فکر کیجئے نہ پیسہ ہے نہ بیاہ کا پتہ۔ تیسرا کہہ رہا ہے کہ میں بے روزگاری سے پریشان ہوں کہیں مجھے روزگار دلوا دیجئے۔ فلاں سے سفارش کر دیجئے۔ چوتھا صدا لگا رہا ہے کہ میرے لڑکے کے وظیفہ کا بندوبست کروا دیجئے وہ اب بغیر وظیفہ کے پڑھ نہیں سکتا۔ اسی طرح کی دوسری خواہشیں لے کر ضرورت مند جمع رہتے۔ مولانا ہر ایک آواز پر لبیک کہتے انہیں اطمینان دلاتے اور ہر ایک کی حاجت روائی کی پوری کوشش فرماتے۔

غرض خلق اور سادہ مزاجی کے ساتھ ساتھ صلح جوئی کا یہ حال تھا کہ اگر مولانا کو دو بھائیوں کی باہمی نزاع کی خبر ہو جاتی تو جب تک ان دونوں میں صلح صفائی نہ کرا دیتے چین سے نہ بیٹھتے اسی طرح جب تک وہ مسلمان جوان بیوگان کا بر تلاش نہ کر لیتے اطمینان نصیب نہ ہوتا۔ ان کی اس کوشش کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس علاقے میں بیوگان کو آسانی سے بر ملنے لگا اور جس چیز کو مسلمان اپنی جہالت و تنگ نظری سے معیوب خیال کرنے لگے تھے وہ مستحسن خیال کی جانے لگی۔ غرض مولانا کا کوئی قول یا عمل انسانوں کی عام فلاح و بہبود خصوصاً مسلمانوں کی سماجی و معاشرتی اصلاح سے خالی نہ ہوتا۔ مولانا کے ایک ہندو معتقد کیپٹن دلیپ مان سنگھ جی کا ذکر پچھلے صفحات کے حاشیہ میں آچکا ہے مولانا کے وصال سے صرف دو ماہ پہلے کا ایک واقعہ اس طرح لکھتے ہیں کہ شام کو مولوی صاحب سے ملنے گیا۔ مولوی صاحب مجھے تنہائی میں لے گئے اور فرمایا کہ تمہارے والدین نے تمہاری شادی جس لڑکی سے

طے کی تھی اس سے انکار کرکے تم اپنے والدین کا دل مت دکھاؤ۔ میں نے مولوی صاحب سے صاف
کہہ دیا کہ میں والدین کی فرمانبرداری سے منہ نہیں موڑنا چاہتا لیکن جس لڑکی سے انہوں نے میری
نسبت طے کی ہے وہ یکسر غیر تعلیم یافتہ ہے۔ مولوی صاحب نے فرمایا جب میری شادی ہوئی تھی تو میری
اہلیہ بالکل ناخواندہ تھیں لیکن میں نے اپنے والدین کا حکم مانا اور اس طور پر ان کی تعلیم و تربیت
کی کہ آج میری اہلیہ مسلمان طبقے کی نہایت اعلیٰ تعلیم یافتہ خاتون خیال کی جاتی ہیں۔ لوگوں نے ہمیشہ بیوی
بچوں پر والدین کو ترجیح دی ہے اس لئے تمہارے لئے بھی ضروری ہے کہ والدین کو ناخوش نہ کرو۔
میں نے مولوی صاحب سے وعدہ کیا کہ میں اسی لڑکی سے شادی کروں گا۔ گھر واپس آکر میں نے سارا
واقعہ اپنی والدہ سے بتایا اور ان سے گستاخی کی معافی چاہی میری والدہ بہت خوش ہوئیں۔[1] اس
چھوٹے سے واقعہ سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا کے اصلاحی طرز نے کیسے کیسے مغربی تعلیم یافتہ
نوجوانوں کے دلوں میں گھر کر لیا تھا۔

مولانا طبعاً کچھ ایسے شگفتہ مزاج خلیق و با مروت واقع ہوئے تھے کہ جو شخص ایک دفعہ بھی
ان سے ملنے آتا وہ ہمیشہ کے لئے ان کا ہو جاتا۔ نتیجتہً مولانا کے پاس ملنے جلنے والوں کا ایک ہجوم
لگا رہتا۔ لیکن مولانا کبھی کسی کو نظر انداز نہ کرتے ہر شخص کے سوال کا خواہ وہ کتنے ہی بے محل اور غیر ضروری
کیوں نہ ہو، مولانا نہایت خندہ پیشانی سے جواب دیتے اور اسے مطمئن فرماتے پھر یہ کمال تھا کہ مولانا
کی کوئی گفتگو یا کوئی جواب اصلاحی پہلوؤں سے خالی نہ ہوتا۔ باتوں باتوں میں بڑے کارآمد درس دے
جاتے۔ ایک دفعہ کسی صاحب نے پوچھا کہ مولانا جب کسی نیک تحریک میں سرگرمی سے حصہ لیتا ہوں تو
لوگ مجھے خبطی کہنے لگتے ہیں اور میرا دل ٹوٹ جاتا ہے۔ سوچتا ہوں ایسے ناقدروں کے لئے کچھ کروں
فرمایا: "تمہیں خوش ہونا چاہیئے کیونکہ تکمیل ایمان کی ایک بڑی شرط یہ ہے کہ لوگ دیوانہ کہنے لگیں۔
خدایہ مدیہ سب کو دے۔ یہی تو سنتا ہوں کہ لوگ مجھے خبطی کہتے ہیں تو میں خدا کا شکر

۱۔ بحوالہ ڈائری کیپٹن ملیپ مان سنگھ مرقومہ ۲ر جنوری ۱۹۲۱ء۔

ادا کرتا ہوں۔ مولانا کے اس جواب سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے عقائد و نظریات میں کس قدر پختہ تھے۔

اسی طرح کئے تحقیق سوالات کرنے والوں میں سے ایک شخص نے پوچھا مولانا یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طرف تو مسلمان اپنے جمع شدہ مال کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ بھی دیں دوسری طرف یہ کہ اپنی رقم پر سود بھی نہ لیں۔ اس صورت میں یہ قوم مالدار کیسے بن سکتی ہے۔ مولانا نے جواب دیا ہاں یہ اس لئے ہے کہ کوئی مسلمان اپنے مال کو بیکار نہ پڑا رہنے دے بلکہ اس سے تجارت اور کاروبار کرتا رہے تاکہ ایک طرف تجارت کرے دوسری طرف اس کے محتاج بھائی نفع اٹھائیں اس لئے مسلمانوں کو تجارت کرنے پر مجبور کیا گیا ہے۔" اسی طرح ایک معتقد نے پوچھا کہ لاج کے خرموں کے لوٹنے میں کیا مصلحت ہے کھانے پینے کی چیزوں کو لوٹنا اور خراب کرنا بڑی غیر مہذب رسم ہے اس کا فلسفہ میری سمجھ میں نہیں آتا۔ مولانا نے کہا اظہار مسرت اور تفریح طبع باہمی کے علاوہ اس میں کتنی بڑی حکمت ہے کہ اگر مجمع زیادہ ہو جاتے اور تقسیم میں حصے پورے نہ پڑیں تو کسی کو شکایت پیدا نہ ہو کہ کسی کو ملا کسی کو نہ ملا غریب آدمی کو اسلام کی یہ پاک تعلیم ذلیل نہیں ہونے دیتی۔

مولانا کی مساوات پسندی کا یہ عالم تھا کہ کبھی کسی مجلس میں ایسی جگہ نہ بیٹھتے جہاں سے ان کی شخصیت زیادہ نمایاں ہوتی ہو۔ مولانا کی اخوت کے سلسلہ میں مولانا حسن الدین خاموش ایک جگہ لکھتے ہیں کہ:

"میں دیہات کے ایک سفر میں مولانا کی معیت میں تھا۔ اتفاق سے سواری ایک تھی میں نے بہت چاہا کہ میں دو چار کوس پیدل چل سکتا ہوں مولانا سواری پر چلیں لیکن مولانا نے ایک نہ مانی اور مجھے مجبور کر دیا کہ ایک میل میں پیدل چلوں اور مولانا سواری پر۔ پھر مولانا پیدل سفر کریں اور میں سواری کا استعمال کروں۔ نہایت ندامت کے ساتھ مجھے یہ طریقہ اختیار کرنا پڑا فرمایا کہ حضرت عمرؓ تو غلام کے ساتھ مساوات برتتے تھے۔ کیا یہ ناکارہ اپنے بھائی کے ساتھ بھی ایسا نہ کر سکے گا؟" اس قسم کی احتیاط وہ ہر جگہ رکھتے تھے۔ چنانچہ مولانا کے طرز عمل سے کبھی ایسی بات کا اظہار نہیں

تھا کہ وہ فی الواقع اپنے کو کوئی بزرگ یا بڑا عالم و مصلح خیال کرتے تھے۔ ان کی عملی زندگی سے تو ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسے صوفی بزرگ تھے جو انسانیت کو ولایت و قطبیت سے کم نہ سمجھتے تھے۔ ۱۹۵۸ء میں ایشیا نامہ کی اشاعت میں جب مولانا حسن الدین خاموش نے زندہ دلی کے نام سے مولانا پر ایک مضمون لکھا اور ان کی صفات و کرامات بیان کیں تو مولانا نے انہیں لکھا:

"حضرت خاموش آپ کے قلم کی جولانیاں اب عرصۂ قرطاس اخبار کو تنگ کئے دیتی ہیں کہیں ایسا نہ ہو آخر تو ضلع فتح پور کی مٹی سے بنے ہو، جہاں کی مردم خیزی کبھی مشہور تھی تم نے زندہ دلی کا فرضی مضمون ایسا لکھا کہ لوگ سچ مچ سمجھ گئے۔ فسانہ نگاری اور ناول نویسی کی یہی صفت ہے۔ کچھ تو سہی وہ کون ولی کھنگر ہیں ایسے بھائی ہمارے لئے دعا کرو کہ اللہ ہم کو مسلمان ہی بنا دے۔ ولایت کا گھر تو بڑی دور ہے انسانیت اور مسلمانیت ہی کڑی منزلیں ہیں۔ کہاں کی ولایت کہاں کی قطبیت"

مولانا عربی فارسی کے زبردست عالم تھے اور ادب و شاعری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ اور کبھی کبھی اشعار بھی کہتے تھے۔ ایک دفعہ لکھنؤ کے ایک مشاعرے میں انہوں نے جو فارسی غزل پڑھی تھی اس کے یہ دو شعر اب تک لوگوں کو یاد ہیں۔

کرد جان و دلم از طرۂ جانانہ جدا   دست مشاطہ الٰہی شود از شانہ جدا

برق بر جان ہوا داری ناموس افتد   تا بکے شمع جدا سوزد و پروانہ جدا

عربی و فارسی اور اردو ادب کے علاوہ مولانا کو ہندی شاعری سے بھی خاص دلچسپی تھی۔ فارسی اشعار کے ساتھ ساتھ وہ اپنے خطوں میں ہندی اشعار بھی برجستہ استعمال کرتے تھے۔

شاید اسی ادبی مذاق و صلاحیت کی بنا پر علامہ شبلی نے ندوۃ العلماء (لکھنؤ) کے ایک ایسے اجلاس میں مولانا سے کہا تھا کہ "آپ کا ادب اس قدر اعلیٰ ہے کہ اگر آپ اس طرف توجہ کرتے مشاہیر مصنفین میں ہوتے"۔ لیکن مولانا شعوری طور پر کبھی شعر و سخن کی طرف رجوع نہیں ہوتے انہوں نے جو اشعار کہے ہیں وہ تفریح طبع کے لئے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی کوئی تحریر ادبیت سے خالی نہیں ہے لیکن ادب کو انہوں نے اپنا مشغلہ نہیں بنایا۔ ان کی ساری کوشش اصلاحی تھی۔ انہوں نے تعلیم و سماجی اصلاح

کو اپنا مقصدِ حیات بنایا تھا۔ اسی میں لگے رہے اور حق یہ ہے کہ وہ تنہا اپنی ذات سے جتنا کچھ کر گئے اس کی مثالیں انیسویں صدی عیسوی میں چند ایک سے زیادہ نظر نہیں آتیں۔

افسوس کہ رشد و ہدایت و اصلاح کا یہ چراغ جو برصغیر سے جہالت و تنگ نظری کا اندھیرا دور کر رہا تھا، ۴ مارچ ۱۹۲۱ء بروز جمعہ رات ۳½ بجے رات گل ہو گیا۔ مولانا کی وفات سے لوگوں کے دلوں پر کیا گزر گئی اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں صرف کیپٹن دلیپ مان سنگھ ایم۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی کی ڈائری کا وہ صفحہ نقل کر رہا ہوں جو انھوں نے مولانا کے وصال کے روز لکھا تھا۔

"آخر کار جو پیش آنی تھی پیش آئی۔ ہمارا عظیم رہبر، مفکر اور دوست تقریباً ۳½ بجے صبح ہم سے رخصت ہو گیا۔ آج جمعہ ہے جو مسلمانوں میں وفات پانے والوں کے حق میں نہایت متبرک خیال کیا جاتا ہے آج رات کو میں پندرہ منٹ سے زیادہ نہ سو سکا۔ سردی میں رات بھر کمرے کے باہر صحن میں اگرچہ جاگتا رہا اور روتا رہا تاکہ کوئی مجھے روتا ہوا نہ دیکھ سکے۔ ان کی وفات سے ہم سب کو جو عظیم نقصان پہنچا ہے اس کا اندازہ میں نہیں کر سکتا۔ میرے پیارے مولوی صاحب کی زبان پر آخر تک اللہ کا نام رہا۔ میں سوچتا ہوں کہ میں بڑا بدقسمت پیدا ہوا کہ مجھے ایل۔ ایل۔ بی کے امتحان کی وجہ سے ان کی تیمارداری کا زیادہ موقع نہ مل سکا۔ مولوی صاحب کے اہل و عیال کے آنے تک ہم انھیں کے کمرے میں رہے تھے۔[1] ان کی وفات سے دو گھنٹہ پہلے میں نے ان کے قدموں کا بوسہ لیا اور تین مرتبہ اپنی آنکھیں ان کے تلووں سے ملیں۔ اور اپنے لیے سعادت خیال کیا۔ ۵ بجے صبح غسل کرنے کے بعد ہم مولانا کا جنازہ ان کے مکان پر لے گئے اور واپس آئے۔ پورے شہر میں مردنی چھائی ہوئی تھی اور ساری دکانیں سوگ میں بند تھیں۔ کفن کے لیے پہلے عمدہ قسم کا مین سکھ خریدا گیا لیکن شہر کے بزازوں نے سودیشی کپڑے کا ایک تھان پیش کیا اور کہا مولانا کے متبرک کفن میں غیر ملکی کپڑے کے بجائے اسے استعمال کیا جائے۔[2] آج میں بالکل نہ

۱۔ مولانا کا وصال نالہ الشیخ رسہارنپور میں کیپٹن دلیپ مان سنگھ کے مکان پر ہوا تھا۔

۲۔ مولانا دیسی چیزوں کو زیادہ پسند کرتے تھے اور دیسی مصنوعات کو بیرونی سامان پر ترجیح دیتے تھے بزازوں نے مولوی صاحب کی اس خواہش کے احترام میں دیسی کپڑے کا تھان کفن کے لئے پیش کیا تھا۔

پڑھ سکا۔ ڈیڑھ بجے مولوی صاحب کے گھر گیا اور جنازے میں شرکت کی۔

آدمیوں کا بے پناہ ہجوم تھا۔ جی ٹی روڈ سے گذرتا ہوا چوک گیا کے سامنے سے جنازہ مدرسہ اسلامیہ کی طرف چلا۔ ہزاروں آدمی جنازے کے ساتھ تھے۔ میں نے اس سے پہلے فتح پور میں اتنا بڑا تعزیتی جلوس کبھی نہیں دیکھا۔ مدرسہ اسلامیہ پہنچتے پہنچتے آدمیوں کا مجمع اور زیادہ ہو گیا۔ مدرسہ میں نماز جنازہ ادا کی گئی۔ مدرسہ کا احاطہ کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ شہر کے سارے ممتاز ہندو اور مسلمان مولوی صاحب کے گھر پر موجود تھے۔ مولوی صاحب کا مزار انہیں کی مسجد میں ان کے والد بزرگوار اور پیارے بیٹے کی قبر سے متصل تیار کیا گیا۔ جس وقت مولانا کا جنازہ راستہ سے گذر رہا تھا لوگ بچوں کی طرح چیخیں مار مار کر رو رہے تھے۔ تقریباً ساڑھے چار بجے شام کو مٹی ہوئی۔

جس کمرے میں مولوی صاحب کا وصال ہوا تھا۔ رات کو اسی کمرے میں اسی جگہ سویا لیکن مجھے وہاں کوئی وحشت یا ویرانگی محسوس نہ ہوئی۔ میں نے خواب میں مولوی صاحب کو یہ بھی کہتے سنا کہ میری تجہیز و تکفین میں کوئی رقم خیرات و صدقات کے مد پر نہ لگائی جائے۔[1]

۱۔ اس خواب کے بعد کپٹن دلیپ مان سنگھ کو خیال پیدا ہوا کہ کہیں مولانا کے خواب کا اشارہ کفن کے اس سودیشی تھان کی طرف نہ ہو جو ہندو بزازوں نے عقیدتاً پیش کیا تھا۔ اس لئے اس کی قیمت ادا کرنا ضروری سمجھا گیا۔ بزاز کسی طرح قیمت لینے پر رضامند نہ ہوتے تھے لیکن جب انہیں یہ باور کرایا گیا کہ مولانا کی خوشی اسی میں ہے کہ قیمت ادا کر دی جائے تو پھر انہوں نے قبول کر لیا۔ یہ واقعہ مجھ سے دلیپ مان سنگھ نے بیان کیا۔ استاذی مولوی عبدالوحید صاحب استاد فارسی مسلم انٹر کالج نے بھی اس کی تائید فرمائی۔

رشید اختر

مسلمان مؤرخین

(سلسلہ کے لئے دیکھئے ثقافت مئی ۱۹۶۲ء)

احمد بن محمد مسکویہ

احمد بن محمد مسکویہ، ابوعلی الخازن، تاریخ کے ان بزرگ علماء میں شامل کئے گئے ہیں جن کی تصانیف نے عمر دوام پائی ہے۔ وہ پہلے مجوسی تھے، پھر اسلام لائے، بڑے اونچے عالم ذہین طباع اور ادیب تھے۔ بدیع الزمان ہمدانی جیسے ادیب ان کا لوہا مانتے تھے۔ یاقوت نے[1] بدیع الزمان ہمدانی کا ایک طویل مکتوب نقل کیا ہے، جس کے انداز سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ بدیع الزمان کے نزدیک احمد بن محمد مسکویہ کی شخصیت غیر معمولی تھی۔

ایک زمانہ ان پر ایسا بھی آیا جب وہ کیمیا میں برسوں تک مشغول رہے۔ ابوالطیب الرازی اور وہ مل کر کیمیا کے تجربے کرتے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ ابن عمید کے کتب خانہ کے خازن تھے۔ جابر بن حیان اور ابوذکریا کی کتابوں پر جان دیتے۔ تجربے کے سبب بڑے مزے کی زندگی گزاری۔ بہاء الدولہ ان کا بہت احترام کرتا اور وہ انھیں اس درجہ چاہتا کہ مسکویہ نے کبھی خود کو بہاء الدولہ سے کمتر محسوس نہ کیا۔ انھوں نے عبدالملک کے قصیدے بھی کہے، لیکن بالکل اسی میں جیسے ایک دوست دوسرے دوست کے متعلق کچھ لکھتا ہے۔

سرکاری کتب خانہ کے خازن ہونے کے سبب ان کو کافی وقت فرصت کا ملتا۔ اس وقت میں انھوں نے کئی بہترین کتابیں تصنیف کیں۔ کتاب الفوز الاکبر، الفوز الاصغر، انس الفرید، کتاب ترتیب العادات۔ کتاب الجامع، کتاب جاودان خرد، اور کتاب السیر، اخلاقی و ادبی موضوعات

۱- معجم الادباء جزء ۵ ص [illegible]

ہیں۔ ان کی جس کتاب نے انھیں بڑے مؤرخین کی صف میں جگہ دی ہے وہ تجارب الامم و تعاقب الہمم ہے۔ یہ کتاب ہماری بڑی تاریخی دستاویزوں میں شمار کی گئی ہے خصوصیت سے اس کا پانچواں اور چھٹا حصہ جو پوری ایک صدی یعنی چوتھی صدی ہجری کے حالات پر مشتمل ہے، بہت اہمیت رکھتا ہے اور وہ اس لئے کہ احمد بن محمد مسکویہ خود چوتھی صدی ہجری کی پیداوار تھے۔ انھوں نے بنو بویہ کے اقتدار کو بہت قریب سے دیکھا۔ بہاؤ الدولہ کے بہت پیارے ساقی ہونے کے سبب انھیں دربار میں رسائی تھی، اس لئے انھوں نے جو کچھ لکھا ایک عینی شاہد کی حیثیت سے لکھا۔ غالباً یہی سبب ہے کہ تجارب کے یہی دو حصے جنھیں "قسم الاخیر" کا نام چھاپنے والوں نے دے کر بہت اہتمام سے کئی بار چھاپا، مؤرخین میں زیادہ پسند کئے گئے ہیں۔ اصل کتاب طوفانِ نوح کے بعد سے شروع ہوتی ہے اور ۳۶۹ھ تک کے حالات کو اپنے دامن میں لئے ہے۔

اس کتاب کی پہلی جلد "تذکار لجنۃ جیب" انتشارات لیدن سے ۱۹۰۹ء میں طبع ہوئی چھٹی جلد بھی لیدن سے چھپی (۱۹۱۳ء)، الشرکۃ التمدن مصر، اسے چار حصوں میں چھاپ چکی ہے۔ نئی چھاپ کے کئی نسخے ہمارے ہاں کی بڑی لائبریریوں میں موجود ہیں۔

مصنف کی ایک اور کتاب جو "تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق" کے نام سے پہلے آستانہ سے ۱۲۹۸ھ میں مطبع وادی النیل سے ۱۲۹۹ھ میں پھر مطبع الشرقیہ سے ۱۳۱۷ھ اور پھر مطبع المعارف بیروت سے ۱۳۲۳ھ میں چھپا ہماری قوم کا بہت قیمتی سرمایہ ہے یہ کتاب اخلاق پہ ہے اور اس نے مصنف کو بڑے معلّمینِ اخلاق کے گروہ میں جگہ دے دی ہے۔ یوں یہ امر واقع ہے کہ مسکویہ اپنے وقت کے بڑے فلسفی تھے، ان کی کتاب "الفوز الاکبر اور "الفوز الاصغر فلسفہ کی ایک مستند کتاب سمجھی گئی ہے۔ الفوز الاصغر بیروت سے ۱۳۱۹ھ میں چھپ چکی ہے۔

مسکویہ نے افلاطون کی ایک کتاب لغز قابس کا ترجمہ بھی کیا تھا۔ یہ ترجمہ بھی یورپ سے ان کے نام پر کئی بار طبع ہو چکا ہے۔ ۴۲۱ھ میں انتقال کیا۔[1]

---

[1] معجم الادباء جزء ۵ ص [illegible]۔

المرزبانی

ابوعبداللہ محمد بن عمران المرزبانی بھی چوتھی صدی ہجری کے بڑے مورخین میں شمار کئے گئے ہیں۔ ابن مسکویہ کی طرح ان پر بھی حکمت و فلسفہ کا غلبہ تھا، مگر اس کے باوجود انھوں نے تاریخ میں کئی بہت جید اور اونچے پایہ کی کتابیں لکھیں۔ تشیع کی طرف مائل تھے۔ امام بغوی اور ابوداؤد السجستانی سے علم سیکھا[1]

یاقوت حموی ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں "الراویة الاخباری، الکاتب کان راویة صادق اللهجة، واسع المعرفة بالروایات کثیر السماع، صنّف کتبا کثیرة من اخبار الشعراء والامم والرجال" یہ مورخ اور کاتب تھے ایسے مورخ جن کا بیان سچائی پر مبنی ہوتا۔ بہت سی روایات کا علم رکھتے تھے۔ انہوں نے شعراء امم اور رجال کے حالات میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ یاقوت ہی کا بیان ہے کہ المرزبانی خالص "ادیبانہ" زندگی گذارتے، جب لکھنے بیٹھتے، تو نبیذ کا ایک بڑا جگ بھر کر پاس رکھ لیتے، نبیذ پیتے جاتے اور لکھتے جاتے[2]

ابن الندیم کے ہمعصر تھے[3] اس نے ان کی زندگی کو دیکھا اور تصانیف پر نظر بھی کی۔ وہ ۲۹۷ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ابن الندیم نے جب الفہرست مرتب کی تو اس وقت ان کی عمر کوئی اسی سال کے قریب تھی اور ان کی بڑی تالیفات عام ہو چکی تھیں اور لوگ انھیں اپنے وقت کا ایک بڑا مورخ مان چکے تھے۔

یاقوت اور ابن الندیم نے المرزبانی کی بہت سی تصانیف کے نام گنوائے ہیں، اور حجم کی وضاحت بھی کی ہے، مثلاً ان کی کتاب اخبار الشعراء پانچ ہزار اوراق پر مشتمل تھی۔ جس میں امراؤ القیس سے آغاز کیا تھا اور اپنے زمانہ کے شعراء پر خاتمہ، شعراء کے علاوہ انھوں نے زہاد کا بھی ایک تذکرہ لکھا۔ اس کے علاوہ مغازی پر بھی ایک تین سو صفحات کی کتاب تیار کی، متکلمین کے حالات بھی لکھے اپنی ایک اور کتاب میں جس کا نام انھوں نے المعجم رکھا تھا، شروع سے لے کر اس وقت تک کے شعراء کے حالات

۱۔ ابن خلکان جزء ثالث ص ۳۷۵، ۲۔ یاقوت جزء ۱۸ ص ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۔ ابن الندیم الفہرست ص ۱۳۲

حروف ابجد کے تحت منقسم کئے۔ یہ کتاب کوئی ہزار ورق کی تھی۔ اس کے علاوہ المقتبس کے
عنوان سے ایک اور تذکرہ مرتب کیا جس میں تمام نحویوں، ادیبوں اور قراء کے حالات بیان کئے۔ اس کے بعد
الاغانی کے نام سے جو کتاب لکھی اس میں تمام بڑے گانے والوں اور گانے والیوں کے حالات
تحریر فرمادئیے۔

المرزبانی نے ان فن کاروں اور ادیبوں کے علاوہ ابو مسلم خراسانی پر سو صفحے تحریر کئے
اسی طرح البرامکہ پر پانچ سو صفحے کی ایک مستند کتاب تصنیف کی۔ یہ کتاب چھپ نہیں سکی، ورنہ
البرامکہ کے حالات میں وہ اشتباہ پیدا نہ ہوتا جو بعد کی تصنیفات کا ایک لازمی جزو بنا۔

المرزبانی پہلے مؤرخ ہیں جنھوں نے یزید بن معاویہ کا دیوان مرتب کیا گو یہ چھوٹا سا دیوان تھا
لیکن اسے تقدم کا شرف نصیب ہوا۔ بعد کے لوگوں نے اس میں کچھ اضافے بھی کئے۔ ابن خلکان
نے یہ دیوان حفظ کر رکھا تھا[2]

ابن خلکان کی روایت کی رو سے المرزبانی ۳۸۴ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے
ابوبکر خوارزمی نے ان کی نماز جنازہ پڑھی، شارع عمرو الرومی میں اپنے ہی مکان میں دفن کئے گئے[3]

الصولی

محمد بن یحییٰ ابوبکر الصولی بھی ان مؤرخین میں بہت ممتاز ہیں جن کے وجود سے ہماری تاریخ
میں بہت قابل قدر اضافہ ہوا۔ الخطیب بغدادی کا بیان ہے کہ الصولی ان بڑے علماء میں سے
تھے جو اخبار الملوک، ایام خلفا اور مآثر اشراف و طبقات شعراء کے علم میں بڑے ماہر تھے۔ ابوداؤد
السجستانی اور المبرد جیسے مشائخ سے علم پڑھا۔ بڑی معلومات رکھتے تھے، بہت اچھا حافظہ پایا
تھا اور تصنیف کا خاص ملکہ حاصل تھا۔ بادشاہوں کی صحبت میں بیٹھنے کے آداب بھی خوب
معلوم تھے۔

الخطیب کے بیان کی رو سے انھوں نے تاریخ کے ہر شعبہ میں مستقل تصانیف کیں۔ بادشاہوں

---

[1] یاقوت حموی جز ۱۸ ص ۲۷۱ ، [2] ابن الندیم الفہرست ص ۱۳۲، ۱۳۳ ، [3] ابن خلکان ج ۲ ص [illegible] ۔

شعراء، وزراء، کتّاب، روٴسا اور ان کے حالات پر قلم اٹھایا اور بہت عمدہ کتابیں لکھیں ـ
نے ابن شاذان کی روایت لکھی ہے کہ الصولی نے ایک بہت بڑا کتب خانہ قائم کیا تھا جس
نہایت ترتیب سے کتابیں سجائی گئی تھیں ، ہر شیلف کے ہر حصّہ کی کتابوں کی جلدیں الگ
رنگ کی تھیں کوئی سرخ تھی ، کوئی سنہری ، کوئی نیلی ، کوئی پیلی ، ان کتابوں کے بارے میں ا
کا اپنا بیان تھا کہ یہ ساری کی ساری سماعی ہیں[1]

الصولی کی جلالت قدر کا اندازہ اس سے بھی کیا جاسکے گا کہ مشہور محدث دارقطنی ان
تھے ۔ انھوں نے ان سے بہت سی احادیث روایت کی ہیں ۔

تین عباسی خلفاء الراضی ، المقتدر اور المکتفی کے مصاحب بنے اور تینوں کے دربا
غیر معمولی احترام انھیں نصیب ہوا ۔

شطرنج خوب کھیلتے تھے اور ان کے زمانہ میں شطرنج کھیلنے میں کوئی دوسرا ان کا ہ
نہ تھا ۔ المکتفی ان کے ساتھ بیٹھ کر شطرنج کھیلا کرتا ۔ الراضی کو تعلیم بھی دی تھی ۔ ابن خلکان
کی رو سے یوں تو وہ ہر علم میں درک رکھتے لیکن تاریخ میں غیر معمولی امتیاز حاصل تھا اور
زیادہ تر تصانیف اسی موضوع پر ہیں ۔

الوزراء ، الورقہ ، ادب الکاتب ، الانواع ، اخبار ابی تمام ، اخبار القرامطۃ ، العرب ،
ابی العلاء ، اخبار ابن ہرمہ ، اخبار الجمیری ، اخبار اسحٰق بن ابراہیم ، العبادلہ ، اور اخبار ال
ان کی بہت اہم تصانیف ہیں اور سوائے ایک کے سب کی سب تاریخ و سیر پر ہیں[2]

انھیں آخر وقت میں بغداد سے بھاگنا پڑا تھا ۔ حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے
ایک روایت اس فرار کا سبب ہوئی ۔ لوگ انھیں مارنے کو دوڑے ۔ بےچارے چھپ
اور بصرہ میں چھپ کر رہے اور وہیں ۳۳۵ھ ہجری میں انتقال فرمایا[3]

---

۱ ۔ الخطیب جزو ۳ ص۴۳۳ ، یاقوت حموی جزو ۱۹ ص۱۱۱ ، ۳۰۲ ، ابن خلکان جزو ۳ ص
حموی جزو ۱۹ ص۱۱۱ ، ابن الندیم الفہرست ص۱۵۱ ـ ۳ ـ ابن خلکان جزو ۳ ص

التنوخی

ابو علی المحسن بن علی التنوخی اپنے وقت کے ان بڑے علماء میں سے ہیں جنھوں نے اپنی ذہانت طباعی اور علم و فضل کے سبب غیر معمولی شہرت پائی۔ انھوں نے عظمت و بزرگی اپنے والد علی بن محمد التنوخی سے ورثے میں پائی تھی۔ ثعالبی نے ان کے والد کے علم و فضل کی بہت تعریف کی ہے۔ اور انھیں اعیان اہل العلم والادب میں شمار کیا ہے[۱]۔ بصرہ و اہواز کے قاضی تھے۔ اپنے والد کے زمانہ میں المحسن التنوخی نے باپ کی نیابت کی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ان کے والد انتقال کر گئے تو ہوا کا رخ کسی قدر پھر گیا تھا۔

یاقوت حموی کے بیان کی رو سے اس وقت التنوخی کی عمر بیس سال کی تھی کہ اچانک وزیر ابو محمد المہلبی سوس آ گئے۔ التنوخی ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اپنی حالت کہی تو وزیر المہلبی نے ابو السائب قاضی القضاۃ کو ان کے حال پر متوجہ کیا۔ ابو السائب نے انھیں اپنا منظور نظر بنا لیا۔ اور یکے بعد دیگرے کئی بڑے شہروں کا قاضی بنایا۔ پھر عضد الدولہ ان پر مہربان ہو گئے اور انھیں اپنا ندیم بنا لیا۔ اور کئی بڑی خدمات سونپیں۔

عضد الدولہ ان کا بہت احترام کرتے۔ انھیں اپنے پہلو میں جگہ دیتے اور انعام و اکرام سے نوازتے رہتے۔ یاقوت کے بیان کی رو سے آخر عمر میں عضد الدولہ ان سے ناراض ہو گئے تھے اس ناراضگی کا سبب بھی عجیب تھا۔ عضد الدولہ کی بیٹی خلیفہ عباسی الطائع سے بیاہی ہوئی تھی التنوخی کو پیغامبر بنا کر الطائع کی خدمت میں بھیجا لیکن تنوخی نے عضد الدولہ کا پیغام الطائع تک نہیں پہنچایا اور بیماری کا عذر کر دیا۔ یہی عذر دونوں میں شکر رنجی کا سبب ہوا اور عضد الدولہ نے التنوخی کو ان کے گھر میں نظر بند کر دیا۔ باہر نکلنے اور کہیں آنے جانے کی سخت ممانعت کر دی یہ ممانعت عضد الدولہ کی موت تک قائم رہی۔

اسی عزل یا نظر بندی کے زمانہ میں التنوخی نے اپنی مشہور عالم اور انتہائی جیّد کتاب نشوار المحاضرۃ

۱۔ ابن خلکان جز ۳ صفحہ

تصنیف کی جس میں بیس سال کے حالات تفصیل سے بیان کئے سنہ ۳۶۰ھ سے اس کا آغاز کیا[1] اور ۳۸۰ھ پر انجام بیس سال کی اس مدت کے تھے اس سے بہتر کوئی دوسری روئیداد مرتب نہ ہو سکی۔

"نشوار المحاضرۃ" کے بعض اقتباسات یاقوت نے معجم الادباء میں نقل کئے ہیں یہ سارے کے سارے اقتباسات ایک طرح سے ذاتی ڈائری کی حیثیت رکھتے ہیں۔ میں نے اس کتاب کا ایک نسخہ الظاہریہ میں دیکھا اور اس کے کچھ ابواب بھی پڑھے۔ میرے نزدیک یہ کتاب ایک ڈائری یا زیادہ موزوں الفاظ میں رپید تاثر کی حیثیت رکھتی ہے اس کے باوجود یہ ایک اہم تاریخی دستاویز ہے۔ سب سے پہلے اس کی ایک پہلی جلد اورینٹل ٹرانسلیشن فنڈ کی طرف سے ۱۹۲۱ء میں چھپی۔ اس کی یہی ایک جلد چھپ سکی ہے۔

مصنف کی دوسری کتاب "الفرج بعد الشدۃ" بھی ایک اہم تصنیف ہے۔ اصل میں یہ تین جلدوں میں تھی لیکن مصر سے اس کا جو ایڈیشن چھپا ہے وہ دو جلدوں میں ہے۔ تینوں جلدیں دو یکساں حجم میں تقسیم کر دی گئی ہیں۔

ابونعیم الاصفہانی

ابن خلکان کے بیان کی رو سے ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصفہانی، اصفہان کے بہت بڑے محدث اور عالم تھے۔ الذہبی کا بیان ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا حافظ ایسا نہ تھا جسے ان پر ترجیح دی جا سکتی وہ اپنے زمانہ کے احفظ تھے[2]۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ بڑے اونچے درجہ کے زاہد اور صوفی بھی تھے۔

سنہ ۳۳۶ھ میں اصفہان میں پیدا ہوئے اور علم کی خاطر عراق و شام کا سفر کیا۔ ان کے اساتذہ میں مشائخ الدنیا، ابن مشوذب، ابوالعباس الاصم، خیثمہ بن سلیمان، جعفر الخلدی، ابوسہل بن زیاد بھی تھے۔ انھوں نے ان سب سے سماع کیا اور انھیں ان سب نے دوسروں کو پڑھانے کی اجازت عطا کی۔ ان کے شاگردوں میں الخطیب بغدادی بھی تھے۔ الخطیب کا بیان ہے کہ ان کے سوا کسی دوسرے پر "حافظ" کا اطلاق نہیں ہوتا۔ الذہبی نے ابن العباس العلوی کا قول نقل کیا ہے کہ جو وہ بڑے حفاظ

۱۔ یاقوت معجم الادباء ص ۹۳ ۔ ۲۔ الذہبی تذکرہ جزء ۳ ص ۲۹۲ء

ابونعیم جیسا کوئی دوسرا نہ تھا۔

ان کی کتاب "حلیۃ الاولیاء" بہترین کتابوں میں شمار کی گئی ہے۔[1] الذہبی فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی شہرت ان کی زندگی ہی میں چار دانگ عالم میں پھیل گئی تھی۔ اس کا ایک نسخہ جب نیشا پور پہنچا تو علماء نے اسے چار سو دینار میں خرید لیا۔ الذہبی نے سلفی کا ایک قول نقل کیا ہے کہ اس موضوع پر ایسی کوئی دوسری کتاب کبھی لکھی نہیں گئی۔[2]

یہ امر واقعہ ہے کہ اس بحث کے زہاد اور اولیاء پر ایسا کوئی دوسرا تذکرہ آج تک نہیں چھپا۔ امام ابونعیم نے حضرت ابوبکرؓ کے زمانے سے لے کر اپنے زمانہ تک کے آٹھ سو زہاد کا اس میں ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس ملت کے پہلے زاہد حضرت ابوبکر صدیقؓ تھے، پھر عشرہ مبشرہ پھر دوسرے صحابہؓ۔

یہ کتاب دس اجزاء پر مشتمل ہے۔ کل ضخامت چار ہزار صفحات ہے۔ مصر سے پہلی بار مطبعۃ السعادۃ سے ۱۳۵۱ھ میں چھپی۔ مصنف نے پہلے جزء میں تصوف و زہد کی تعریف پر پچیس صفحات مخصوص کئے ہیں اور اپنے سے پہلے علماء کی آراء بھی لکھی ہیں۔ صفحہ ۲۸ سے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ذکر شروع ہوتا ہے۔ پھر حضرت عمر فاروقؓ، پھر حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور آخر میں حضرت عبداللہ بن زبیر کے حالات ہیں۔ مصنف کا انداز بیان وہی ہے جو دوسرے محدثین اور بڑے مؤرخین ابن جریر الطبری، الخطیب اور الذہبی کا ہے۔

مصنف کی ایک دوسری کتاب "دلائل النبوۃ" نے بھی بڑی شہرت پائی ہے۔ یہ کتاب بھی چھپ چکی ہے (حیدرآباد دکن ۱۳۲۰ھ) دو جلدوں میں ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے بہت عمدہ کتاب سمجھی گئی ہے۔

ان دو کتابوں کے علاوہ معرفۃ الصحابہ، تاریخ اصفہان اور کتاب الطب بھی اچھی تصانیف ہیں۔ تاریخ اصفہان کو بھی ان کے دور میں بڑی شہرت نصیب ہوئی تھی۔

ابونعیم نے ۴۳۰ھ کے محرم میں اس دنیا سے انتقال فرمایا۔[3]

۱۔ ابن خلکان جزء اول صفحہ ۴۹، ۲۔ الذہبی تذکرہ جزء ۳ صفحہ ۲۹۳، ۳۔ الذہبی تذکرہ صفحہ ۲۹۵، ابن خلکان جزء اول صفحہ ۴۹، المنتظم ج ۸ صفحہ ۱۰۰

الخطیب البغدادی

احمد بن علی الخطیب البغدادی صاحب تاریخ بغداد[1] ہماری تاریخ کا ایک بہت قیمتی سرمایہ ہیں۔ ابن النجار کا بیان ہے کہ اگر خطیب بغدادی اپنی عمر میں صرف تاریخ بغداد ہی لکھتے اور کوئی دوسری کتاب تصنیف نہ فرماتے تو بھی ان کی جلالت قدر میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی۔[1] یاقوت نے الخطیب کو ائمہ مشہورین اور مصنفین المکثرین میں شامل کیا ہے۔ اس کے خیال میں ان پر محدثین کا دیوان ختم ہوا۔

بغداد میں ۳۹۲ھ ہجری کے جمادی الآخرہ میں پیدا ہوئے۔ پہلے بغداد کے شیوخ سے علم پڑھا، پھر بصرہ تشریف لے گئے جو اس وقت علم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ پھر نیشاپور، اصفہان، تہران و جبال کے شیوخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور علم کا سرمایہ جھولی میں بھر کر بغداد آ گئے۔

یاقوت نے المؤتمن الساجی کا قول نقل کیا ہے کہ بغداد میں دارقطنی کے بعد کوئی عالم الخطیب کے پایہ کا پیدا نہیں ہوا۔ ابن الجوزی نے اپنی کتاب المنتظم میں خطیب کی جلالت علمی کی ایک مثال پیش کی ہے کہ القائم باللہ کے حضور یہود نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک تحریر پیش کی جس میں خیبر کے جزیہ کی معافی کا حکم لکھا تھا۔ الخطیب جب بغداد گئے تو القائم باللہ کے وزیر ابن مسلمہ نے یہ تحریر خطیب کو دکھائی۔ الخطیب نے اسے دیکھتے ہی فرمایا یہ جعلی دستاویز ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ رائے کیسے قائم کی؟ الخطیب نے جواب دیا کہ اس دستاویز پر معاویہ بن ابی سفیان اور سعد بن معاذ کے دستخط بطور شاہد ثبت ہیں، حالانکہ معاویہ فتح مکہ کے روز ایمان لائے اور سعد بن معاذ یوم الخندق میں انتقال فرما گئے تھے۔[2]

سمعانی کا بیان ہے کہ الخطیب جب بغداد میں آئے تو ان کی جلالت قدر کے سبب علمائے وقت کو حکم دیا گیا کہ وہ اس وقت تک کوئی حدیث بیان نہ کریں جب تک الخطیب کو یہ حدیث سنا نہ لیں۔ اگر

---

[1] ابن النجار "تاریخ بغداد" (ترجمہ الخطیب) ابن خلکان جزء اول صفحہ، [2]۔ المنتظم جزء ۸ (ابن الجوزی) ص۲۶۵۔

الخطیب اس حدیث کو سند کردیں تو اسے وہ کسی دوسرے کو نہ سنائیں[1]۔ یہ ان کی جلالتِ قدر اور فہم و ذکا کی ایک معمولی مثال تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ الخطیب اپنے وقت کے نقیب تھے۔ ان کا علم مہر و ماہ کو شرماتا تھا۔ وہ بدرِ کامل تھے اور ان کی روشنی کے سامنے ستاروں کی آنکھیں جھپک جاتیں۔ ان کے بارے میں الذہبی نے ان کے دور کے بعض اساتذہ کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ابن ماکولا کے نزدیک الخطیب حفظ و اتقان اور علم صحیح و غریب و فراد میں اپنی مثال آپ تھے۔ ابو اسحاق شیرازی نے انھیں دار قطنی کا ہم پلہ قرار دیا[2]۔

شروع میں الخطیب، امام احمد بن حنبلؒ کے پیرو کار تھے، پھر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا اور غالباً یہی وجہ تھی کہ حنابلہ نے ان پر یورش کی اور انھیں بغداد سے بھاگ کر شام میں پناہ لینی پڑی۔ وہ صور، طرابلس، دمشق اور حلب میں کئی سال تک ٹھہرے۔ جہاں گئے وہاں علم پھیلایا اور خلقِ خدا کی راہنمائی کی۔ آخر عمر میں پھر وطن تشریف لے آئے۔

ابن الجوزی کے بیان کی رو سے الخطیب نے چھپن اونچے درجہ کی کتابیں تصنیف کیں[3]۔ جن میں سے سب سے اہم کتاب تاریخ بغداد ہے۔ یہ تاریخ چودہ جلدوں میں بغداد سے حال ہی میں چھپی ہے۔ اس میں بغداد کی تاریخ کے علاوہ ان تمام اکابر محدثین و مورخین، ادبا، مصنفین، شعرا، سیاستدانوں، فقہا اور امرا کا ذکر ہے جو بغداد کے رہنے والے تھے یا بغداد تشریف لاتے۔ تاریخ بغداد، ہماری تاریخ کا بہت قیمتی سرمایہ ہے اور چونکہ الخطیب خود بہت بڑے عالم اور ثقہ محدث تھے اس لئے ان کی یہ تاریخ بھی بہت بڑا ماخذ سمجھی گئی ہے۔

تاریخ بغداد کے علاوہ الخطیب نے حسب ذیل کتابیں تالیف کیں :-

(۱) کتاب الجامع لاخلاق الراوی (۲) آداب السامع والکفایۃ فی معرفۃ اصول علم الروایۃ (۳) کتاب باقی التلخیص (۴) کتاب الفصل والوصل (۵) المکمل فی بیان المہمل (۶) الفقیہ والمتفقہ،

---

[1] یاقوت۔ معجم الادبا ج ۴ ص ۱۸۰، [2] الذہبی۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۳۱۳، [3] المنتظم جزء ۸ (ابن الجوزی) ص ۲۶۹

(۷) کتاب غنیۃ المقتبس (۸) کتاب اسماء المبہمۃ فی الانباء المحکمۃ (۹) کتاب الموضح لاوہام الجمع والتفریق (۱۰) کتاب المؤتنف لتکملۃ المختلف (۱۱) کتاب تمییز الصواب (۱۲) کتاب الجہر (۱۳) کتاب اقتباس الاستیعاب (۱۴) کتاب القنوت (۱۵) کتاب التبیین (۱۶) کتاب تمییز المزید (۱۷) کتاب من حدث ونسی (۱۸) کتاب روایۃ الآباء عن الابناء (۱۹) کتاب الرحلۃ (۲۰) کتاب الرواۃ عن مالک (۲۱) کتاب الاحتجاج عن الشافعی فیما اسند الیہ (۲۲) کتاب التفصیل کتاب اقتضاء العلم بالعمل (۲۳) کتاب تقیید العلم (۲۴) کتاب القول فی علم النجوم (۲۵) کتاب روایات الصحابۃ عن التابعین (۲۶) کتاب صلوۃ التسبیح (۲۷) کتاب مسند نعیم بن حماد (۲۸) کتاب النہی عن صوم یوم الشک (۲۹) کتاب الاجازۃ للمعدوم والمجہول (۳۰) کتاب روایات الستۃ من التابعین (۳۱) کتاب البخلاء، الذہبی نے چند اور کتابوں کے نام بھی گنوائے ہیں۔ ابن الجوزی ان کتابوں کے نام گنوانے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ الخطیب کی وہ کتابیں ہیں جو منظر عام پر آئیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی کچھ تالیفات منظر عام پر نہ بھی آئی ہوں۔ ان کتابوں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ الخطیب کا علم کس قدر وسیع تھا۔

دنیائے تاریخ کے یہ جلیل القدر امام مرنے سے پہلے وصیت کر گئے تھے کہ ان کا تمام روپیہ اور کپڑے ان کی موت کے بعد علماء میں بانٹ دیئے جائیں، کتابیں علماء کے لئے وقف کر دی تھیں۔ مدرسہ نظامیہ کے پہلو میں سے جہاں وہ رہتے تھے ان کا جنازہ بڑی شان و شکوہ سے اٹھا۔ بڑے فقہاء اور علماء جنازہ کے ساتھ ساتھ چلے۔ نقیب جنازہ کے آگے آگے پکارتے جاتے تھے کہ یہ اس کا جنازہ ہے، جو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے جھوٹ کی نفی کرتا تھا۔ یہ وہ تھا جسے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی احادیث خوب حفظ تھیں۔؎ اسی شان سے یہ جنازہ پل پر سے گزرا اور کرخ لایا گیا جہاں وہ علامہ بشر کے پہلو میں دفن کئے گئے۔

ابن الجوزی فرماتے ہیں، کہ جس قبر میں وہ دفن کئے گئے۔ یہ ایک بڑے فقیہہ احمد بن علی الطریثیثی نے اپنے لئے کھدوا رکھی تھی، جہاں وہ کئی سال سے برابر جاتے اور تبرک کے لئے وہاں بیٹھ کر قرآن پاک ختم کرتے۔ جب لوگوں نے اس قبر میں خطیب کو دفن کرنے کی نیت ظاہر کی تو احمد بن علی مانع ہوئے اما

؎ المنتظم (ابن الجوزی) جزء ۸ ص ۲۶۹، الذہبی جزء ۳ ص ۱۱۴۰، ؎ یاقوت حموی جزء ۴ ص ۳۹، ص ۱۸۰۔

وجہ بیان کی کہ یہ قبر میں نے اپنے لئے کھودی ہے اور قرآن ختم کر کے اسے متبرک بنایا ہے۔ ابوسعد صوفی نے اس موقع پر ان سے پوچھا اگر بشر زندہ ہوتے اور تم اور الخطیب دونوں ایک ساتھ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے، تو وہ اپنے پہلو میں کسے جگہ دیتے۔ تمہیں یا خطیب کو؟ احمد نے جواب دیا: الخطیب کو۔ ابوسعد نے فرمایا، پھر موت کے بعد ان کے پہلو میں دفن ہونے کا حق خطیب کو ہے، نہ کہ تمہیں۔ احمد کو یہ بات بہت پسند آئی اور اپنی قبر الخطیب کی نعش کے لئے دے دی[1]

ابن الجوزی ہی کا بیان ہے کہ الخطیب کی بہت سی تصانیف آخر میں ان کے بیٹے کے سپرد کر دی گئی تھیں جو مکان میں آگ لگنے کے سبب جل گئیں۔ صرف وہی کتابیں محفوظ رہ سکیں جنھیں ان کے شاگردوں نے ان سے سن کر نقل کر لیا تھا۔ تاریخ بغداد بھی ان ہی باقیماندہ کتابوں میں سے تھی۔

ہماری تاریخ اور حدیث چونکہ ایک طرح سے توام فن ہیں، اسی لئے خطیب دونوں میں مستند تھے۔ حدیث و تاریخ دونوں پر انھیں مکمل عبور حاصل تھا۔ وہ حدیث میں بھی حجت تھے اور تاریخ میں بھی۔ انھوں نے حدیث کے راویوں پر جو کتابیں لکھیں ان کو بنیاد مان کر بعد کے محدثین نے جرح و تعدیل کا فن مرتب فرمایا۔ اگر ان کی حدیث کے فن میں لکھی ہوئی تصانیف باقی رہتیں تو وہ مؤرخ سے زیادہ محدث مشہور ہوتے اور دنیا ان کے علم کی وسعت پر حیران رہ جاتی۔ الخطیب ہمارے ان مورخین میں بے حد ممتاز ہیں جنھوں نے تاریخ کو حدیث کی طرح زیادہ سے زیادہ یقینی علم بنانے کی سعی کی اور غیر ثقہ روایات کو تاریخ سے خارج کر دیا۔

---

[1] المنتظم جزء ۸ ص ۲۶۹۔ ص ۲۶۵، الذہبی تذکرہ جزء ۳ ص ۳۱۳، ص ۳۱۶

فضل کریم فارانی

مسکرات اور صحت

اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے دینوں میں سے دینِ اسلام ہی یہ امتیاز رکھتا ہے کہ اس نے انسانی صحت و ثبات کے پیشِ نظر اشیاءِ خورد و نوش کی حلال و حرام یا جائز و ناجائز میں تقسیم کر کے نوعِ انسان پر احسانِ عظیم کیا ہے۔ شریعتِ موسوی میں بھی اس قسم کی تقسیم پائی جاتی ہے۔ اور اس میں بتلایا گیا ہے۔ کہ فلاں چیز کھانا جائز ہے اور فلاں کھانا ناجائز ہے۔ لیکن اس کی دلیل یا اس کے کھانے یا نہ کھانے کے فوائد یا نقصانات بیان نہیں کئے گئے۔

توریت میں کسی نشہ آور چیز کی نسبت کوئی خاص حکم ممانعت کا نہیں پایا جاتا۔ شراب کی تو اس کتاب میں بڑی تعریف و توصیف کی گئی ہے۔ ہندو مذہب میں افیون، بھنگ، چرس وغیرہ کا استعمال مذہبی شعار میں داخل ہے۔ ویدوں میں مسکرات خاص کر سوم رس (بھنگ) کی تعریف کے پل باندھ دیئے گئے ہیں۔

عیسائی ممالک میں آج کل مذہبی تقاریب پر شراب کی اتنی افزونی ہوتی ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے اس کی نہریں بہہ رہی ہیں۔ عشاءِ ربانی کی پاک رسم جس میں شراب سے بھیگی ہوئی روٹی عبادت گزار مردوں عورتوں، بوڑھوں اور بچوں میں تقسیم ہوا کرتی ہے عیسائی مذہب میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ روٹی مسیح کے گوشت سے اور اس میں ملی ہوئی شراب خونِ مسیح سے تشبیہ رکھتی ہے۔ دورِ حاضر میں غیر مسلم اقوام ترقی یافتہ ہوں یا پسماندہ، شراب اور بعض دوسری نشہ آور اشیاء لوازمات اور ضروریاتِ زندگی سمجھتی ہیں۔ یہاں تک کہ جنگوں میں بھی فوجیوں کے لئے مناسب حکومتیں ان کی بہم رسانی کا انتظام کیا کرتی ہیں اور ان کے فوجی نظامِ بار برداری پر ان اشیاء خاص کر شراب کا میدانِ جنگ میں پہنچانا بہت بڑا بوجھ ہوا کرتا ہے۔

اسلام میں تمام مسکرات، شراب، افیون، چرس، بھنگ وغیرہ حرام قرار دیئے گئے ہیں۔ ان کی مقدار زیادہ ہو یا کم یہی حکم رکھتی ہے[1]۔ قرآن کریم میں واضح احکام ہیں۔ سورۃ بقرہ رکوع ۲۷ میں فرمایا "خمر اور جوئے میں بہت بڑے نقصانات ہیں گو ان سے بعض فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے فوائد سے ان کی ضرر رسانیاں بہت ہی زیادہ ہیں"۔

پھر مائدہ رکوع ۱۲ میں فرمایا "یہ گندے کام شیطانی عمل ہیں۔ پس ان سے بچتے رہو تاکہ تمہاری زندگی اچھی گذرے"۔ شیطان کے معنی جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے ہلاک و برباد ہونے والے کے ہیں۔ گویا یہ کام ہلاکت و بربادی کے موجب ہوتے ہیں۔ پھر فرمایا کہ شراب اور جوئے کے ذریعے شیطان تمہارے درمیان مناقشت اور فساد پیدا کرتا ہے۔

بانی اسلام علیہ التحیۃ والسلام نے فرمایا "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" "جو چیز بڑی مقدار میں نشہ پیدا کرے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے"[2]۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اسلام میں حلال و حرام کی تقسیم انسانی صحت و ثبات کے لحاظ سے کی گئی ہے۔ شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں کے بد اثرات جو انسان کے جسمانی نظام پر پڑتے ہیں ان کا اندازہ مسکرات کے عادی لوگوں کی حالت سے خراب خانوں، چنڈو خانوں، اور زمانۂ حاضرہ کی کاک ٹیل پارٹیوں میں جا کر لگایا جا سکتا ہے۔

بعض لوگ دنیا میں آج کل شراب کے عام رواج کے پیش نظر یہ کہا کرتے ہیں کہ طاقت کی خاطر اور شدت موسم سرما سے بچنے کے لئے اگر تھوڑی بہت شراب پی لی جائے جو نشے سے چور نہ کر دے اور ہوش و حواس ٹھکانے رہنے دے تو اس میں کیا حرج ہے۔ قابل اعتراض امر تو یہ ہے کہ زیادہ پی کر انسان عقل و خرد کھو بیٹھے۔

لیکن ایسے لوگ یہ نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ ایک دلدل ہوتی ہے جس میں ایک دفعہ پھنس

---

[1] تجرید بخاری حصہ سوم کتاب الاشربہ ص ۲۵۲، و ترمذی حصہ دوم کتاب الاشربہ مطبوعہ علیمی ص ۹۵۔
[2] ترمذی حصہ دوم کتاب الاشربہ ص ۹۵۔

کہ پھر نکلنا محال ہوتا ہے اور اس میں پھنسا ہوا نیچے ہی نیچے دھنستا چلا جاتا ہے۔

اگر کسی مضر چیز کی تھوڑی مقدار سے پرہیز نہ کی جائے تو اس کی بڑی مقدار سے بھی انسان نہیں رکتا کسی چھوٹی بدی کے کرنے سے بڑی بدی کے کرنے کی جرأت پیدا ہوتی ہے۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام اشیاء کو ایک سرکاری چراگاہ سے تشبیہ دی ہے جس کی حدود کے قریب بھی مویشی چرانا خطرہ سے خالی نہیں ہوتا اور فرمایا کہ ان چراگاہوں کے نزدیک بھی نہ جایا کرو۔[لہ]

اس مثال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کا نفس امارہ جانور قرار دیا ہے جو بدی کی رغبت دلاتا ہے سرکاری چراگاہ کے باہر کنارے پر چرنے والا جانور اس کے اندر دل لبھانے والا سبزہ دیکھ کر کنارے پر کھڑا ہی اس میں منہ مارنے کی کوشش کرتا ہے۔ کچھ کھا بھی لیتا ہے۔ پھر ایک قدم اندر رکھتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ آگے بڑھتا ہے۔ حتیٰ کہ چراگاہ کے مرکز میں پہنچ کر پھر اس سے نکلنا پسند نہیں کرتا جب تک کوئی اسے وہاں سے مار نہ بھگائے۔

لیکن انسان با اختیار ہستی ہوتے ہوئے خود ہی اپنے نفس کو روکے تو روکے ورنہ کوئی دوسرا اس پر جبر نہیں کر سکتا۔ اور اس کی یہ آزادی بہ نسبت غیر ذی عقل حیوان کے اس کے اپنے لئے اکثر دفعہ زیادہ خطرناک ثابت ہوتی ہے۔ ہندوستان کے مدھیہ پردیش کے ضلع ریٹول میں چند دیہاتیوں نے ایک شراب خانے میں شرط لگائی کہ کون شراب کی دس بوتلیں کم سے کم وقت میں ختم کرتا ہے۔ ایک نے بازی جیت لی۔ لیکن سر اس کا چکرا گیا اور بے ہوش ہو کر گر پڑا اور جان دے دی۔ (اے پی پی از دہلی مورخہ ۱۷ اگست ۱۹۷۰ء)

انسانی تجربہ و مشاہدہ بتاتا ہے کہ بہت ہی کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جو ایک مرتبہ کوئی نشہ آور چیز کھا یا پی کر پھر اس سے بچ نکلے ہوں اور تھوڑا استعمال کرنے والے حدود سے باہر نہ نکل گئے ہوں اور

لہ۔ کتاب الایمان تجرید بخاری حصہ اول ص۴۴

انھوں نے اپنی صحت بری طرح برباد نہ کر لی ہو۔ ۱۹۸۹ء میں انڈیانا پولس (امریکہ) سے شائع ہونے والے اخبار نے اطلاع دی تھی۔ کہ انڈیانا یونیورسٹی کے ادارۂ ادویہ کے پروفیسر ڈاکٹر رولڈ ہاربیجر نے اپنی رپورٹ میں جو طبی قانونی مسائل کی کمیٹی کے کتابچہ کا ایک حصہ ہے بتایا ہے کہ شراب کے نشہ کے اکثر اثرات دماغ پر پڑتے ہیں۔ شراب پیتے ہی خون میں مل کر چند سیکنڈوں میں دماغ میں پہنچ جاتی ہے اور اس کی معمولی مقدار بھی اپنے بد اثرات دکھائے بغیر نہیں رہتی۔

مسلمانوں نے شراب کے بد اثرات کے پیش نظر اس کو ام الخبائث یا بدیوں کی ماں (جڑ) قرار دیا ہے۔ گو یہ نام بالکل صحیح ہے لیکن درحقیقت یہ ام المسکرات یعنی تمام نشہ آور چیزوں کی ماں قرار دی جانی چاہیئے۔ کیونکہ ہر نشہ آور چیز کی جو بھی خاصیت اور اثر ہوتا ہے، اور جو نتائج اس کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں وہ بدرجہ اتم اس میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر تمام مسکرات کی مضرتیں اور نقصان اس ایک ہی نشہ میں مجتمع ہیں۔ افیون، بھنگ، پوست وغیرہ اگر اضمحلال و انحطاط پیدا کرتے ہیں اور ماری خون میں حدت و جوش پیدا کرتی ہے تو یہ اس قسم کے تمام اثرات اپنے اندر رکھتی ہے۔ شراب سے بدمست کبھی جوش میں آکر گالیوں بلکہ مرنے مارنے پر اتر آتا ہے، کبھی رونے لگتا ہے، کبھی غنودہ ہو کر کانپنے لگتا ہے۔

مخمور انسان ایسی ایسی عجیب، نازیبا اور انسانیت سوز حرکات کا ارتکاب کرتا ہوا نظر آتا ہے کہ کوئی باوقار انسان انہیں دیکھنا بھی پسند نہیں کرتا۔

حال میں ہی جاپانی پولیس نے شراب سے بدمست ہو کر بکواس اور نامعقول حرکات کرنے والوں کے ساتھ ایک نہایت مضحکہ آمیز سلوک کرنا شروع کر دیا ہے۔ جب وہ اس حالت میں ہوتے ہیں تو متعلقہ پولیس افسران ان کی تمام خرافات ٹیپ ریکارڈ یعنی آواز محفوظ کرنے کے آلہ میں بند کر لیتے ہیں۔ جب کسی کے ہوش ٹھکانے لگتے ہیں تو وہ ریکارڈ لگا کر اسے سناتے ہیں۔ وہ بیچارہ ندامت اور شرمندگی سے سر جھکا لیتا ہے اور پانی پانی ہو جاتا ہے۔

ایک اور دلچسپ پہلو جو دوسروں کے لئے نہایت مضر اور خطرناک ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ ایک

بدمست اپنے ساتھی کو خواہ وہ نہ پینے والا ہو شراب پینے پر مجبور کرتا ہے۔ خمار میں وہ بڑا خیر خواہ، فراخ دل سخی اور شاہ مزاج بنا ہوا ہوتا ہے اور دوسروں کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے اپنی بساط سے کہیں زیادہ خرچ کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بعض دفعہ دیکھا گیا ہے کہ کوئی ناواقف پینے والوں میں اتفاق سے پھنس جائے تو نشے میں چور ہو کر وہ اسے بھی مجبور کرتے ہیں بلکہ اسے گرا کر اس کے منہ میں جبراً شراب انڈیل دیتے ہیں۔

بمبئی میں میں نے خود دیکھا کہ جب مزدور عورتیں اور مرد کارخانوں سے تنخواہ لے کر سیدھے تاڑی کی دکانوں پر بچے ساتھ لئے ہوئے پہنچ جاتے۔ خود پیتے اور چھوٹے بچوں کو مار مار کر پلاتے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ایسی مجالس کے قریب جانے سے بھی منع کیا ہے۔

ہم یہاں دانایان فرنگ کی دانائی پر اظہار حیرت و استعجاب کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ وہ لوگ بھنگ، چرس، خواب آور مسکرات، افیون اور اس کے مرکبات وغیرہ کے مختلف ممالک میں استعمال اور ان کی برآمد و درآمد پر تو کڑی نگرانی اور ان سے متعلقہ جرائم کے انسداد کے لئے عبرتناک سزائیں مثلاً عمر قید تجویز کرنے کے حامی ہیں۔ لیکن ام الخبائث شراب سے جس نے ان کے ملکوں میں ان کے اپنے قول کے مطابق دوسرے مسکرات سے کہیں زیادہ تباہی مچا رکھی ہے یہ لوگ بالکل غافل ہیں اور اس کے خلاف کوئی عملی قدم یا صرف آواز اٹھانے کی بھی جرأت نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اسے اپنے معاشرہ اور رسم ورواج کا اہم جزو اور غذا اور لباس کی طرح ضروریات زندگی میں سے قرار دیتے ہیں۔

یو۔این۔او (اقوام متحدہ) کے کمیشن متعلقہ مسکرات کے ۱۹۵۸ء کے اجلاس میں اس امر پر اتفاق کیا گیا کہ افیون اور اس کے مرکبات اور دیگر اس قسم کی خواب آور اشیاء کے تاجروں کو عبرتناک سزائیں دینا نہایت موثر اقدامات میں سے ہے۔ اور اس سلسلہ میں ان ممالک کی خدمات کو سراہا گیا ہے۔ جہاں ایسے مجرموں کو سخت سے سخت سزائیں مثلاً عمر قید یا موت کی سزا دی جاتی ہے۔ چنانچہ ترکی، ایران اور بعض اور ممالک میں ایسے تاجر پھانسی پر لٹکائے جاتے ہیں۔ امریکہ میں ۱۹۵۸ء میں ایک ایسے تاجر کو دو مختلف جرموں میں بیس بیس سال کی سزا ملی اور اس فیصلہ میں ان کے یکے بعد دیگرے نافذ کئے جانے کا حکم تھا۔

اس مجلس کے اقتصادی و معاشرتی ادارے کمیشن برائے انسداد مسکرات و منشیات نے اپنے سالانہ اجلاس منعقدہ جینوا میں جو مئی ۱۹۶۲ء میں ختم ہوا، یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ موجودہ تجویز کردہ سزائیں مختلف ممالک میں ان اشیاء کی تجارت اور سمگلنگ میں روک تھام پیدا کرنے میں ناکام رہی ہیں، زیادہ سخت سزائیں تجویز کرنے کی متعلقہ حکومتوں سے سفارش کی ہے (پی پی اے سار جینوا ۵ رجون ۱۹۶۲ء)

لیکن یہ بین الاقوامی ادارہ جو خدمت خلق کا مدعی ہے شراب کے خلاف کوئی اقدام کرنے کے لئے تیار نہیں۔ کیونکہ وہ اقوام جن کے ہاتھوں میں یو این او کی باگ ڈور ہے ایسا قدم اٹھانا نہیں چاہتیں اور ان کے نمائندگان سے عام کا مقابلہ کرنے کی ہمت نہیں رکھتے۔ حالانکہ ان دانشوروں کے ممالک بالخصوص چوٹی کے ترقی یافتہ ملکوں برطانیہ، امریکہ، روس وغیرہ کے رہنماؤں کی تقاریر، ان کے متعلقہ محکموں، پولیس، عدلیہ اور ادارہ ہائے انسداد جرائم اطفال کی سالانہ رپورٹوں سے عیاں ہے کہ شراب کا استعمال نوخیز لڑکوں اور لڑکیوں میں دن بدن بڑھ رہا ہے جس کے باعث ان میں جرائم، بدکاری، ناجائز پیدائش، مہلک امراض اور بدمست موٹر ڈرائیوروں کے ہاتھوں سے اتلاف جان کی رفتار بھی تیز تر ہوتی جا رہی ہے۔ اور ہر قسم کی انسدادی تدابیر یہ خطرناک رو روکنے میں بالکل ناکام ثابت ہو رہی ہیں۔

اے۔ ایف۔ پی کی ماسکو سے ۵ رجولائی ۱۹۵۸ء کی خبر کے مطابق روس کے وزیر اعظم خروشیف نے لینن گراڈ کے کارخانہ کروٹ میں مزدوروں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔ "شراب ہماری مجلسی زندگی میں تباہ کن اثرات پیدا کر رہی ہے۔ اس نے مزدوروں کی صحت کی جڑیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ عائلی زندگی برباد کر دی ہے۔ جرائم کی رفتار تیز تر کر کے اقتصادی پیداوار کو خطرناک نقصان پہنچایا ہے۔ ہم اب اس کے خلاف انتھک جنگ لڑیں گے"۔

لیکن ماسکو ریڈیو کی ۵ ار اکتوبر ۱۹۵۸ء کی اطلاع کے مطابق اس انتھک جنگ لڑنے والے لیڈر اشتراکیت نے اس اعلان جنگ کے صرف تین ماہ بعد اپنے آبائی گاؤں کالینوفکا میں تقریر کرتے ہوئے اس خونخوار دیو کے سامنے ہتھیار ڈال دینے سے یہ بھی ملاحظہ ہو "ہم سوویٹ یونین میں امتناع شراب کا قانون ہرگز نافذ نہیں کرنا چاہتے۔ مے نوشی ہمارے رسم و رواج کا جزو ہے۔ ہمارے لوگوں کو شراب پینے سے کوئی

نہیں ہو سکتا۔ مگر اس کے باوجود یہ ضروری ہے کہ انسان عزت و وقار محفوظ رکھے۔ نئے قانون کے مطابق زیر تجویز ہے کہ شراب پینے والا، میخانے سے صرف ایک جام حاصل کرنے کا مستحق ہوگا۔"

اس کے ساتھ مسٹر خروشیف نے یہ بھی انتباہ کیا "اگر اسے دوسرا جام پینے کی خواہش ہوگی تو یقیناً وہ کسی دوسرے میکدہ کا رخ کرے گا۔ مگر میکدہ سے میکدہ کی سیر اسے جیل کی ہوا کھلائیگی۔"

اس اعلان جنگ کے پورے ایک سال بعد ۱۶ جولائی ۱۹۵۹ء کو اخبار پراودا نے بال بچے دار عورتوں کی ایک جماعت کا مراسلہ شائع کیا جس میں ان عورتوں نے مطالبہ کیا کہ عادی شراب خوروں کو جبراً شفا خانہ میں اس وقت تک زیر علاج رکھا جائے جب تک کہ وہ مکمل طور پر شفایاب نہ ہو جائیں اور علاج معالجہ کے اخراجات کی جزوی ذمہ داری اٹھانے پر بھی انہوں نے اپنی آمادگی کا اظہار کیا۔ انہوں نے یہ بھی بیان کیا کہ حکومت کے اقدامات مثلاً ووڈکا (روسی شراب[1]) کی قیمت بڑھانا، بدمستی پر چالان، ماسکو سے اخراج وغیرہ شراب خوروں پر حسب منشا اثر پیدا کرنے کے لئے ناکافی اور ناکام ثابت ہوئے ہیں۔ کوئی ماں یا بیوی، بیٹے یا خاوند کا چالان یا شہر بدر کیا جانا پسند نہیں کرتی۔ ان عورتوں نے یہ مطالبہ بھی کیا کہ ایسے شراب خوروں کی تنخواہیں براہ راست ہمیں بھیجی جائیں۔ کیونکہ ان میں سے اکثر اپنا سارا روپیہ بلکہ کپڑے اور اثاث البیت کی نہایت ضروری اشیاء بھی فروخت کرکے شراب پر اڑا دیتے ہیں۔

اندوستیا روسی اخبار کے حوالے سے رائٹر نے ۱۰ فروری ۱۹۶۱ء کو خبر بھیجی کہ مسٹر خروشیف نے تقریر وونیز میں کاشتکاروں کو مخاطب کرتے ہوئے کی اس میں کہا "امریکہ کے برابر پیداوار بڑھانے کے لئے ہر جمہوریہ کو سخت ترین قوانین بنانے چاہئیں، اور بڑا اہم امر یہ ہے کہ تمام پبلک کو شراب خوروں، منافع خوروں اور مخلوق کا خون چوسنے والوں کے خلاف ابھارنا چاہیے۔"

دیگر اشتراکی ممالک میں بھی شراب کی بہتات اور کثرت استعمال کی نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ حکومتوں کے بعض بڑے ذمہ دار حکام بھی تمام اخلاقی حدود اور قانونی پابندیاں توڑ کر اپنے کو تباہ

---

[1] ایک تیز قسم کی شراب جو رائی سے تیار کی جاتی ہے۔

مقدار سے زیادہ سے زیادہ ناجائز طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں چنانچہ دارالسلطنت پولینڈ سے خبر رساں ایجنسیوں یو پی اے اور ڈی پی اے کی ۵ جولائی ۱۹۶۱ء کی اطلاع ہے کہ حکومت کے ملکی کارخانہ شراب سازی کے نگران اعلیٰ کے گھر پر یکایک موت میں حکومت کے وکیل اعلیٰ شریک ہوئے انہیں پیاس لگی اور ٹھنڈا سادہ پانی پینے کی خواہش پیدا ہوئی وہ صاحب خانہ کے باورچی خانہ میں جا پہنچے۔ پانی کے نل کی ٹونٹی گھمائی تو پانی کی بجائے ووڈکا شراب بہہ نکلی نگران صاحب چوری چھپے کارخانہ سے اپنے بنگلہ تک اس نال کے ذریعہ شراب پہنچاتے تھے۔ سرکاری اموال کے سرقہ کے الزام میں ان پر مقدمہ چلایا گیا۔

فرانس میں شراب کے خلاف آواز اٹھتی دیکھ کر جولائی ۱۹۵۹ء کو شراب تیار کرنے کے کارخانوں کے مالکوں کی مجلس کے صدر اور اس صنعت کے دیگر برسر اقتدار لوگوں نے مملکت فرانس کے صدر سے مل کر مطالبہ کیا کہ وہ اس عام اعلان کا اعادہ کریں کہ شراب ہمارا قومی مشروب ہے۔

یوں تو شراب پینے سے صحت کے برباد ہونے کے ہزاروں واقعات ہر ملک میں پیش آتے رہتے ہیں لیکن ان ملکوں میں جو شراب خوری کے مرکز ہیں اس کی تباہ کاریاں حیرت میں ڈال دیتی ہیں۔

فرانس جہاں ہوٹلوں میں شراب سستے داموں دستیاب ہوتی ہے مگر پینے کا سادہ پانی قیمتاً بمشکل ملتا ہے اس کی ۱۹۵۶ء کی اعداد و شمار کی رپورٹوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس ملک میں ہر سال صرف شراب خوری سے پیدا ہونے والے مہلک امراض سے پندرہ ہزار نفوس لقمۂ اجل ہوتے ہیں اور اس سے کئی گنا علاوہ اور لوگ ایسے امراض میں مبتلا ہو کر زندگی اور موت کے درمیان سسکتے رہتے ہیں۔ گویا ہر پینتیس منٹ کے بعد ایک قیمتی جان اس خونخوار دیوی کی بھینٹ چڑھتی ہے۔

ولایات متحدہ امریکہ میں جیسا کہ صدر مجلس انسداد شراب امریکہ نے شاہ سعود والی حجاز کو ان کے ملک میں شراب اور دیگر مسکرات کے انسداد پر تہنیت پیش کرتے ہوئے بیان کیا ہے اڑسٹھ ہزار انسان شراب خوری سے ہر سال ہلاک ہوتے ہیں۔

ان اعداد و شمار سے تمام دنیا میں صرف ایک تباہ کن نشہ سے ہلاک ہونے والوں کی تعداد کا بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

یورپین ممالک اور ان کی نوآبادیات اور زیر اثر ملکوں میں کرسمس (بڑا دن) اور نیو ائیرز کے موقعوں پر عوام تو الگ رہے مذہبی رہنما بھی شراب سے مدہوش پہنچتے ہیں اور ضبط نفس کی تمام حدود توڑ کر وہ لوگ اپنی جو حالت بنا لیتے ہیں ناگفتہ بہ ہوتی ہے۔ اور ان تقاریب پر نوخیز لڑکے اور لڑکیاں جن حرکات نازیبا، شنیع افعال اور سنگین جرائم کا ارتکاب کرتے ہیں ان پر ان تمام ممالک کے ابتدائی ایام جنوری کے اخبارات خوب روشنی ڈالتے ہیں۔

عائلی زندگی پر شراب خوری کے اثرات کی نسبت امریکہ کی ریاست آریگن کی الکحل ایجوکیشن کمیٹی (مجلس اصلاح شراب خوری) کے ڈاکٹر ایڈورڈ ایم اسکاٹ کی تحقیق قابل غور ہے اور ان کی رائے سے دوسرے اس قسم کی تحقیق کرنے والے ڈاکٹر بھی متفق ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس ریاست میں شراب خور مردوں میں پچپن فی صد اپنی ازدواجی زندگی طلاق دے کر ختم کرتے ہیں اور شراب خور عورتوں میں سے اسی فیصد۔

ویٹیکن سٹی (عیسائی مذہب کے سب سے بڑے فرقہ رومن کیتھولک کا مذہبی مرکز اور یورپ کا شہر) کے مشہور اخبار "لوسروتیورومانو" نے ۱۰ر نومبر ۱۹۵۹ء کے نمبر میں بدیں الفاظ کاک ٹیل (شراب جس میں مختلف قسم کے شراب اور مصالحہ جات ملائے جاتے ہیں) کے خلاف آواز اٹھائی "اسے کبھی کبھار پیا تو کسی حد تک پسندیدہ ہے لیکن اس کا روزانہ استعمال جسمانی اور اخلاقی تباہی کا موجب ہوتا ہے اس کے بدنتائج میں مزمن شراب خوری، جگر و دل اور شریانوں کے نقائص معدی امراض کی جانب رجحان، دماغ پر خون کا دباؤ، اعصابی کمزوریاں، رعشہ، بیزاری جن کے ساتھ پریشان کن خواب آتے ہیں اور بدنی اور اخلاقی تباہی شامل ہیں۔" اس کے ساتھ اس نے ایک سوال اٹھایا ہے "کاک ٹیل (لفظی معنی مرغ کی دم) کی جسے بچھڑے کی دم کہنا بجا ہے، اخلاقی ضرر رسانی کا کیا علاج کیا جائے"؟

عیسائی مذہب میں عشاء ربانی کی تقریب بڑی اہمیت رکھتی ہے اور اس کا اہم جزو شراب ہوتا ہے۔ شراب کے خلاف اس کے مرکز سے آواز اٹھنا معنی دارد۔

ماسکو کے اخبار ترود ۱۰ر جولائی ۱۹۵۹ء کی خبر ہے کہ ایک بدمست شرابی ڈرائیور نے تین بچے جو اپنے اسکول سے نکلے ہی تھے کار کے نیچے کچل کر ہلاک کر دیئے تھے، عدالت نے سزائے موت دی جو

عدالت عالیہ نے بھی بحال رکھی۔

کاش یہ ممالک شراب کی ضرر رسانیوں سے سبق سیکھتے اور اس کے انسداد کے لئے کوئی عملی قدم اٹھاتے۔

حضرت بانی اسلام التحیہ والسلام نے تاکیدی حکم دیا کہ شراب مت پیو کیونکہ یہ تمام بدیوں کی چابی ہے[1] حتیٰ کہ ایسے برتنوں کے استعمال سے بھی منع فرمایا جو بالعموم شراب کے پینے کے کام میں لائے جاتے ہیں۔

علاوہ مذکورۂ بالا مسکرات کے ایک اور چیز بھی ہے جسے دنیا نشہ آور نہیں سمجھتی، لیکن درحقیقت نشہ کی خاصیت رکھتی ہے اور ہلکی قسم کا وہ بھی ایک نشہ ہی ہے۔ اس کا اتنے وسیع پیمانے پر ساری دنیا میں رواج ہو چکا ہے۔ کہ کالے، گورے، زرد و احمر، ہر ملک کے مرد، عورتیں، بوڑھے، بچے اس کا شکار ہو رہے ہیں۔ اور اب حکومتیں بھی اسے اہم ضروریات زندگی میں سے قرار دیتی ہیں۔ مگر بلاخوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے، کہ صحت انسانی کے لئے تمام ضرر رساں اشیاء میں سے یا ایسی اشیاء جو قیام زندگی کے لئے غیر ضروری بے فائدہ اور لغو ہیں اور جنہیں آج کل دنیا میں انتہائی فروغ حاصل ہو چکا ہے یہ چیز اول نمبر پر ہے۔

یہ نقصان رساں شے تمباکو ہے جو شراب کی طرح ساری دنیا میں استعمال کی جاتی ہے اور اکثر ملکوں میں تو اس کا استعمال شراب سے زیادہ ہے۔

شراب کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ یہاں ہم اب تمباکو کی نسبت کچھ عرض کریں گے جسے ہم نے مضر چیزوں میں اوّل نمبر پر رکھا ہے۔

پہلے صرف امریکہ کے اصلی باشندے اسے استعمال کیا کرتے تھے۔ تین چار سو سال سے امریکہ سے باہر اس کا رواج شروع ہوا۔ اور اب ساری دنیا پر چھا گیا ہے۔

---

[1] الادب المفرد امام بخاری۔

اسلام میں گو صریحاً اس کی نسبت کوئی احکام نہیں ہیں لیکن اس کے نقصانات، ضرر رسانی اور اس کا خبیث ہونا اس کی عفونت ظاہر کرتا ہے اور اسلام لغویات سے روکتا ہے۔ پھر جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، نشہ تھوڑا ہو یا بہت یا کوئی چیز کم نشہ آور ہو یا زیادہ اسلام اسے صحت و ثبات کے منافی قرار دیتا ہے۔

تقریباً ساری دنیا تمباکو کی کچھ ایسی گرویدہ ہو چکی ہے اور اسے اتنا بے ضرر خیال کرتی ہے کہ اس کے خلاف کچھ اٹھانا مصیبت مول لینا ہے۔ اس سے پرہیز کرنے والا بھی اس کی مضرتیں اور نقصانات پیش کرے گا۔ اس پر بحث یا اعتراض ہو گا جس نے خود اس کا مزہ نہیں چکھا وہ اس کی نسبت کیا رائے قائم کر سکتا ہے۔ اس کی رائے تو ایک کٹر ملاں کے فتوے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

گو میری معروضات ذاتی تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہیں، اپنے متعلق کچھ بیان کرنا پسندیدہ امر نہیں ہوتا۔ لیکن یہ امکان ہے کہ قارئین میں سے بعض میرے حالات معلوم کر کے تمباکو نوشی ترک کرنے پر تیار ہو جائیں جو میرے لئے موجب خوشی ہو گا۔

میرے والد اور بہت سے بزرگ تمباکو پینے کے عادی تھے، والد تو اپنے حلقہ احباب و متعلقین میں اعلیٰ قسم کا دیسی تمباکو پینے والے مشہور تھے۔ کسی قسم کا تیار کردہ تمباکو پینا تو درکنار کسی حقہ میں ایسا تمباکو بھر کر پیا ہوا ہو تو اس میں بھی اپنی پسند کا خشک تمباکو ڈال کر پینا گوارا کرتے تھے۔ سفر و حضر میں حقہ ان کے ساتھ رہتا اور کبھی سفر میں سگریٹ بھی پی لیا کرتے تھے۔

گو حقہ پینے کی مجھے اور میرے بھائیوں کو سخت ممانعت تھی۔ لیکن بالعموم ہم ہی والد صاحب کا حقہ تازہ ٹھنڈا کر کے اور بھر کر لایا کرتے تھے۔ اس طرح حقہ اور تمباکو سے کافی عرصہ تعلق رہا۔ کالج میں چار پانچ سال گزارنے کے بعد مجھے بھی اس کی عادت پڑ گئی۔ اور ایسا عادی ہو گیا کہ حد سے بڑھ گیا۔ چین جا کر دیکھے بعد دیگرے سگریٹ سے سگریٹ سلگا کر پینے والا بن گیا۔ اعلیٰ سے اعلیٰ تمباکو اور ادنیٰ سے ادنیٰ بھی پیا۔ سگار پیئے، پائپ میں مختلف قسم کے غیر ملکی تمباکو بھر کر پیئے، بیڑی استعمال کی، حقہ میں

سیاہی اور تیلکی دہ تمباکو پیتا ہے۔ سگریٹ بیڑی پیتے پیتے ہونٹوں پہ اثر ہو جاتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے
نے کر دیں۔

پھر کم کر دیا اور پھر طبیعت پر جبر کر کے یکدم ترک کر دیا اس پر پچیس سال گزر گئے اب تمباکو پینے
کا سانس بھی ناقابل برداشت ہے۔

چنانچہ اب اس کے عادی دوستوں اور نوجوان عزیزوں سے پوچھا کرتا ہوں۔ میں نے پی پی کر چھوڑ
مجھے تو اس وقت بھی کوئی خاص لطف یا مزہ نہیں آتا تھا۔ تمہیں کیا مزہ آتا ہے۔ ہمیشہ یہی جواب ملا
ہے۔ بس عادت ہے۔ انہیں کہتا ہوں میرے جیسا کمزور اگر اس سے دامن چھڑا سکتا ہے تو تمہارے
توانا اور مضبوط جوان ایسا کیوں نہیں کر سکتا۔

یہ سوال کہ یہ نشہ ہے یا نہیں۔ یہ مضر صحت ہے یا نہیں طویل بحث چاہتا ہے۔ لیکن یہ ایک عام
ہ اور مشاہدہ ہے کہ جب کسی آدمی کو جو عادی نہ ہو پہلی مرتبہ کوئی نشہ آور چیز کھلائی یا پلائی جائے مثلاً
یون، بھنگ، شراب وغیرہ تو اس مخصوص نشہ کے مخصوص اثرات فوراً ہی اس کی مقدار کی نسبت
نے یا پینے والے پر ظاہر ہونے شروع ہو جائیں گے۔ سر چکرائے گا۔ غنودگی، قلب یا دماغ متاثر ہوگا
ر وغیرہ۔ یہی کیفیت پہلی مرتبہ غیر عادی شخص کی تمباکو پینے سے پیدا ہوتی ہے سگریٹ یا حقہ پینے۔ پان کے
ساتھ کھانے سے ناک میں یا دانتوں پہ اس کی ملاس لینے یا لگانے سے میں نے خود تمباکو کے ان اثرات
تجربہ کیا ہے۔

زکام کے باعث ناک بند ہو جائے تو بعض دفعہ نسوار مفید ثابت ہوتی ہے۔ میں نے بھی کئی مرتبہ
ورت اسے استعمال کیا مگر ایک مرتبہ ایسی تیز تھی اور مجھے اتنی چھینکیں آئیں کہ جیسے کلیجہ پھٹ چلی
سے پہلے مجھے اس کے بھی ملنے کا کبھی تجربہ نہ ہوا تھا۔

یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمباکو کا استعمال یقیناً انسان کی صحت پر اثر انداز ہوتا ہے خواہ دوسرے
رات کے مقابلے پہ کم ہی ہوتا ہو۔ جس طرح ان کے ایک خاص مقدار میں مسلسل استعمال سے بظاہر
ت اور بعد میں اثرات نظر نہیں آتے اور حالانکہ یہ مسلمہ ہے کہ ان کا آہستہ آہستہ اثر ہوتا رہتا ہے جو

ایک حد تک خطرناک صورت اختیار کر لیتا ہے ۔ اسی طرح اس کا عادی اس کے اثرات محسوس نہیں کرتا لیکن یا یں ہمہ ہم یہ کہنے کے لئے تیار ہیں کہ اس کے اثرات میں وہ شدت نہیں ہوتی جو دوسرے مسکرات میں پائی جاتی ہے مگر اس کا بہت زیادہ استعمال جیسے چین اسموکنگ یا پان میں زیادہ مقدار میں ڈال کر کھانا اکثر اختلاج قلب اور دیگر خطرناک امراض پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے ۔

امراض قلب کے ایک مشہور ماہر معالج کے پاس میری موجودگی میں اختلاج قلب کا ایک نوجوان مریض آیا ۔ اسے چین سموکنگ کی عادت تھی ۔ ڈاکٹر نے جو سب سے بڑا علاج اور ضروری پرہیز اسے بتایا وہ سگریٹ کم پینے کے متعلق تھا ۔

میں نے ایک حقہ اور سگریٹ کے عادی کی رمضان میں روزہ افطار کرتے وقت عجیب کیفیت دیکھی ۔ پانی کے ایک دو گھونٹ پی کر وہ روزہ افطار کیا کرتا اور اس کے ساتھ ہی پشاوری تمباکو کی پتی چلم میں رکھ کر حقے کا زور سے کش لگاتا ۔ حقے کا تمباکو اپنے اندر وہ شدت نہیں رکھتا جو سگریٹ میں ہوا کرتی ہے کیونکہ نکوٹین کا جو تمباکو کا زہریلا جزو ہوتا ہے ، بیشتر حصہ حقے کے پانی میں ہی حل ہو کر رہ جاتا ہے ۔ مگر کش لگاتے ہی اس کا جسم کانپنے لگتا اور تقریباً بیہوش ہو جاتا ۔ چند لمحات کوئی دوسرا آدمی اسے تھامے رکھتا اور پھر شربت کا گلاس اس کے منہ سے لگاتا تو اسے ہوش آتا ۔ یہ واقعہ بتاتا ہے کہ تمباکو کے کتنے مضر صحت اثرات ہوتے ہیں ۔

ایک اور بات بھی ہمارے اس خیال کی کہ اس میں نشہ ہوتا ہے تائید کرتی ہے ۔ تمباکو پینے ، کھانے یا اس کی ہلاس استعمال کرنے والوں کو اگر وقت پر ایسی چیز نہ ملے تو بالکل اسی طرح پریشان ہوتے ہیں اور اس کی خواہش ان پر اسی طرح مستولی اور مسلط ہوتی ہے جس طرح ایک شراب خور ، افیونی یا بھنگڑی اپنا مخصوص نشہ نہ ملنے کے باعث پریشان ہوا کرتا ہے ۔ سخت بھوک میں کھانا نہ ملے یا نہ ملے شدید پیاس کے وقت پانی دستیاب ہو یا نہ ہو پرواہ نہیں لیکن بوقت خواہش تمباکو سے محرومی نہایت ہی تکلیف دہ ثابت ہوتی ہے ۔

اس سلسلہ میں ایک اور امر بھی قابل غور ہے ۔ جسم کے کسی حصہ یا عضو پر کوئی عضو بھی دوبارہ مسلسل

ڈال جائے تو وہاں کچھ عرصہ بعد درد یا تکلیف شروع ہو جاتی ہے مثلاً ایک پتھر جسم کے کسی حصہ پر باندھ دیا جائے اور وہ حصہ بالکل تندرست ہو تو کچھ عرصہ بعد اس مقام پر درد محسوس ہونے لگے گا۔ اور بہت عرصہ یہی حالت رہے تو وہاں ورم ہو جائے گا یا پھوڑا بن جائے گا۔

تمباکو پینے سے اپنے پھیپھڑوں پر دباؤ پڑتا ہے اور پیتے ہوئے اکثر دفعہ کھانسی آنے لگتی ہے جو جسم کے کسی اور نقص کے باعث پیدا نہیں ہوتی بلکہ تمباکو پینے سے مصنوعی طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تمباکو جتنا تیز، زیادہ اور مسلسل پیا جائے گا یہ دباؤ بھی اسی نسبت سے بڑھتا چلا جائے گا۔ اور اس کا نتیجہ عیاں ہے پھیپھڑے کمزور ہو کر امراض کا مقابلہ کرنے کی قوت آہستہ آہستہ کھوتے چلے جائیں گے۔ کمزور صحت والے کو دق یا سرطان کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔

اس کا ضرر رساں اور قیامِ زندگی کے لئے بے فائدہ ہونا اکثر پینے والے تسلیم کرتے ہیں اور دنیا کے اکثر اطبا اور ڈاکٹروں کی رائے بھی یہی ہے لیکن تقریباً ساری دنیا اس کی بے حد عادی ہو چکی ہے اور اس کے تاجر دنیا پر ٹڈی دل کی طرح چھا گئے ہیں وہ اربوں روپیہ اپنے تمباکو اور سگریٹوں کے اشتہارات پر پانی کی طرح بہا رہے ہیں اور ہر اشتہار میں وہ اپنے اپنے مال کی ایسی تعریف اور خوبیاں بیان کرتے ہیں گویا وہ ہر مرض کی دوا ہے۔ وہ اپنا شکار اس طرح تاڑ لگائے ہوئے ہیں جیسے ایک درندہ اپنے شکار کو دبوچ لیتا ہے۔

اس لعنت کی وسعت اور اس سے متعلق پروپیگنڈا کا اندازہ صرف ایک ہی ملک یعنی امریکہ کے اشتہارات اور اس کے استعمال کی مقدار سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس ملک میں چھوٹے بڑے اخبارات و رسائل لاکھوں کی تعداد میں روزانہ، ہفتہ وار، پندرہ روزہ، ماہوار، یا سہ ماہی نکل رہے ہیں جن میں سے ہر ایک کی اشاعت لاکھوں تک پہنچی ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک میں بیسیوں کمپنیوں کے سگریٹ و تمباکو کے اشتہارات شائع ہوتے ہیں۔ صرف ۱۹۵۸ء میں اس ملک میں چار کھرب دس ارب سگریٹ پئے گئے۔ اس میں پائپ میں پیا جانے والا تمباکو شامل نہیں ہے۔ اور ۲۰ دسمبر ۱۹۵۹ء کو واشنگٹن کی خبر تھی کہ محکمہ زراعت کی رپورٹ میں بتایا گیا ہے کہ ۱۹۵۹ء میں اہلِ امریکہ نے ساڑھے پانچ ارب ڈالر کے سگریٹ

خریدے یعنی تقریباً بیس ارب روپیہ کے۔ ساری دنیا میں تو کھربوں روپیہ اسی طرح سالانہ پھونک دیئے جاتے ہیں۔

چھوٹے سے ملک انگلستان میں سالانہ تمباکو کی پتی سگریٹ و سگار وغیرہ بنانے میں پچیس تیس کروڑ پونڈ وزن کے درمیان کام میں لائی جاتی ہے۔

لیکن باوجود اس کے اتنے وسیع پیمانہ پر استعمال کے دنیا کے ماہرین علم الصحت اور ڈاکٹروں میں کچھ عرصہ سے بحث چھڑی ہوئی ہے، جو دن بدن شدت پکڑتی چلی جا رہی ہے، کہ تمباکو نوشی مضر صحت ہے یا نہیں۔ اس کی زیادتی سرطان، اختلاج قلب وغیرہ جیسے موذی امراض پیدا کرنے کا موجب ہے یا ان امراض کے بباعث تمباکو نوشی نہیں بلکہ کوئی اور ہیں۔ ایک طبقہ اطباء اس کے خلاف اور ایک اس کے حق میں۔

موخر الذکر خیال کے طبقۂ اطباء کو دنیا کے بہت سے کروڑپتی بلکہ ارب پتی تاجران تمباکو کی ہمدردی اور حمایت حاصل ہے اور وہ ان کی رائے کی اشاعت پر اپنے تجارتی مفاد کی خاطر کروڑوں روپے خرچ کر رہے ہیں۔ لیکن پہلا طبقہ اس امداد سے محروم ہے۔ ان کا خیال اور رائے غلط ہو یا صحیح، یہ امر واقع ہے کہ اس رائے کے حامی اطباء اپنی رائے اپنے تجربات و مشاہدات کی بنا پر محض ہمدردیٔ مخلوق کی خاطر دنیا کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ اور وہ دن دور نہیں جب ان کی رائے غالب آ جائیگی اور اس پر ہی دنیا عمل کرنے پر مجبور ہوگی۔ بالخصوص مغربی اقوام۔ اور اس مضر سود اور فضول چیز کی ضرر رسانی اور نقصانات تسلیم کر لے گی۔

تمباکو نوشی کے مضرات و مفادات پر طول طویل بحثیں ہوتی رہتی ہیں اور اس کی تائید و تردید میں بہت دلائل دیئے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی ایک ضرر رسانی تو ایسی ہے کہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور نوع انسان آئے دن اس کا تلخ تجربہ کرتی رہتی ہے۔ اس کے باعث جتنا اتلاف مال و جان ہوتا ہے کسی اور نشہ آور چیز سے نہیں ہوتا۔

اس کا رسیا جب اسے اس کی شدید خواہش پیدا ہو ایسا اندھا ہو جاتا ہے کہ تمام پابندیاں اور

تیاں ہیں پس پشت ڈال کر اور سخت سے سخت امتناعی احکام نظر انداز کر کے چھپ چھپا کر تمباکو پیا کرنے کے لئے آگ سلگا ہی لیتا ہے۔ یا دیا سلائی جلا کر سگریٹ سلگا لیتا ہے۔ بے خبری میں کوئی ہلکی سی چنگاری اڑ کر کسی نامعلوم جگہ جا گرتی ہے۔ یا وہ جلدی میں ان بجھی دیا سلائی یا پیتے ہوئے سگریٹ کا نا بجھا ٹکڑا بے احتیاطی سے ادھر ادھر پھینک دیتا ہے۔

اس طرح ہزاروں غریب کسانوں کے خون پسینہ ایک کر کے جمع کئے ہوئے فصل کے کھلیان انکی سال بھر کی کمائی اور محنت، گیس، پٹرول، جلد سے اڑ جانے والی اشیاء کے ذخیروں کارخانے، کانیں جن سے بھڑک اٹھنے والے بخارات خارج ہوتے رہتے ہیں۔ بیش قیمت لکڑی کے جنگلات۔ جیسے اہم املاک کے محافظ خانے ہر سال نذر آتش ہوتے رہتے ہیں اور ان آتش زدگیوں سے اتلاف جان بھی۔ اگر دنیا کے ہر ملک کے اعداد و شمار جمع کئے جائیں تو ہزاروں سے کیا کم ہوں گی۔ فی زمانہ دنیا کے بیشتر واقعات آتشزدگی اسی بری عادت کے مرہون منت ہیں۔

صرف انگلستان میں جس کی آبادی چھ کروڑ ہے، تمباکو نوشی کے باعث دس ہزار سالانہ آتشزدگی کی وارداتیں ہوتی ہیں۔ (ریڈرز ڈائجسٹ مارچ ۱۹۶۰ء ص ۳۰)

برٹش کولمبیا کی حکومت نے ۱۰ مئی ۱۹۶۰ء "یوم ترک تمباکو" منانے کا اعلان کرتے ہوئے بیان دیا کہ یہ طریق بہتر صحت اور جنگلات کی حفاظت کے لئے جو بڑی ملکی دولت ہے، مفید ثابت ہوگا۔ اور یہ دن آنے والے ایام میں ترک تمباکو کرنے کے لئے ترغیب کا موجب ہوگا۔ اس اعلان سے ظاہر ہے کہ اس ملک میں جنگلات کی آتشزدگیوں کا موجب تمباکو اور سگریٹ ہیں۔

اسلام نے انسانی صحت، جذبات اور اخلاق پر شراب اور دیگر مسکرات کے برے اثرات۔ انکی ہلاکت خیزیوں اور تباہ کاریوں کے پیش نظر ان کی کم یا زیادہ مقدار کا کلی امتناع کیا ہے اور دانشوران مغرب و مشرق اس مصیبت کے آہنی پنجے سے اپنی اپنی قوم کو اس وقت ہی نجات دلا سکتے ہیں جب کہ وہ ہر نشہ آور چیز کی خواہ وہ کوئی قومی مشروب ہی کیوں نہ ہو تیاری اور استعمال کو سنگین جرم قرار دیں گے۔

رئیس احمد جعفری

تنقید و تبصرہ

پاتھ وے ٹو پاکستان

کتنی عجیب بات ہے، بلکہ کتنا بڑا المیہ ہے مسلمانوں نے دنیا کو تاریخ سے روشناس کرایا اور اب وہی تاریخ سے بیگانہ ہوتے جا رہے ہیں، آج کی نئی پود کس طرح اس امر کا یقین کر سکتی ہے کہ ہندوستان کی سیاسی بیداری اور شعور تمام تر مسلمانوں کے جوش و خروش کا رہین منت ہے؟ ہندوستان کی آزادی میں مسلمانوں کی قربانی، ایثار، سرفروشی اور جرأت رندانہ کا بڑا حصہ ہے۔ کانگرس کی تشکیل تو مکمل مسلمانوں ہی کی ممنون کرم ہے، وہ مجلس خلافت تھی جس نے گاندھی جی کے پہلے ہندوستان گیر دورے کے مصارف خیر برداشت کئے۔ اس لئے کہ کانگرس کی مالی حالت اتنی کمزور تھی کہ اس بوجھ کا برداشت کرنا اس کے بس سے باہر تھا۔ وہ مجلس خلافت تھی جس نے سب سے پہلے انگریزوں کے خلاف تحریک چلائی، ترک موالات کی تجویز منظور کی اور اپنے جوش کردار سے بنگلہ میں زلزلہ پیدا کر دیا۔ وہ محمد علی، شوکت علی تھے جنہوں نے علی الاعلان جلسہ عام میں مسلمان سپاہیوں کو بتایا کہ انگریزی فوج میں نوکری حرام ہے، متحدہ ہندوستان میں سب سے پہلے جس منظم سیاسی تحریک کے رہنما پر بغاوت کا مقدمہ چلا وہ علی برادران تھے۔ جب گاندھی جی جنوبی افریقہ میں انگریزی فوج کے لئے سپاہی بھرتی کر رہے تھے، جب موتی لال الٰہ آباد ہائی کورٹ میں، اور سردار ولبھ بھائی پٹیل احمد آباد کی سول اور فوجداری عدالتوں میں پریکٹس کر رہے تھے، جواہر لال الٰہ آباد میونسپلٹی کے چیئرمین بنے ہوئے تھے، پنت، سمپورنا نند، ٹنڈن، وغیرہ وغیرہ کا چپڑاسی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ وہ شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی، امیر شریعت مولانا عبدالباری فرنگی محلی، امام الہند مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا شوکت علی، مولانا محمد علی اور مولانا حسرت موہانی تھے جو جس وقت ملک کو لبیک

کہہ سب اور دار و رسن کا استقبال کر رہے تھے۔ محمد علی نے کہا

مستحق دار کو حکم نظر بندی ملا
کیا کہوں کیسے رہائی ہوتے ہوتے رہ گئی

حسرت موہانی نے کہا۔

ہے مشق سخن جاری چکی کی مشقت بھی
اک طرفہ تماشا ہے حسرت کی طبیعت بھی

اس زمانے کے جیل میں سیاسی قیدیوں اور اخلاقی قیدیوں کے مابین کوئی حد فاصل نہیں تھی — لیکن آج یہ باتیں نئی نسل کے کتنے نوجوانوں کو معلوم ہیں؟

جب ہندوستان آزاد ہو رہا تھا اور جب ہندوستان آزاد ہو گیا تو چھوٹے بڑے سیاسی لیڈروں اور کارکنوں میں سے بہتوں نے اپنی یادداشتیں سپرد قلم کیں، اپنے حالات و سوانح لکھے، سیاست ہند کے ماضی و حال پر تبصرہ کیا اور مسلمان اقلیت کے مطالبۂ حق خود ارادیت پر خوب جی بھر کر صلواتیں سنائیں، انہیں وطن دشمن ثابت کیا۔ ان کی قربانیوں اور کارناموں کا ذکر کرنا دیانت کے خلاف سمجھا، ان کے نقوش باقیہ کو حرف غلط کی طرح مٹا ڈالنے کی کوشش کی، اور کون کہہ سکتا ہے کہ وہ ناکام ہوئے؟

آپ جواہر لال کی سرگزشت حیات کا ایک ایک حرف پڑھ ڈالیے، ڈاکٹر پٹابھی سیتا رامیہ کی تاریخ کانگریس کا بامعان نظر مطالعہ کر ڈالیے۔ راجندر پرشاد کی "آتم کتھا" کو خورد بین سے دیکھیے اور اس طرح کی دوسری کتابوں کا مطالعہ کیجیے، تو جو رائے قائم کرنے پر آپ اپنے تئیں مجبور پائیں گے وہ یہ ہوگی کہ آزادی کا تصور ہندو نے پیدا کیا، آزادی ہند نے حاصل کی، آزادی کے لیے قربانیاں ہندو نے کیں، مسلمانوں نے نہ پھانسی پائی، نہ جوق در جوق، موج در موج اور فوج در فوج جیل گئے، نہ جائیدادیں نیلام کرائیں نہ عدالتوں، یونیورسٹیوں اور کالجوں کا بائیکاٹ کر کے اپنا اور اپنے خاندان کا مستقبل برباد کیا۔ اس سے بڑا جھوٹ اس صفحۂ گیتی پر لکھا نہیں گیا، اور اس صفحۂ ارض پر کوئی نہیں بولا جا سکتا لیکن یہی جھوٹ آج پنپ رہا ہے۔!

لیکن اس کا سبب؟

اس کا سبب یہ ہے کہ مسلمان زعما تقریریں بھی کرتے رہے، جیل بھی جاتے رہے، پھانسی بھی پاتے رہے، لیکن قلم ہاتھ میں لینے سے ڈرتے رہے، یا ایسی ہولناک جنگ میں زندگی کے آخری سانس تک مبتلا رہے کہ قلم ہاتھ میں نہ لے سکے، شوکت علی اگر چاہتے تو اپنے سچے اور ناقابل تردید کارناموں پر اتنی ہی موٹی کتاب لکھ سکتے تھے، جتنے وہ خود موٹے تھے لیکن نہیں لکھی۔ محمد علی کامریڈ اور ہمدرد میں موتی بکھیرتے رہے۔ لیکن نہ اپنی سوانح عمری لکھی نہ سیاسیات ہند سے متعلق اپنے تاثرات کتابی صورت میں قلمبند کر سکے۔ حسرت موہانی آزادی ہند کا علم تھے، لیکن یہ علم فضا میں تحلیل ہو گیا۔ نہ اس نے اپنی تاریخ خود لکھی، نہ کسی اور نے، نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے کارناموں پر ایک موٹا سا پردہ پڑ گیا اور جہاد آزادی ہند کا سہرا، کانگریس کے سر بندھ گیا۔

آخری دور میں مسلمان۔ قومیت متحدہ سے نفور ہو گئے تھے۔ وہ اپنی قومی انفرادیت، ہندو اکثریت میں جذب کرنا نہیں چاہتے تھے۔ وہ ایک مستقل قوم کی حیثیت سے اپنے حق خود ارادیت کے طالب تھے اس تحریک نے قیادت عظمیٰ کا تاج قائد اعظم کے سر پر رکھا۔ ۱۹۳۵ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کی مدت میں انہوں نے مسلم لیگ کے جسم نیم جاں میں نئی زندگی پھونکی اسے حیات نو سے آشنا کیا۔ مسلمانوں کو بیدار کیا انہیں ایک منظم اور متحد قوم بنایا، پاکستان کو منزل مقصود قرار دیا اور بالآخر اسے حاصل کر لیا۔ ۱۱۔۱۲ سال کی مختصر سی مدت میں ایک سوتی ہوئی قوم کا جاگنا، اور اتنے بڑے ملک کا مالک بن جانا، جو اسلامی ممالک میں سب سے بڑا، اور دنیا کے بڑے ممالک میں پانچواں ملک ہے ایک معجزہ سے کم نہیں۔ لیکن اس معجزہ کا پس منظر؟

اس معجزہ کی تاریخ؟ ـــــ بس اے ہمدم میری آنکھوں میں آنسو آتے جاتے ہیں!

۱۹۳۵ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک، قائد اعظم کو، اور مسلم لیگ کے صف اول کے زعما کو بڑی کڑیاں جھیلنا پڑیں، انہیں ہندو سامراج سے بھی برسر پیکار رہنا پڑا اور فرنگی استعمار سے بھی۔ انہیں زک دینے کے لئے، انہیں ناکام بنانے کے لئے کون سے جتن نہ کئے گئے، لیکن ان کی قوت ارادی، ان کی حمیت ملی ان کی غیرت دینی سب پر غالب آ گئی، انہوں نے سب کو شکست دی ـــــ شکست فاش

یہ تاریخ دلچسپ بھی ہے، سبق آموز بھی، اور عبرت افزا بھی!

لیکن یہ تاریخ ہے کہاں؟

آزادی ہند کے بعد ہندوستان میں بہت سی کتابیں شائع ہوئی ہیں جن میں مسلمانوں کے نقطۂ نظر کو مسخ کرنے کی، اور ہندوؤں کے نقطۂ نظر کو صحیح ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ وی پی مینن سیکریٹری محکمہ امور ریاست حکومت ہند نے دو کتابیں لکھی ایک "انٹگریشن آف دی انڈین اسٹیٹس" اور دوسری "ٹرانسفر آف پاور ان انڈیا" یہ دونوں بڑی اہم، معرکہ آرا اور دستاویزی کتابیں ہیں۔ ان میں پس پردہ کارروائیوں کی پوری تفصیل ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان وطن دشمن تھے۔ کے، ایم منشی نے ایک نہایت دلچسپ کتاب حیدرآباد دکن کے سقوط پر "دی اینڈ آف این ایرا" کے نام سے لکھی اور ثابت کر دیا کہ حیدرآباد سزاوار تھا پولیس ایکشن کا، اس میں تصویر کا صرف ایک رخ پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مسلمان ظالم تھے، ہندو مظلوم۔

لیکن اگر لائق علی نے داستانِ حیدرآباد لکھی ہوتی، اگر اختر حسین (سابق گورنر مغربی پاکستان) نے جو وی پی مینن کے رفیق کار تھے انتقال اختیارات کی کہانی بیان کی ہوتی، اگر قائد اعظم نے اپنے یادداشت قلمبند کیے ہوتے، اگر لیاقت علی خاں نے اپنے مشاہدات بیان کیے ہوتے، اگر ناظم الدین نے اپنے تاثرات پیش کیے ہوتے، اگر نشتر نے آنکھوں دیکھا حال بیان کیا ہوتا تو تصویر کا دوسرا رخ بھی سامنے آجاتا اور دنیا دونوں رخ دیکھ کر صحیح فیصلہ کر سکتی۔ کہ حق کس کے ساتھ تھا اور باطل کس کے ساتھ، اب تو تنہا پیش قاضی روی راضی آئی کی مثل صادق آرہی ہے۔

ان حالات میں چودھری خلیق الزماں کی کتاب "پاتھ وے ٹو پاکستان" ایک عظیم کارنامہ ہے۔

چودھری صاحب ان خوش قسمت لوگوں میں ہیں جو تحریک خلافت، کانگرس اور مسلم لیگ میں عملی طور پر شریک رہے۔ جیل بھی گئے، تکلیفیں بھی اٹھائیں اور جہاں رہے صف اول کے لیڈروں میں ان کا شمار ہوتا رہا۔ جب تک تحریک خلافت میں رہے محمد علی شوکت علی کے چہیتے بنے رہے۔ کانگرس میں گاندھی جی، اور موتی لال کی صف میں بیٹھے مسلم لیگ میں شریک ہوئے تو آخر تک ورکنگ کمیٹی کے انتہائی سربرآوردہ

اور فعال و کارگزار ممبر رہے۔

چودھری صاحب نے تحریک خلافت سے لیکر قیام پاکستان تک کے سیاسی ادوار کا جائزہ لیا ہے ان کے نقطۂ نظر سے کہیں کہیں اختلاف ہو سکتا ہے، ان کے بیان کردہ واقعات میں بھی کہیں کہیں خامی نکالی جا سکتی ہے، ان کے اخذ کردہ نتائج سے بھی اختلاف کی کافی گنجائش ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اپنے موضوع پر یہ پہلی مستند اور قابل قدر کتاب ہے اور چونکہ اس موضوع پر کوئی اور کتاب نہیں ہے اس لئے اس کی قدر و قیمت بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔

مسلمانوں کی سیاسی بیداری اور سیاسی تاریخ کی اتنی جامع و مانع سرگزشت کسی ایک کتاب میں نہیں مل سکتی۔

اس کتاب میں شخصیتوں پر بھی گفتگو آگئی ہے، یہ تبصرہ بھی ہے، جائزہ بھی، اور خود گزشت بھی۔ بعض واقعات ایسے ہیں جو حد درجہ دلچسپ بھی ہیں، مثلاً مسٹر ٹنڈن سے مباحثہ۔ ایک سفر کے موقع پر برف کا گلاس پیتے ہوئے دیکھ کر ٹنڈن جی نے کہا۔

آپ برف پیتے ہیں دیکھئے میں نے نمک چھوڑ رکھا ہے کئی کئی دن پانی نہ پیوں تو کوئی بات نہیں اور اس سے صحت بھی بہت اچھی رہتی ہے۔

چودھری صاحب نے جواب دیا لیکن میری صحت آپ سے اچھی ہے اور آج ۲۵ سال کے بعد بھی ان کا دعویٰ برقرار ہے۔

یہ کتاب لانگ مینس گرین اینڈ کمپنی کراچی نے شائع کی ہے۔ صفحات ۴۲۲ ——— قیمت چھبیس روپے کاغذ اور طباعت معیاری۔

خالد سعید

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ اردو نامہ۔ کراچی۔ اپریل تا جون ۱۹۶۲ء

لفظ اردو کی تاریخ	ڈاکٹر محمد صابر
قدیم مہا پیان اردو میں	سہیل بخاری
شیخ سعدی ہندی	تحسین سروری
شاعری ـــ سماجی ترکہ	عبدالرؤف عروج
تذکرۂ مجمع الانتخاب کا ایک اور مخطوطہ	نثار احمد فاروقی

۲۔ صحیفہ۔ لاہور۔ ۱۹۶۲ء

مواد، ہیئت اور اسلوب	ڈاکٹر عندلیب شادانی
جرأت اور اس کی شاعری	کلب علی خاں فائق رامپوری
اصطلاحات کا پس منظر	جابر علی سید
دبیر کا تاریخی کلام	کسریٰ منہاس
جگر مرادآبادی	رئیس احمد جعفری

۳۔ اقبال۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۶۲ء

ماہیتِ زماں	ایم۔ ایم۔ شریف
مسدسِ حالی کے منظوم جوابات	ڈاکٹر محمد صادق
اقبال اور شبلی کی نگاہ میں	غلام حسین ذوالفقار

اقبال اور نظریۂ شاعری	محمد شریف بقا
اقبال کے دو خطوط	رحمان لطیف

۴۔ ترجمان القرآن ۔ لاہور ۔ مئی ۱۹۶۲ء

نبوت کی ضرورت	عبدالحمید صدیقی
تفہیم القرآن	ابوالاعلیٰ مودودی

۵۔ میثاق ۔ لاہور ۔ مئی ۱۹۶۲ء

اسلام اور انسانی حقوق	ضیاء الدین اصلاحی

۶۔ برہان ۔ دہلی ۔ مئی ۱۹۶۲ء

لا مذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر	محمد تقی امینی
کمرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت	فضل الرحمان
ہفت تماشائی مرزا قتیل	محمد عمر
فردوسی کا عہد اور اس کی ادبی خصوصیات	آفتاب اختر
حسرت	عابد رضا بیدار

۷۔ الفرقان ۔ لکھنؤ ۔ مئی ۱۹۶۲ء

ہندوستان کی روحانی تسخیر	ابوالحسن علی ندوی
معارف الحدیث	محمد منظور نعمانی

۸۔ جامعہ ۔ دہلی ۔ مئی ۱۹۶۲ء

ہندوستان کے سلاطین علما اور مشائخ کے تعلقات	صباح الدین عبدالرحمان
تعلیم اور فلسفے کا باہمی تعلق	ڈاکٹر سلامت اللہ

ثقافت
لاہور

جولائی سنہ ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ —————— شمارہ ۷

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

مدیرانِ معاونت

شاہد حسین رزاقی

عارف ذبیح

سالانہ: آٹھ روپے —————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع وناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف	دین محمدی پریس ــــ لاہور	ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

پہلی جنگِ عظیم کے اختتام کے بعد، اس مقصد سے کہ اقوام و ملل کے اختلافی مسائل پُر امن طور پر طے کرائے جا سکیں ایک مجلس اقوام (لیگ آف نیشنز) جنیوا میں قائم ہوئی تھی۔ لیکن قیام کے فوراً بعد بڑی طاقتوں کی آلۂ کار بن گئی۔ سار جرمنی کا تھا لیکن وہ فرانس سے واپس نہ مل سکا۔ عراق پر برطانیہ کا پرچم استبداد لہراتا رہا، مصر اور سوڈان پر شیر برطانیہ دندانِ آز تیز کرتا رہا لیکن مجلس اقوام منہ دیکھنے کے سوا کچھ نہ کر سکی۔ شام اور لبنان پر فرانس نے قبضہ کر لیا، مجلس اقوام نے فرانس کو ہٹانے کی بجائے یہ ممالک اس کے انتداب ہی میں دے دیئے ـــــ قصہ کوتہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔ پھر بعد میں جب ہٹلر کی فوجوں نے سار خالی کرا لیا، ڈانزگ پر قبضہ کر لیا، مسولینی نے حبشہ کو تاراج کیا اور فتح کر لیا، شہنشاہ ہیل سلاسی کسی طرح جان بچا کر خود جنیوا پہنچا اور مجلس اقوام کے اجلاس میں ایک دل ہلا دینے والی تقریر کی۔ مگر یہ تقریر صدا بصحرا ثابت ہوئی۔ مجلس اقوام معذرت کے سوا کچھ نہ کر سکی۔ یہی حالات تھے جب اقبال نے جل کر مجلس اقوام کے بارے میں کہا تھا:

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہرِ تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری جنگ عظیم پوری ہولناکیوں اور خون آشامیوں کے ساتھ شروع ہو گئی اور مجلس اقوام کو بھی دنیا سے رختِ سفر باندھنا پڑا۔

دوسری جنگ عظیم کی تباہ کاریاں بھی پہلی جنگ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ لرزہ خیز تھیں۔ ناگاساکی اور ہیروشیما کا حادثۂ ہائلہ اسی دوسری جنگ کا ناقابل فراموش کارنامہ ہے۔

دوسری جنگ عظیم جب ختم ہوئی تو دنیا کا نقشہ اور جغرافیہ بڑی حد تک بدل گیا۔ برطانیہ اور فرانس کا دبدبہ ختم ہو گیا، روس ایک بہت بڑی طاقت بن کر نمودار ہوا، گراں خواب چینی بھی انگڑائی لے کر اٹھے۔ اور دیکھتے دیکھتے چین ایک عظیم و جلیل ملک بن گیا، تیونس اور مراکش آزاد ہو گئے، لیبیا نے آزادی حاصل کر لی، انڈونیشیا، ملایا، سنگاپور، برما آزاد ہوئے، ہندوستان آزاد ہوا، پاکستان قائم ہوا، سیلون آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوا، کمبوڈیا اور ویت نام کو فرانس سے نجات ملی، فلسطین کے دو ٹکڑے ہوئے اور اسرائیل کی حکومت قائم ہو گئی، ہندوستان نے کشمیر پر قبضہ کر لیا، کوریا کے دو ٹکڑے ہو گئے، جرمنی کے دو ٹکڑے ہو گئے۔

ان حالات کو سلجھانے اور روبراہ کرنے کیلئے اس مرتبہ "مجلس اقوام متحدہ" (یونائیٹڈ نیشنز) قائم کی گئی، اس مرتبہ اس کا مرکز جنیوا کی بجائے امریکہ قرار پایا۔ مقصد قیام اس کا بھی وہی تھا جو مجلس اقوام کا تھا یعنی کوئی بڑی قوم چھوٹی قوم کو ہڑپ نہ کرنے پائے، کسی قوم کو حق خود ارادیت سے محروم نہ کیا جائے، ہر قوم کی آزادی تسلیم کی جائے، اقوام و ملل کے مابین اگر اختلافات پیدا ہوں تو انہیں پر امن طور پر دوستانہ فضا میں اور متحدہ دباؤ سے حق کو قبول کرنے اور ناحق پر متعذر رہنے پر مجبور کیا جائے۔

لیکن مجلس اقوام کی طرح مجلس اقوام متحدہ بھی بہت جلد بڑی طاقتوں کی آلہ کار بن گئی، مجلس اقوام اگر برطانیہ اور فرانس کے تابع اور اشارۂ چشم پر رقص بے محابا کرنے پر مجبور تھی تو مجلس اقوام متحدہ کے ایوان میں روس کی گرج اور امریکہ کی للکار کے سامنے سب کا پتہ پانی ہو جاتا ہے۔ وہی ہوتا ہے جو یہ دونوں چاہیں، جو ان کے مفاد و مصالح کا مقتضا ہو، خواہ کمزور قوموں کو مرگ و زیست کی کشمکش سے کیوں نہ دوچار ہونا پڑے۔

کوریا کا مسئلہ اب تک غیر منفصل ہے، جرمنی کا تصفیہ اب تک نہیں ہو سکا، فلسطین کے عرب مہاجرین اب بھی در در کی ٹھوکریں کھا رہے ہیں اور اپنے آبائی وطن میں قدم نہیں رکھ سکتے، روس نے ہنگری پر قبضہ کر لیا، مگر کوئی اسے نہ روک سکا۔ برطانیہ نخلستان بریمی پر اب تک قابض ہے، مگر کون ہے جو اس سے باز پرس کر سکے؟ فرانس الجزائر میں من مانی کر رہا ہے، مگر امریکہ اعلانیہ اس کے ساتھ ہے۔

کشمیر پر قبضہ کرتے وقت ہندوستان نے بہ الفاظ واضح اعلان کیا تھا کہ امن ہوتے ہی باشندگانِ کشمیر سے استصواب کیا جائے گا۔ اور انہیں پوری آزادی ہوگی خواہ ہندوستان سے ملحق ہوں یا پاکستان سے۔ یہ اعلان لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے کیا، پنڈت نہرو نے کیا، پٹیل نے کیا، اور اس اعلان کو ان سب کی طرف سے، حکومت ہند کی طرف سے، مجلس اقوام متحدہ کے ایوان میں بار بار ہندوستانی مندوب نے دہرایا۔ مگر اب وہ وعدہ پورا کرنے سے انکار کیا جا رہا ہے، بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ ہم نے کوئی وعدہ ہی نہیں کیا تھا۔ اور اس وعدہ کو سننے والے امریکہ، برطانیہ، فرانس، روس، وغیرہ سب گویا فراموش کر چکے ہیں کہ ایسی حالت میں ان کا فرض کیا ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے، اقبال کا وہ شعر یاد آ رہا ہے جو انھوں نے مجلس اقوام کے بارے میں بطور پیش گوئی کہا تھا۔

سنتا ہوں کہ کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبرِ بد، نہ مرے منہ سے نکل جائے

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی اصل دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں اور ان تصانیف کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے تمام مطبوعات کی ایک فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیت افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

صوفیاء کی مشہور اصطلاحات

جس طرح منطق وفلسفہ کی اصطلاحیں ہیں۔ فقہ و اصول کے لئے مخصوص الفاظ اور استعمالات ہیں۔ ٹھیک اسی طرح صوفیاء کی بھی اصطلاحیں ہیں جو ان میں سعادت پذیر ہیں۔ اصطلاحات کی غرض وغایت تعیین اور سہولت ہے۔ یعنی جو بات آپ پھیلا کر اور مختلف پیرایہ ہائے بیان میں بیان کرنا چاہیں گے۔ وہی بات اصطلاحات کے رنگ میں نہایت اختصار کے ساتھ کہہ دیں گے۔ اور سامع یا قاری ان کے معنی ومفہوم کے فہم وادراک میں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوگا۔ صوفیاء کے ہاں اصطلاحات کی اہمیت علاوہ تعیین وسہولت کے یہ بھی ہے کہ اس طرح وہ عوام کی گرفت اور برہمی سے محفوظ رہتے ہیں اور کج فہم فقہاء اور کم سواد علماء کو ان پر زبانِ طعن دراز کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ کیونکہ اعتراض وہی کرے گا جو ان کی بولی سمجھتا ہو۔ اور ان کی منطق سے واقف ہو۔ ہر اس شخص کو جو تہمتِ علم سے متہم ہو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان کو ہدفِ عتاب ٹھہرائے اور بغیر جانے بوجھے اور ان کے علوم ومعارف سے شناسائی حاصل کئے ان پر فتوے کفر لگائے اور عوام میں ان کے خلاف نفرت وحقارت کے جذبات پیدا کرے۔ گویا اصطلاحات کے پردہ میں حقائق ومعارف کو چھپانے میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ صوفیاء نااہلوں کے حملوں سے محفوظ رہیں۔ اسی حقیقت کو کلاباذی نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

هذا السلم من رد حق وانكاره۔ — اسی طرح ہم حقائق کے رد وانکار کے جاہلانہ فعل سے محفوظ رہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد آئیے ان کی اصطلاحات پر ایک نظر ڈالتے چلیں :۔

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی اصل دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں، جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں اور ان کی تصانیف کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے تمام مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں، تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

صوفیاء کی مشہور اصطلاحات

جس طرح منطق و فلسفہ کی اصطلاحیں ہیں، فقہ و اصول کے لئے مخصوص الفاظ اور استعمالات ہیں۔ ٹھیک اسی طرح صوفیاء کی بھی اصطلاحیں ہیں جو ان میں معارج پذیر ہیں۔ اصطلاحات کی غرض و غایت تعیین اور سہولت ہے۔ یعنی جو بات آپ پھیلا کر اور مختلف پیرایہ ہائے بیان میں بیان کرنا چاہیں گے، وہی بات اصطلاحات کے رنگ میں نہایت اختصار کے ساتھ کہہ دیں گے۔ اور سامع یا قاری ان کے معنی و مفہوم کے فہم و ادراک میں کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوگا۔ صوفیاء کے ہاں اصطلاحات کی اہمیت علاوہ تعیین و سہولت کے یہ بھی ہے کہ اس طرح وہ عوام کی گرفت اور برہمی سے محفوظ رہتے ہیں اور کج فہم فقہاء اور کم سواد علماء کو ان پر زبانِ طعن دراز کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ کیونکہ اعتراض وہی کرے گا جو ان کی بولی سمجھتا ہو۔ اور ان کی منطق سے واقف ہو۔ ہر اس شخص کو جو تہمتِ علم سے متہم ہو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان کو موردِ عتاب ٹھہرائے اور بغیر جانے بوجھے اور ان کے علوم و معارف سے شناسائی حاصل کئے ان پر فتوے کفر لگائے اور عوام میں ان کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات پیدا کرے۔ گویا اصطلاحات کے پردہ میں حقائق و معارف کو چھپانے میں جو جذبہ کار فرما ہے وہ یہ ہے کہ صوفیاء نا اہلوں کے حملوں سے محفوظ رہیں۔ اسی حقیقت کو کلاباذی نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

ھذا اسلم من ردّ حق وانکاره۔ اسی طرح اہم حقائق کے رد و انکار کے جاہلانہ فعل سے محفوظ رہتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد آئیے ان کی اصطلاحات پر ایک نظر ڈالتے چلیں۔

وقت

صوفیا میں وقت کا استعمال کئی معنی میں ہوتا ہے۔ ایک استعمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ حادث متوہم ہے جس کا حصول کسی حادث متحقق پر موقوف ہو۔ اس صورت میں حادث متحقق حادث متوہم کے لئے بمنزلہ وقت کے ہوگا۔ اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے۔ آپ نے کہا، میں فلاں تاریخ کو تمہارے ہاں پہنچوں گا۔ یہ پہنچنا یا آنا ایک ایسا حادث ہے جو وہم و خیال کی گرفت میں آتا ہے۔ اور متعین تاریخ ایسا حادث ہے۔ جو وقوع پذیر ہونے والی شئے ہے جو متحقق ہے۔ لہذا یہ متحقق یا وقوع پذیر ہونے والی شئے متوہم کے لئے بمنزلہ وقت کے ہے۔ بات بالکل سادہ ہے۔ جو اصطلاح کے گورکھ دھندے میں کسی قدر پیچیدہ ہو گئی ہے۔ صوفیا دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وقت کا مفہوم و تصور سراسر واقعات و حوادث (EVENTS) کا رہین منت ہے۔ اگر یہ پائے جاتے ہیں تو یہ بھی ابھرتا ہے۔ اور یہ نہیں پائے جاتے تو یہ بھی نہیں پایا جاتا۔ یہاں یہ نکتہ بہرحال ملحوظ رہنا چاہیئے۔ کہ صوفیاء زمانہ کے منکر نہیں۔ جو بغیر کسی تعین کے ایک جوئے آب کی طرح رواں دواں ہے جس میں ماضی و حال اور مستقبل کا کوئی وجود نہیں۔ جو صرف ایک بہاؤ ہے۔ ایک حرکت ہے یا پیہم و مسلسل ایک طرح کے فیضان سے تعبیر ہے۔

وہ جس کو واقعات و حالات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، وہ وقت ہے، اور وہ تعین ہے جو کسی حادث سے ابھرتا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ جو حوادث و واقعات کو سمجھنے کا ایک ناگزیر پیمانہ ہے۔ ابو علی دقاق نے وقت کے ایک اور معنی بھی بیان کئے ہیں وہ غلبہ حال ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص حزن و غم سے دوچار ہے تو کہا جائیگا کہ یہ وقت اس کے حزن و غم کا ہے۔ اگر کشاکش دنیا میں گرفتار ہے تو کہا جائیگا۔ اس وقت اس کو دنیا کا سامنا ہے اور دنیا اس پر سوار ہے۔ اسی طرح اگر عقبیٰ و آخرت کا خیال اس پر غالب ہے۔ تو اسی مناسبت سے اس کے وقت کو عقبیٰ و آخرت کا وقت قرار دیا جائے گا۔

کبھی کبھی وقت رعایت احوال کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً ابن الوقت صوفیاء

کی خاص اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک وقت کے اہم ترین تقاضوں کا ساتھ دے رہا ہے۔ اور اس کی حالت وکیفیت جس طرح کی عبادات و فرائض کی مقتضی ہے، وہ اس میں پوری طرح مشغول ہے۔ اور کسی طرح کی کوتاہی نہیں کر رہا ہے۔ یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا۔

الفقیر لا یہمہ ماضی وقتہ وآتیہ
بل یہمہ وقتہ الذی فیہ۔

فقیر ماضی ومستقبل سے واسطہ نہیں رکھتا اسکی توجہ کا مرکز تو وہ وقت یعنی حالت ہے کہ جس میں سے وہ اس وقت گزر رہا ہے۔

یعنی ایک فقیر یہ نہیں دیکھتا کہ ماضی میں اس کے قلب و ذہن کی کیا کیفیتیں تھیں۔ یا مستقبل میں اسے کس نوع کے افکار واعمال سے دوچار ہونا ہے۔ وہ تو بس یہ دیکھتا ہے کہ اس وقت جادۂ قلب اور ارتقاء روح کے لئے اسے کیا کرنا چاہیئے۔ ماضی کا فکر یا مستقبل کا اندیشہ ان کے نقطۂ نظر سے وقت کے تقاضوں سے محرومی کے مترادف ہے یا انہیں کے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے۔

الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تضییع وقتٍ ثانٍ۔

ماضی کے گزرے ہوئے ان لمحات سے تعرض کرنا جن میں کوئی لغزش سرزد ہوئی ہے گویا دوبارہ وقت ضائع کرنا ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اگر حال درست ہے تو کیا کہنے یہی آئینہ چل کر اچھے مستقبل اور بہترین ماضی کی تعبیر کا ضامن ہوگا۔

وقت کا ایک معنی تصرفات حق تعالیٰ پر راضی وقانع رہنا ہے۔ یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں حکم وقت کی منزل میں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے جن جن آزمائشوں سے دوچار ہے، ان میں ثابت قدم ہے۔ اور اپنے آپ کو اس معاملہ میں بالکل مختار اور صاحب ارادہ و تدبیر نہیں تصور کرتا بلکہ یہ سمجھتا ہے کہ کائنات میں تمام تر تصرفات اللہ تعالیٰ کی مرضی ومشیت کے تابع ہیں، اس لئے ان تصرفات کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہی اولیٰ اور بہتر ہے۔ اور اس مرحلہ پر یہ نکتہ بھی پوری ہوشیاری سے پیش نظر رہنا چاہیے۔ کہ صوفیا امور تکوینی میں تو جبر کے قائل ہیں۔ امور شرعی میں نہیں

اور یہ کہ ان کا جبر اس صورت زندیق کا جبر نہیں جو تکلفات شرعیہ کی پابندی سے یکسر آزادی حاصل کر لیتا ہے اور اس کو فسق و فجور کا محض ایک بہانہ سمجھتا ہے بلکہ اس عارف کا جبر ہے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت تکوینی کے خلاف نہ صرف لب کشائی نہیں کرتا بلکہ بکمال رضا و رغبت ان تمام شدائد اور سختیوں کو برداشت کرتا ہے۔

الوقت سیف صوفیا کا مشہور مقولہ ہے۔ اس کے دو معنی ہیں :-

(۱) یہ کہ جس طرح تلوار کی کاٹ غالب اور فیصلہ کن ہوتی ہے اسی طرح حق تعالیٰ اس کے ذریعے جن جن واقعات و حوادث کو رونما کرتا ہے۔ ان کا وقوع ناگزیر و ناگزیر ہے اور فیصلہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کے خلاف احتجاج کرنا درست نہیں۔ یہ استعمال قریب قریب انہیں معانی کا حامل ہے جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

(۲) تلوار چھونے میں نرم اور کاٹ میں تیز ہے۔ اس لئے جس نے اس کو نرمی سے چھوا وہ تو اس کی زد اور حملے سے محفوظ رہا۔ اور جس نے اس کے معاملہ میں سختی برتی، اس کا محفوظ رہنا اور زخمی نہ ہونا دشوار ہے۔ ٹھیک یہی حال وقت و زمانے کا ہے۔ جس شخص نے اس کی فطرت کو سمجھا اور عمل و زہد کی وہی صورت اختیار کی جو اس کے تقاضوں کے عین مطابق ہے، وہ تو نفس کی آفات اور مصیبتوں سے محفوظ رہا۔ اور جس نے وقت کا معصیت و نافرمانی سے مقابلہ کیا وہ مارا گیا۔

وكالسيف ان لاينته لان مسه

اور وقت تلوار کی مانند ہے۔ اگر تم نے اس کو نرمی سے تھاما۔ تو وہ بھی نرم ثابت ہوگا

وحداه ان خاشنته خشنان

اور اگر اس کو سختی سے چھوا تو پھر اس کی دھاریں سخت ثابت ہوں گی

علامہ اقبال نے امام شافعی کے حوالے سے اس تلمیح کو دوران و تسلسل زمان کے معنوں میں استعمال کیا ہے

سیفِ براں وقت را نامیدہ است

مگر صوفیاء کے کلام سے اس معنی کی تائید نہیں ہو پاتی۔ اور تائید ہو بھی کیسے جب کہ صوفیاء اور علامہ اقبال کے موضوع میں بیّن فرق ہے۔ علامہ وقت و زمان کی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ اور برگساں کو دکھانا چاہتے ہیں۔ کہ زمان و دہر کے جس فلسفیانہ تصور پر تجھے ناز ہے ہمارے ہاں وہ کوئی بالکل ہی اجنبی اور انوکھی چیز نہیں۔ لیکن صوفیاء کے ہاں وقت کی یہ فلسفیانہ تعبیر غیر متعلق اور خارج از بحث ہے۔ وہ وقت کو صرف مجاہدات اور ریاضیات کا پیمانہ سمجھتے رہے ہیں۔ اور اسی نقطۂ نظر سے اس پر نظر ڈالتے ہیں کہ اس کے تغیر سے ایک سالک پر کیا کیا نئی روحانی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ یہ اسلوب بیان قرآن حکیم کے انداز بیان کے عین مطابق ہے بلکہ اسی سے ماخوذ ہے۔ لوگوں نے آنحضرتؐ سے پوچھا۔ کہ چاند کے گھٹنے، بڑھنے یا ہلال و بدر ہونے کی کیا وجہ ہے؟ ظاہر ہے ان کا سوال کسی فلسفیانہ جواب کا متقاضی تھا۔ یعنی وہ اس کی سائنٹیفک توجیہ جاننا چاہتے تھے۔ مگر قرآن نے سوال کی اس نوعیت کو درخور اعتنا نہ سمجھا۔ بلکہ اس کے رخ کو صحیح کوششوں کی طرف موڑتے ہوئے جواب دیا گیا کہ ان تغیرات سے کیا کیا دنیاوی اور دینی فائدے حاصل ہوتے ہیں!

> یسئلونک عن الاھلۃ قل ھی مواقیت للناس والحج۔ (البقرہ ۱۸۹)
>
> اے محمد لوگ تم سے چاند کے بارہ میں پوچھتے ہیں کہ گھٹتا بڑھتا کیوں ہے؟ کہہ دو کہ وہ لوگوں کے کاموں کی میعادوں اور حج کے وقت معلوم ہونے کا ذریعہ ہے

قرآن نے جواب کے اس نہج کو کیوں اختیار کیا۔ اس لئے کہ قرآن کا موضوع فلکیات نہیں انسانوں کی اصلاح و ترقی ہے۔

ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ علامہ اقبال نے اس تلمیح کو جن معنوں میں استعمال کیا ہے — صوفیاء کے حلقوں میں ناشناسا اور غیر متعارف تو تھی ہی مگر غلط نہیں۔ کیونکہ ایک فلسفی اور شاعر کی حیثیت سے انہیں یہ حق ہے کہ ایک محدود و مختصر سی مذہبی تلمیح کو وسیع تر اور عمیق تر معنوں میں استعمال کریں۔

کیّس

اس سے مطابق لفظ کیّس ہے جس کے لفظی معنی عقلمند اور زیرک انسان کے ہیں مگر تصوف میں اس سے مراد یہ ہے کہ اگر سالک ہوش و حواس میں ہے۔ اور اس پر عالم صحو طاری ہے۔ تو اس کے لئے شریعت کی پیروی ضروری ہے۔ اور اگر صحو کے بجائے محو و سکر کا غلبہ ہے تو اس صورت میں حقیقت کے احکام کا تتبع کرنا ہوگا۔

مقامات

سالک چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف ہمیشہ بڑھتا رہتا ہے۔ اس لئے اس کے اس سفر و سلوک کی کچھ منزلیں ہیں اور ان منزلوں کے متعین آداب ہیں۔ اس لئے سالک جس منزل یا مقام میں ہو اسی کے مطابق متعلقہ آداب و احکام کی اسے رعایت رکھنا چاہیئے۔ یہی نہیں بلکہ جس مقام میں ہے۔ اس کے تمام آداب کو جب تک پورا نہ کرلے آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ آگے بڑھنے کے لئے بے صبری کا اظہار رضا کے منافی ہے۔ اور قناعت سے محرومی توکل کے خلاف ہے۔ اور اگر توکل کی نعمت سے کوئی شخص محروم ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ اس میں تسلیم و رضا کی بھی صلاحیت نہیں۔ جو تصوف کی جان ہے۔

حال

یہ ایسی کیفیات قلب سے تعبیر ہے جن سے سالک ایک لمحہ کے لئے دوچار ہوتا ہے۔ اور پھر آگے بڑھ جاتا ہے۔ جیسے طرب و حزن، قبض و انبساط یا شوق و تحیر اور ہیبت و اشتیاق وغیرہ۔ مقامات اور احوال میں یہ فرق ہے کہ مقامات تو جد و جہد سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ کیفیات سالک کے ذہن و فکر پر بغیر قصد و ارادہ کے ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک فرق ان دونوں میں یہ بھی ہے کہ جہاں مقام ٹھہراؤ یا اقامت گزیں ہونے کا متقاضی ہے۔ وہاں احوال کا تقاضا آگے بڑھنا اور ترقی کی طرف تیزی سے کام فرما ہونا ہے۔ گویا احوال میں تو ایک وقت خاص تک ٹھہرنا اور رکنا خوبی ہے۔ اور احوال میں یہی خوبی عیب شمار ہوتی ہے۔ ذی النون مصری سے کسی نے پوچھا صاحب حال عارف کہاں ہیں۔ انہوں نے کہا:

كان هما فنحب — ابھی تو تھے اب کہیں نکل گئے ہیں۔

مطلب یہ کہ وہ احوال میں گرفتار نہیں — بلکہ ان کے جذبہ عرفان نے انھیں اگلی منزلوں کی طرف بڑھا دیا ہے۔

ایک صاحب کا قول ہے:۔

لاحوال کالبروق فان بقی غذیثا۔ — احوال برق کی مانند ہیں۔ اگر باقی رہ جائیں تو یہ احوال نہیں حدیثِ نفس ہیں۔

احوال کے بارہ میں صوفیا کا ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور وہ بقاء احوال سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ احوال بھی مقامات کی طرح قیام و بقا چاہتے ہیں۔ کیونکہ جب تک کوئی عارف چند سے ٹھہر کر اور رک کر ان سے استفادہ نہیں کر پائے گا۔ آگے نہیں بڑھ پائے گا۔ یہ لوگ احوال اور لوائح میں ایک قسم کا بین فرق محسوس کرتے ہیں۔ احوال تو ان کی اصلاح میں وہ کیفیات ہیں جو ثبات و قرار کی مقتضی ہیں اور جو چیز بجلی کی طرح سطح قلب پر چمکی اور غائب ہو گئی اس کو یہ احوال کے بجائے لوائح کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی چمکنے والی شے کے ہیں۔ ابو عثمان حیری نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

منذ اربعین سنة ما اقامنی الله فی حال فکرهته۔ — چالیس برس سے اللہ تعالیٰ نے مجھے جس حال سے دوچار کیا میں نے کبھی اس کو برا نہیں سمجھا یعنی میں ہر حال قانع اور راضی بہ رضا رہا۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ بقاء احوال مطلقاً سکون اور ٹھہراؤ ہی چاہتا ہے اور سالک مجبور ہے کہ ان سے بہرہ مندی کی صورت میں ترقی نہ کرسکے۔ ان کے نزدیک ان احوال میں بھی بے انتہا درجات و مراتب ہیں۔ جن کی طرف ایک سالک برابر حرکت کناں رہتا ہے۔ یعنی ہر ہر مرتبہ اور درجہ جس سے ایک سالک دوچار ہوتا ہے اپنے آغوش میں کچھ حسنات اور نیکیاں لئے ہوئے ہے۔ اور ایک عارف جب اس مقام کی تمام سعادتوں کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹ لیتا ہے، تو

پھر قانع ہو کر یہیں بیٹھا نہیں رہتا بلکہ انہیں اعمال کے آئندہ درجات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے یہ وہ مسلسل ترقی ہے جو مقربین کا طرۂ امتیاز ہے اور یہی مطلب ہے اس مقولہ کا۔

حسنات الابرار سیات المقربین — ابرار کی نیکیاں مقربین الٰہی کی برائیاں ہیں۔

غرض یہ ہے کہ ابرار حسنات میں اس طور پر ترقی کناں رہتے ہیں کہ انہیں نیکی کا ہر وہ درجہ جس کو وہ چھوڑ آتے ہیں بہ نسبت آگے کے درجات کے سیئات محسوس ہوتی ہیں۔

قبض و بسط

کبھی کبھی سالک پر ایسے لمحے بھی آتے ہیں جب وہ کسی ایسے محذور یا ضرر سے متاثر ہوتا ہے جو زمانہ قریب میں لاحق ہونے والا ہے۔ اس تاثر کو ان کی اصطلاح میں قبض سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ تاثر خوف اور خشیت کی بنا پر ابھرتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عارف کو محبوب کا وصل قریب ترین نظر آتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں توقع در جانے کے ولولے ابھرنا شروع ہوتے ہیں۔ اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ عنقریب اس کو قرب حضور کی وادیوں میں داخل ہونے کی اجازت دی جائے گی۔ اس کیفیت یا تاثر کو بسط کہا جاتا ہے بسط کا اطلاق بصورت تنزل اس کیفیت پر بھی ہوتا ہے جو زوال ضرر یا محذور کی صورت میں پیدا ہو۔ یعنی عارف کے دل میں یہ توقع چٹکیاں لینے لگے کہ کسی رو حانی ضرر سے عنقریب خلاصی حاصل ہو گی۔

بسط و قبض کی ان کیفیات کے بھی کئی درجے ہیں۔ کبھی قبض کا یہ تاثر ایسا حاوی اور چھا جانے والا ہوتا ہے کہ دوسری کیفیات کے لئے سرے سے کوئی جگہ ہی نہیں رہتی اور کبھی اس درجہ حاوی نہیں ہوتا۔ اس طرح بسط میں بھی اختلاف ہے۔ کبھی مبسوط یہ محسوس کرتا ہے۔ کہ یہ تاثر اس پر اس طرح چھا گیا ہے کہ خلق اور گردوپیش کے مکروہات کے لئے قلب میں کہیں فراغ و گنجائش باقی نہیں رہی۔ اور کبھی کبھی اس تاثر کے باوجود خلق اللہ کے لئے قلب و ذہن کے کچھ گوشے وارہتے ہیں

غرض یہ ہے کہ عارف ان کیفیات میں حکم وقت کا تابع ہے اور ان مقامات کا جو تقاضا ہے اس سے غافل نہ ہو۔

بسط کی کیفیات میں اطاعت وقت کے عمل نتائج کیا ہوتے ہیں اس کا اندازہ مشہور صوفی حضرت تحلی کے اس طرز عمل سے لگایئے۔ ان کا ایک نوجوان بیٹا تھا جو تقاضائے جوانی سے انھیں جہان اور رنگین مشغلوں میں مصروف رہتا جن میں عموماً نوجوان مشغول رہتے ہیں۔ ان کے ایک دوست کو یہ دیکھ کر بہت صدمہ ہوا۔ اس نے دل میں کہا بیچارے شیخ کے دل پر اس کی آوارگی سے کیا گزرتی ہوگی لیکن اس کے تعجب کی کوئی حد نہ رہی جب اس نے شیخ کو اس حالت میں پایا کہ اپنے انبساط روحانی میں اس درجہ مست ہیں کہ گرد و پیش کے مکروہات اس میں خلل ڈالنے والے نہیں۔ تحلی نے اس کے استعجاب کو یہ کہہ کر رد کر دیا۔

قد حورنا عن رق الاشیاء فی الازل — ہم نے اپنے نفوس کو اشیاء کی غلامی سے ازل ہی سے آزاد کر رکھا ہے۔

ان کا مطلب یہ تھا کہ تصور محبوب اور لقائے محبوب کی توقعات نے ایسی تسکین عطا کر رکھی ہے اور ایسا اطمینانِ قلب بخش رکھا ہے کہ جس کے ہوتے ہوتے اعزہ و اقارب یا معاشرہ کی بے راہ روی بھی اپنی جگہ سے نہیں ہٹا سکتی۔

قبض کی ان کیفیتوں کے دل میں ابھرنے اور پیدا ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ سبب ہمیشہ معلوم ہی ہو۔ بلکہ کبھی کبھی یہ کیفیتیں دفعتہً بغیر کسی معلوم سبب کے بھی طاری ہو جاتی ہیں۔ ایسے حالات میں عارف کو تسلیم و رضا سے کام لینا چاہیئے۔ اور اس کے ازالہ کے لئے عجلت اختیار نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے قبض و تکدر روحانی کے اور بڑھ جانے کا خطرہ ہے۔ اسی طرح بسط و انبساط کی کیفیتیں بھی عارف پر کبھی کبھی اچانک چھا جاتی ہیں اور ان کا ظاہری سبب معلوم نہیں ہو پاتا اس حالت میں ان پر لازم ہے کہ سکون اختیار کئے رہیں۔ اور اس مرحلہ کے آداب سے غافل نہ ہوں۔

ہیبت و انس

جس طرح قبض و بسط خوف و رجا کے آگے کا ایک مقام ہے اسی طرح ہیبت و انس کی کیفیتیں قبض و بسط سے بھی آگے کے مدارج سے تعبیر ہیں۔ ہر ہیبت ایک فنا کے حجاب و سکر کو چاہتی

ہے اور ہیبت انس، صحو و ہوش کا مقتضی ہے چنانچہ ہر صاحب ہیبت سے دوچار ہونے والا، احساس وجود سے عاری و غائب ہوتا ہے۔ اور صاحب انس دانش سے متصف، ہوش و صحو کے تقاضوں سے قریب تر۔ پھر ان دونوں میں ارتقا کے نئے مدارج ہیں جن کی تفصیل علم و تجزیہ سے زیادہ عمل و تجربہ سے تعلق رکھتی ہے۔

انس کا ادنیٰ درجہ یہ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ اگر اس کو آگ میں پھینکے یا جلائے جب بھی اس کے احساساتِ انس میں تکدر پیدا نہ ہو۔ جنید کہتے ہیں مجھے اندیشہ تھا کہ کوئی شخص انس کے اس مقام پر فائز ہو سکتا ہے مگر پھر تجربہ سے معلوم ہوا کہ عارف کے لئے اس مقام کا حصول کچھ بھی مشکل نہیں۔

ایک مرتبہ اہلِ تمکین کا ہے۔ جو ان دونوں کیفیتوں سے بالا اور بے نیاز رہتے ہیں اور ان کو ایک طرح کا نقص تصور کرتے ہیں۔ یہ وجودِ حق میں اس طرح محو و مشغول رہتے ہیں کہ نہ ہیبت سے دوچار ہوتے ہیں اور نہ انس ہی سے ان کا کوئی واسطہ رہتا ہے۔ نہ علم انھیں پریشان کرتا ہے اور نہ احساس کی اذیتیں انھیں مکدر کرتی ہیں۔ ابی سعید خراز کا قصہ اس کیفیت کا بہترین غماز ہے۔ ان کا کہنا ہے میں ایک مرتبہ جنگل میں حیران و ششدر ان اشعار کو پڑھ رہا تھا۔

اتیہ فلا ادری من اتیہ من انا — سوا ما یقول الناس فی و فی جنسی

میں حیران و ششدر گھوم رہا ہوں۔ اور نہیں جانتا کہ خود میں کیا ہوں۔
مجھے اپنے بارے میں صرف اتنا ہی علم ہے جتنا کہ لوگ میرے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہیں

اتیہ علی جن البلاد و انسہا — فان لم اجد شخصا اتیہ علی نفسی

میرا یہ تحیر جن و انس دونوں کو شامل ہے۔
اور اگر کسی اور کو نہ پاؤں تو پھر میرے تحیر کا مرکز خود میرا نفس بن جاتا ہے۔
اتنے میں کیا دیکھتا ہوں کہ ہاتفِ غیب میرے ان تاثرات کے جواب میں کہہ رہا ہے۔

ایا من یری الاسباب اعلی وجودہ — ویفرح بالتیہ الدنی و بالانس

اے وہ شخص جو اسباب و ذرائع کو وجود کا بہترین مرتبہ سمجھتا ہے

اور اپنے اسم کے تحیر و انس پر نازاں ہے۔

فلو کنت من اھل الوجود حقیقۃ　　　لغبت عن الاکوان والعرش والکرسی

اگر تو حقیقتہً اہل وجد سے ہوتا۔

تو پوری کائنات حتیٰ کہ عرش و کرسی تک سے اپنے کو غائب و بے نیاز پاتا۔

وکنت بلا حال مع اللہ واقفاً　　　تصان عن التذکار للجن والانس

اور اللہ کے سامنے بغیر کسی تغیر حال کے کھڑا ہوتا۔

اس صورت میں تو جن و انس کے تذکرہ اور یاد سے بالکل محفوظ رہتا۔

تواجد، وجد اور وجود

تاثر کی ایک کیفیت یہ ہے کہ کوئی شخص اس سے کوئی شعر سننے یا قوالی کی مجالس میں شریک ہوتا کہ اس کے دل میں رقت و گداز کے جذبات پیدا ہوں اور وہ اس حد تک بڑھیں کہ اس کو بے خود کر دیں۔ تاثر کی اس کیفیت کو دعوت دینا یا اس کے لئے اس طرح کا تکلف و اہتمام کرنا کہ یہ خود بخود پیدا ہو جائے تواجد ہے۔ اس کے بارہ میں صوفیاء کی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ اس میں کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتا کہ رقت و گداز کی فضا بہ تکلف پیدا کی جائے اور ایک کے نزدیک اس میں چونکہ تکلف اور بناوٹ کا عنصر پایا جاتا ہے اس لئے بالکل عارفوں کو اس سے احتراز کرنا چاہیئے۔ جو لوگ اس کو جائز سمجھتے ہیں ان کی بنیاد اس حدیث پر ہے۔

ابکوا فان لم تبکوا فتباکوا۔　　　تمہیں خشیت الٰہی سے رونا چاہیئے اور اگر رونا نہ آئے تو رونے کی کوشش کرنا چاہیئے۔

ابو محمد جریری کا قصہ اس سلسلہ میں فیصلہ کن رائے کا حکم رکھتا ہے کیونکہ اس میں مسئلے کے دونوں پہلو آ جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مجھے ایک ایسی مجلس میں شریک ہونے کا موقع ملا جس میں ابن مسروق اور حضرت جنید جیسے بزرگ موجود تھے۔ مجلس سماع کا آغاز ہوا۔ قوال نے

گانا شروع کیا۔ اور اس انداز سے گانا شروع کیا کہ ابن مسروق متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ ان پر وجد کی کیفیتیں طاری ہو گئیں۔ حضرت جنید نہایت تمکین و وقار سے اپنی جگہ جمے بیٹھے رہے اس پر ابو محمد نے پوچھا کہ کیا آپ پر سماع نے کوئی اثر نہیں کیا۔ حضرت جنید نے جواب میں کہا۔

وتری الجبال جامدۃ وھی تمر مر السحاب ۔ (نمل ۸۸) | تم پہاڑوں کو دیکھتے ہو تو خیال کرتے ہو کہ اپنی جگہ پہ کھڑے ہیں۔ حالانکہ یہ بادل کی طرح اڑتے پھریں گے۔

حضرت جنید نے کہا تم تو اس سے متاثر نہیں ہوئے۔ انھوں نے کہا، جناب میں جب کبھی ایسی مجلس سماع میں شریک ہوتا ہوں جس میں کوئی مؤقر و محترم شخصیت موجود ہو تو اپنے کو از راہِ ادب سئے دبئے رہتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ دل بے قابو نہ ہونے پائے۔ لیکن تنہائی میں یہ تاثر اس درجہ شدت اختیار کر لیتا ہے کہ میں بھی وجد سے بہرہ مند ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

وجد یہ ہے کہ دل پر اس طرح کا بے خود کر دینے والا تاثر خود بخود بغیر کسی کوشش اور تکلف کے طاری ہو جائے۔ لیکن یہ وجد طاری کب ہوتا ہے؟ اور کن لوگوں پر طاری ہوتا ہے! اس کے جواب میں صوفیا کا کہنا ہے کہ جو لوگ اوراد و وظائف پر مواظبت کرتے ہیں، انھیں کو اس نعمت سے مالا مال کیا جاتا ہے۔

وجد کی کیا حقیقت ہے؟ اس کو یوں سمجھئے کہ جس طرح اعمال شریعت کی بجا آوری سے دل میں ایک طرح کی لذت و حلاوت کا احساس ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اوراد و وظائف کی کثرت و مواظبت سے وجد کی لذتیں محسوس ہوتی ہیں۔

وجود کا درجہ وجد کے بعد کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جب عارف مواجید سے ترقی کر کے وجودِ حق کے غلبہ و استیلاء کو محسوس کرتا ہے۔ مگر یہ اسی وقت ہوتا ہے۔ جب بشریت کے تقاضے ختم ہو جائیں۔ اور اپنے وجود اور اپنے احساس و انا سے آگے بڑھ کر سالک حق کو قیوم انا سے اپنے کو قریب تر محسوس کرے۔

اس میں شرط یہ ہے کہ جس نسبت سے اس کو اپنے وجود کا احساس رہے گا اسی نسبت

سے وجودِ حق سے دور رہے گا۔ اور جس نسبت سے اپنے احساسِ ذات سے دور ہوتا جائیگا۔ اسی نسبت سے حق تعالیٰ کے قریب تر ہوتا جائیگا۔ اسی نکتہ کو ابوالحسن نوری نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

انا منذ عشرین سنۃ بین الوجد والفقد۔
میں بیس برس سے وجود و فقدانِ وجود کی منزل میں ہوں۔

یعنی جب اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی ذات مفقود ہوتی جاتی ہے اور جب اپنی ذات کو مفقود پاتا ہوں اس کی ذات کو دل کے گوشوں میں موجود پاتا ہوں۔

ان تینوں میں باہمی ربط و ترتیب کا کیا عالم ہے؟ صوفیاء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تواجد تو ابتدا کا نام ہے اور وجود انتہا سے تعبیر ہے اور وجد کو اس سلسلہ کی درمیانی کڑی سمجھنا چاہیئے ابوعلی دقاق کا کہنا ہے:۔

التواجد یوجب استیعاب العبد
تواجد تو یہ چاہتا ہے کہ احساسِ عبدیت کو پوری طرح گھیرے،

والوجد یوجب استغراق العبد
وجد احساس کو اپنی پہنائیوں میں گم کردینے کا مطالبہ کرتا ہے

والوجود یوجب استہلاک العبد
اور وجود کا یہ تقاضا ہے کہ عبد اپنے کو بالکل ہلاک اور مستہلک قرار دے۔

٭

ایک صاحب نے عارف شبلی سے سوال کیا۔ کہ آیا نعمتِ وجود سے بہرہ مند خوش نصیبوں پر کبھی ایسے آثار و نتائج کا بھی ظہور رہوتا ہے جن کو دیکھا اور ملاحظہ کیا جاسکے۔ انھوں نے کہا کیوں نہیں۔ یہ لوگ ایسے نور سے دوچار رہتے ہیں جس کے ڈانڈے اشتیاق کی آتش سوزاں سے ملے ہوئے ہیں اور اس کا صاف اور واضح اثر ان کے ہیکل جسمانی پر قطعی دیکھا اور محسوس کیا جاسکتا ہے۔

فاسطل لکاس ماء من ابارقھا — فانبتت الدر فی ارض من الذھب

صراحی سے شراب انڈیلتے ہوئے پیالۂ فلک سے کچھ اس طرح شراب چھلکائی اور برسائی کہ جس سے اس نے سنہری زمین میں موتیوں ایسے دانہ ہائے انگور پیدا کئے۔

وسبح القوم ان مرا عجبا — نورًا من الماء فی نار من العنب

شراب کی اس تجریدِ تخلیق پر قوم از راہِ استعجاب سبحان اللہ پکار اٹھی کہ یہ قطرہ نور (یعنی شرابِ خوشۂ تاک) کی آگ سے کیونکر پیدا ہو گیا۔

سلافۃ ورثتھا عاد عن ارم   کانت ذخیرۃ کسری عن ابیہ فاب

یہ خالص شراب ہے جس کو عاد نے ارم سے وراثت میں پایا ہے۔ اور یہی کسریٰ کا آبائی ورثہ و ترکہ ہے۔

جمع و فرق

یہ اصطلاح صوفیاء میں اکثر رائج اور دائر و سائر ہے۔ فرق ان عبادات و طاعات سے تعبیر ہے جس کو ایک بندہ اللہ کے لئے انجام دیتا ہے۔ اور جمع ان عنایاتِ الٰہی اور احسانات کو کہتے ہیں، جن سے بندہ بطورِ جواب کے بہرہ مند ہوتا ہے۔ گویا اپنی بشریت و عبودیت کا احساس و اثبات تو تفرقہ ہے کہ انسان اپنے بشری حدود اور تقاضوں کو پہچانتا ہے اور اس کے مطابق اطاعت و عبادات کے فرائض بجا لاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جب اس تعلقِ عبودیت پر اپنی طرف سے کوئی صلہ عطا کرتے ہیں۔ اور اثباتِ حق کے مواقع مہیا فرماتے ہیں تو اثبات کی یہ کیفیت جمع کہلاتی ہے۔ اسی حقیقت کو صوفیاء ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:۔

من لا تفرقۃ لہ لا عبودیۃ لہ ومن لا جمع لہ لا معرفۃ لہ۔ جس کو تفرقہ کا مقام حاصل نہیں اس کو عبودیت کا مقام بھی حاصل نہیں اور جو جمع کی نعمت سے آشنا نہیں وہ معرفت سے بھی آشنا نہیں۔

ایاک نعبد وایاک نستعین میں ان دونوں مقامات کو جمع کر دیا گیا ہے یعنی جب بندہ عبادت کا اقرار کرتا ہے۔ تو یہ گویا مقامِ تفرقہ پر فائز ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے استعانت و مدد طلب کرتا ہے۔ تو یہ اس کے احسانات و عنایات کی طلب و جستجو کے مترادف ہے۔ جو مقامِ جمع کی طرف اشارہ کناں ہے۔

جمع الجمع

فرق و جمع سے بھی آگے ایک مرتبہ جمع کا ہے۔ اس کا مستحق وہ شخص ہے جس نے دونوں شوق

کے باوجود اپنے نفس و انا کو محفوظ رکھا۔ گرد و پیش کی مخلوق سے بھی غافل نہیں ہونے پایا اور کائنات کا بحیثیت مجموعی اس طرح مطالعہ کیا کہ گویا اس کا اثبات و مقام حق کے ساتھ وابستہ ہے یعنی یہ تمام باللہ کی صفت سے متصف ہے۔ اور اگر شوق و عرفان کی سرمستیاں اس کو شہود و خلق سے مستغنی کر دیں۔ اور یہ اپنے احساس سے بھی اس بنا پر بیگانہ ہو جائے کہ سلطانِ حقیقت نے اس پر قبضہ جما لیا ہے۔ اور اس کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ تو یہ جمع الجمع ہے۔

تفرقہ اور جمع میں باریک فرق یہ ہے۔ کہ جہاں تفرقہ ایسے شہود و مشاہدہ خلق سے تعبیر ہے۔ جو اللہ کے لئے ہو وہاں جمع ایسے شہود و مطالعہ سے تعبیر ہے۔ جو اللہ کے ساتھ قیام و وابستگی کا نتیجہ ہو اور جمع الجمع کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اپنے نفس و انا کو کلیۃً مٹا ڈالے۔ اور ماسوی اللہ سے پوری پوری بیگانگی اختیار کر لے۔

ایک لطیف منزل جمع الجمع کی یہ ہے کہ غلبہ حقیقت کے باوجود عارف ادائے فرائض کے وقت حالتِ صحو میں آ جائے۔ اسے صوفیاء کی اصطلاح میں فرق ثانی کہا جاتا ہے۔ یہ رجوع الی اللہ کی ایسی قسم ہے جس میں تصرف براہِ راست دستِ قدرت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں بندے کے ارادہ و عزم کو کوئی دخل نہیں ہوتا اس مقام میں عارف یہ سمجھتا ہے کہ میری ذات پر اللہ تعالیٰ کا پورا پورا قبضہ و استیلا ہے۔ میرے اختیارات مسلوب ہیں میرا نفس مفقود ہے۔ اور حق تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جو یہ توفیق بخشتی ہے کہ میں ادائے فرائض کے وقت سکر و محو کی حالت سے عالم صحو و شہود میں آ جاتا ہوں۔

غیبت و حضور

غیبت کے معنی یہ ہیں کہ عارف گرد و پیش کی مخلوق کے حالات سے اس بنا پر غافل ہو جائے کہ اس کے احساسات پر کسی غالب تر اور موثر تر جذبہ نے قابو پا لیا ہے۔ یہ غالب تر اور موثر تر جذبات کئی قسم کے ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ثواب و صلہ کی فراوانیوں نے قلب و نظر کو رجھا لیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے عذاب الٰہی کے خوف و اندیشہ نے سب کچھ بھلا دینے پر مجبور کر دیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے

ہے۔ اور کبھی اس میں مدارج کا فرق نمایاں نظر آتا ہے۔ محققین کے نزدیک اس میں اصل فرق کیفیت کا نہیں نوعیت کا ہے۔ یعنی جہاں غیبت کے اسباب ہیں۔ ان تاثرات کو دخل ہے جن کا کسی حیرت آفرین شے سے ہو۔ وہاں سکر کا تعلق محض جمال الٰہی کی تجلیات کرنا گوں سے ہے۔ قرآن میں ہے۔

فلما تجلیٰ ربہ للجبل جعلہ دکًا — سو جب تیرا رب پہاڑ پہ نمودار ہوا تو پہاڑ کو تو ریزہ ریزہ

وخر موسیٰ صعقا۔ (اعراف ۱۴۳) — کر دیا اور موسیٰ تجلیات الٰہی کی تاب نہ لا کر بیہوش ہو کر گر پڑے

یہ صعق یا بے ہوشی وہی سکر ہے جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا۔

ذوق و شرب

صوفیاء کے کلام میں اکثر ذوق و شرب کے الفاظ بھی آتے ہیں۔ یہ بھی اصطلاحیں ہیں ان سے مقصود وہ لطف وہ اہتزاز اور سکر و عرفان کے نتائج ہیں جو تجلیات الٰہی سے بہرہ مند ہونے پر حاصل ہوتے ہیں یا کشوف اور واردات جس کا موجب ہوتے ہیں ذوق اس بہرہ مندی کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے بعد شرب ہے۔ شرب کے بعد سیری ہے۔ عملی ترتیب یوں ہے۔ کہ صفائے معاملات سے ادراک معانی کا ذوق ابھرتا ہے۔ اور وفائے منازل سے شرب (یعنی معرفت کے پینے) کے مواقع میسر آتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر اگر مواصلات کے دوام و تسلسل کی توفیق نصیب ہو۔ تو پھر یہ مدارج قلب کی سیری ہے۔ لیکن وہ سیری وہ نہیں جس کے بعد شراب معرفت کی طلب ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ وہ سیری ہے جس کے بعد تشنگی اور بڑھتی ہے۔

شربت الحب کاسا بعد کاس — فما نفد الشراب ولا رویت

میں نے محبت کے جام پر جام لنڈھائے ہیں۔ اس پر بھی نہ تو شراب کا ذخیرہ ختم ہوا ہے اور نہ میری طلب ہی میں فرق آیا ہے۔

محو و اثبات

اگر کوئی شخص اپنی عادات کی سطح سے اونچا رہتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اس

میں جو بیان کیا گیا ہے پائی جاتی ہیں ان کو دور کرنے اور ان کے بجائے اخلاق حسنہ، عبادات اور ذوق وسلوک سے عادات کو سنوارنے کی یہ کوشش محو و اثبات کہلائے گی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نقطۂ عالم اور برائیوں کو تو محو کرنے اور مٹانے کی جد و جہد کی ہے اور نیکیوں کو اپنایا ہے یا ثابت کیا ہے۔ محو و اثبات کا قانون کتنا ہمہ گیر ہے اس کو ایک عارف کے الفاظ میں دیکھئے۔

ابو علی دقاق نے ایک شخص سے پوچھا کس چیز کے محو کرنے اور کس چیز کے اثبات کے درپے ہو اس کو خاموش پا کر خود ہی فرمایا۔ وقت و زمان کی گردشیں برابر محو و اثبات کے ہمہ گیر قانون پر عمل پیرا ہیں۔ چنانچہ یہاں کتنی صورتیں، افکار اور معانی ایسے ہیں کہ روزانہ تغیر و تبدل کے سانچوں میں ڈھل رہے ہیں۔ لیکن کوئی شخص اگر محو و اثبات کے اس قانون سے مستثنیٰ رہنا چاہتا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ معطل اور بے کار ہے جس نے شعور و ادراک کی ذمہ داریوں کو محسوس نہیں کیا۔

محو و اثبات کی مزید تفصیل ان کے اس قول میں ملتی ہے:

وينقسم عن محو الزلات عن الظواهر ومحو الغفلة عن الضمائر ومحو العلة عن السرائر

محو کی تین قسمیں ہیں ظاہر اعمال میں لغزشوں سے بچنا چاہیئے اور ضمیر قلب کو غفلت و تساہل سے باز رکھنا چاہیئے اور سرائر کے معاملہ میں ان بیماریوں سے مجتنب رہنا چاہیئے جو ان کو داغدار کر دیتی ہیں۔

اس محو کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب وہ اعمال ظواہر میں پیش آئند لغزشوں سے بچنے کی کوشش کرے گا۔ تو معاملات میں صفائی پیدا ہوگی اور غفلت و تساہل کے خلاف جہاد کرے گا۔ تو منازلات اور کے مدارج ارتقاء کی طرف بڑھ سکے گا۔ اسی طرح اگر دل اور اس کے سرائر کو پاک رکھے گا اور ان پر بیماریوں کا سایہ نہیں پڑنے دے گا تو اس سے معاملات میں ترقی کے مواقع پیدا کرے گا۔

محو و اثبات کا یہ پہلو تو وہ ہے جو اختیاری ہے۔ مگر حقیقی محو و اثبات یہ نہیں۔ اس کا درجہ اس سے کہیں بلند ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ محو و اثبات کا یہ تصرف اللہ کی طرف سے حرکت میں آئے۔

یمحو اللہ ما یشاء ویثبت۔ (رعد ۳۹) خدا جس کو چاہتا ہے محو کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے قائم و ثابت رکھتا ہے۔

جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کے بحر کرم میں جنبش پیدا ہو۔ اور اس کا دست فیض رساں بڑھے اور بڑھ کر عارف کے دل سے ان تمام نقوش کو مٹا ڈالے جن کا تعلق غیر سے ہے۔ اور اپنے ذکر، اپنی یاد اور معیت کے نقوش اس کے بجائے سطح دل پر مرتسم کر دے۔

محو سے آگے کا درجہ محق ہے ان دونوں میں دقیق فرق یہ ہے کہ جہاں محو میں احساس انا کے کچھ کچھ اثرات باقی رہ جاتے ہیں وہاں محق میں نہیں۔ اس منزل میں عارف کو اپنے تعین کا احساس نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ وہ اس کو کلیتہً اس ذات احد انا میں گم کر دینے کا متمنی ہوتا ہے۔ جس سے اس کو محبت و عشق ہے۔

محق و عرفان کے اسی مقام بلند کی طرف شبلی نے اشارہ کیا ہے ان سے کسی نے دریافت کیا کہ آپ پریشان کیوں ہیں۔ کیا آپ کو یہ مقام حاصل نہیں کہ اس کی ذات گرامی آپ کے ساتھ ہو اور آپ اس کی معیت پر فخر ہو۔

انھوں نے کہا۔ صورت حال یوں نہیں۔

لو کنت انا معہ کنت انا۔ ولکن محو فیما ھو۔ اگر اس کی ذات گرامی میرے ساتھ ہوتی تو میں احساس انا رکھتا۔ لیکن میں تو اس کی ذات میں گم ہوں لہذا میرے انا کے باقی رہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ستر و تجلی

ستر کے لفظی معنی چھپانے اور پنہاں کرنے کے ہیں۔ اصطلاح صوفیاء میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک عام آدمی جو حقائق معرفت سے آگاہ نہیں ہے۔ اس وقت مستور ہے۔ جب تک مجاہدہ و ریاضت سے انوار غیب اس پر جلوہ ریز نہ ہوں۔ اور جب یہ انوار اس کے قلب و باطن کے گوشوں کو معمور کریں گے۔ تو اس وقت حجاب بشریت قائم نہیں رہے گا۔ بلکہ اس میں اس طرح کی ملکوتیت ابھر

آسکے گی جس کے ذریعہ یہ ان تجلیات کا سامنا کر سکے گا۔

ستر و تجلی کا یہ پہلو عارف کی ذاتی جد و جہد اور ریاضت سے متعلق ہے دوسرا پہلو یہ ہے کہ خود حق تعالیٰ بندوں سے اپنے بعض انوار مستور رکھتا ہے، تاکہ ان کے قافلۂ شوق و محبت کو مہمیز ہو اور یہ تیز رفتاری سے اس منزل کی طرف قدم بڑھا سکیں تا آنکہ شوق و محبت کا وہ موڑ آجائے جہاں حق تعالیٰ کی جلوہ فرمائیاں سبقت فرماتی ہیں اور اپنے بندوں کے قلب و فکر کو مطلع انوار بنا دیتی ہیں۔

محاضرہ۔ مکاشفہ اور مشاہدہ

محاضرہ یہ ہے کہ عارف قلبِ سلیم کے ساتھ حق تعالیٰ کے سامنے ہو۔ مکاشفہ اس کا نتیجہ ہے یہ حضور کی وہ منزل ہے۔ جب بغیر دلیل کی باقاعدہ رہنمائی کے اور جستجو و کاوش کے جانے بوجھے اصولوں کے اس پر حقائق اشیاء اس طرح منکشف ہو جائیں کہ ان میں شک و ریب کی قطعی گنجائش نہ ہو۔ اور مشاہدہ یہ ہے کہ عارف بلا کسی روک ٹوک اور واسطے کے اپنے کو حاضر بحق محسوس کرے۔ لیکن یہ منزل اس وقت تک حاصل ہونے والی نہیں جب تک بقول حضرت جنید کے سالک اپنے انا سے بالکلیہ دست بردار نہ ہو جائے۔

مشاہدہ کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو عمرو بن عثمان مکی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے وہ

ان تتوالی انوار التجلی علی قلبه من غیر ان یتخللها ستر او انقطاع

مشاہدہ یہ ہے کہ سالک عارف کے دل پر اس طرح تجلیات کا پیہم و متواتر ہجوم ہو کہ درمیان میں ستر و انقطاع خلل انداز نہ ہو۔

شرط یہی ہے کہ سالک نفس و انا کے جملہ لوازم بشریہ سے دستکش ہو جائے۔

ع ساروا فلم یبق لا رسم ولا اثر

وہ یوں نکلے چلے گئے کہ اب نہ تو نقوش پا ہی کا پتہ چلتا ہے
اور نہ کسی نشاں کا

لوائح۔ طوالع اور لوامع

یہ الفاظ قریب قریب مترادف ہیں۔ ان کیفیات سے عموماً وہ مبتدی حضرات بہرہ مند ہوتے ہیں جو جادۂ معرفت پر گامزن ہوں اور ترقیاتِ قلبی و روحانی میں مصروف ہوں۔ انھیں کبھی کبھی از راہِ کرم ایک گونہ مکاشفات سے نوازا جاتا ہے لیکن یہ مکاشفات اس درجہ مختصر اور گریز پا ہوتے ہیں کہ ادھر قلب و ذہن پر چمکے اور ادھر غائب۔ گویا

افترقنا حولا فلما التقينا

ہم سال بھر محبوب سے جدا رہے

كان تسليمه علي وداعا

اور ملاقات ہوئی تو اس حال میں کہ اس کا سلام الوداعی تھا۔

لوامع بھی کشوف ہی کی ایک قسم ہے مگر ظہور میں نسبتاً نمایاں اور کچھ عرصہ قائم رہنے والے ہیں طوالع۔ ان کشوف کو کہتے ہیں جو وضاحت و ظہور میں بھی بڑھے ہوئے ہوں اور زیادہ قائم رہنے والے بھی ہوں۔

تلوین و تمکین

تلوین اربابِ حال کی کیفیت ہے اور تمکین اہلِ حقائق کی بات یہ ہے کہ جب سالک تغیرات سے متاثر ہو۔ ترقی میں کوشاں ہو۔ اور وصل و اتصال کی آخری منزل تک نہ پہنچا ہو۔ تو اس وقت اسے صاحبِ تلوین کہا جائے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ اسے ابھی فکر و عمل کے کئی رنگ دیکھنا ہے۔ اور ترقی و سلوک کی کئی منزلیں طے کرنی ہیں۔ لیکن اگر تغیرات اور تجلیات تک اس پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ اور وہ عرفان کے ایسے مینارِ بلند پر پہنچ گیا ہے۔ جہاں استقرار ہے، اطمینان ہے، اور وہ سب کچھ ہے جس میں دیدہ و دل کی تسکین کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ تو اس کیفیت کو تمکین کہیں گے اور اس سے جو متصف ہو گا۔ اس کو صاحبِ تمکین کہا جائیگا۔

ابو علی دقاق نے اس فرق کو دو مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ حضرت موسیٰ

ان کے نزدیک صاحب تلوین تھے۔ کیونکہ انھوں نے کلام الٰہی کو اپنے کانوں سے سنا، مگر اس تغیر حال کو برداشت نہ کر سکے۔ بلکہ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ اس کے مقابلہ میں آنحضرت کے مرتبہ تمکین کی بلندیاں دیکھیے کہ شب معراج میں گفتگو بھی سنتے ہیں اور حیران کن مناظر بھی دیکھتے ہیں۔ اور اللہ کی تجلیات کا براہ راست مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مگر برداشت و تحمل کا یہ عالم ہے کہ قلب و ذہن ان تغیرات سے ذرا بھی تو ناتر دا عجاب محسوس نہیں کرتا۔ اس فرق کو حضرت یوسف اور زلیخا کے قصہ میں بھی دیکھیے کتنا نمایاں ہے۔ ایک طرف زلیخا ہے کہ روزانہ یوسف کو دیکھتی ہے اور اس کے جمال جہاں افروز سے بہرہ مند بھی ہوتی ہے مگر مجال ہے کہ آنکھوں میں خیرگی اور قلب و فکر میں تحیر پیدا ہو۔ دوسری طرف وہ عورتیں ہیں، جو حضرت یوسف کی ایک ہی جلوہ فرمائی سے اپنے ہاتھ زخمی کر بیٹھتی ہیں یہ کیوں؟ اس لیے کہ زلیخا کا ظرف و جگر عالی ہے۔ اس میں تحمل و برداشت کی قوتیں زیادہ ہیں اور اس کا مقام عشق و محبت ایسا ہے جسے ہم صوفیا کی اصطلاح میں تمکین کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں ایک قسم کا ٹھہراؤ اور وقار ہے لیکن اس کے برعکس زنانِ مصر ایسی عشق و محبت کی پہلی ہی تجلی سے دو چار ہیں۔ ان کا حوصلہ و ظرف بھی چھوٹا ہے اور انھیں ابھی اپنے جذبہ کی تکمیل بھی کرنا ہے یہ کیفیت تلوین کی غماز ہے۔

تمکین سے یہ غلط فہمی نہ ابھرنا چاہیے کہ جو انبیاء یا اولیاء مقام تمکین پر فائز ہوتے ہیں۔ ان کے لیے مزید ارتقاء کی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ جہاں تک کسب اکتساب سے انوار و حقائق کو پا لینے کا تعلق ہے اپنے احوال پر مطمئن ہوتے ہیں اور مشاہدہ و فیضان کی تحیر زائیاں ان کے وقار و تمکین میں تغیر نہیں کر پاتیں مگر مقدورات الٰہی اور تو جہاتِ ذات کی رنگا رنگی کے آگے بند کس نے باندھا ہے۔ اس کی رحمتیں ان حضرات کو کب ایک ہی مقام و منزل میں محدود و محصور رہنے دیتیں۔ یہ اس کی بخشش و کرم بے پایاں ہے اس مقام سے بھی آگے بڑھتے رہے ہیں۔ اور بڑھتے رہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ صرف تمکین ہی سے متصف نہیں ہوتے، بلکہ ملون بھی ہوتے ہیں۔ یعنی دوسروں کو بھی اس مقام پر پہنچانے

کی ہمت رکھتے ہیں۔

قرب و بُعد

صوفیاء کی یہ مشہور اصطلاح ہے۔ قرب سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک شخص کس حد تک اللہ کے حدود و اطاعت کے قریب ہوا ہے اور کس حد تک اس نے عبادات میں دوام اطاعت کو اپنایا ہے۔ اسی طرح بعد ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے احکام و اوامر کی عدم اطاعت کے مترادف ہے جو قدرتاً عدم توفیق اور عدم تحقیق پر منتج ہوتا ہے۔

قرب کا یہ مطلب بھی ہے کہ کوئی شخص ایمان و تصدیق کی وادیوں میں قدم دھرے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا احسان و لطف اس کو قریب تر کر دے۔

قرب الٰہی کے بارہ میں دو چیزیں جاننے کی ہیں۔ ایک یہ کہ جب تک خلق سے بُعد اور دوری اختیار نہ کی جائے گی۔ اس کا قرب حاصل نہیں ہوگا۔ دوسرے یہ کہ قرب سے مراد تدانی ذات یا قرب ذات نہیں ہے بلکہ قرب لطائف و تجلیات یا لطف و احسان کی بوقلموں صورتیں ہیں۔ کیونکہ اس کی ذات گرامی غیر محدود ہے۔ یعنی حدود و مقدار سے ناآشنا، منزہ اور بلند ہے۔ لہٰذا قرب ان معنوں میں قطعی ممکن نہیں کہ کوئی شخص عبادت و زہد یا محبت و عشق کی فراوانیوں سے اس کی ذاتِ گرامی سے جا ملے۔ جو چیز ممکن ہے وہ صرف یہ ہے کہ جس نسبت سے کوئی عارف اطاعت و بندگی میں بڑھے گا اور ترقی کرے گا، اسی نسبت سے اس کی عنایتیں، اس کا لطف بے پایاں اور اس کے فیوض رحمت اس کو اپنے آغوش میں لے جائیں گے۔

شریعت و حقیقت

بعض لوگ از راہ جہالت شریعت و حقیقت کو دو متضاد چیزیں سمجھتے ہیں۔ جن کے تقاضے اور مسائل اس طرح باہم متصادم ہیں کہ ایک اگر عمل یا جد و جہد کی طالب ہے تو دوسری یکسر تعطل و انتقاد کی۔ حالانکہ خود صوفیاء کی اصطلاح میں ان میں قطعی تضاد پایا نہیں جاتا۔ ان کے نزدیک یہ ایک ہی شے کے دو پہلو یا دو رخ ہیں۔ چنانچہ یہ شریعت تو التزام عبودیت کو کہتے

ہیں۔ اور حقیقت ان کے ہاں مشاہدہ ربوبیت سے تعبیر ہے۔ ان میں ربط و تعلق کی یہ صورت ہے کہ شریعت کے ساتھ ساتھ اگر مشاہدۂ ربوبیت کا عمل جاری نہیں ہے تو اس کے معنی صوفیا کی رائے میں ایسے جسد کے ہیں جس میں روح نہیں ہے اور ایسے ڈھانچے کے ہیں جو زندگی کی ادنیٰ رمق سے بھی محروم ہے۔ بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہیئے یہ زندگی کا ایسا طریق و اسلوب ہے جو روحانی ثمرات و نتائج سے یکسر عاری ہے۔ ٹھیک اسی طرح اگر حقیقت، شریعت سے بے نیاز ہے اور فقہی نتائج کو تسلیم نہیں کرتی، تو اس کی برکات و انوار حاصل ہونے والی نہیں۔ تو یہ زندگی کا ایسا انداز ہے جس کی تفصیلات جس کا نقشہ اور رنگ ڈھنگ غیر متعین ہے۔

ایک بزرگ نے ان دونوں کے فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:-

الشریعة جاءت بتکلیف الخلق، والحقیقة انباء عن تصریف الحق۔	شریعت تو مخلوق کو تکلیفات کا پابند بنانے کے لئے ہے اور حقیقت یہ بتاتی ہے کہ اس پابندی کے علاوہ حق تعالیٰ نے کن تصرفات سے بندے کو نوازا ہے۔
الشریعة ان تعبدہ، والحقیقة ان تشھدہ۔	شریعت یہ ہے کہ تو اس کی عبادت کرے اور حقیقت یہ ہے کہ تو اس کے جلال جہاں آرا سے لطف اندوز ہو۔

حقیقت کا ایک مقام ایسا بھی ہے، جہاں یہ بھی شریعت کا رنگ قبول کر لیتی ہے۔ یعنی اس کے تقاضوں کے سامنے بھی اسی طرح سرِ تسلیم خم کرنا پڑتا ہے جیسے شریعت کے اوامر و نواہی کے سامنے۔

خواطر

کبھی کبھی ایک صوفی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے قلب پر کچھ خواطر کا القاء ہو رہا ہے جس میں باقاعدہ تخاطب ہے اور بات چیت کا سا انداز ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ القاء حق، القاء ملک اور القاء نفس و شیطان۔ یعنی کبھی کبھی حق تعالیٰ اپنے بندوں کو شرفِ تخاطب بخشتے ہیں کبھی کبھی ملائکہ اس کے قلب و ضمیر کو مستنیر کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نفس و شیطان حرکت

دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ صوفی کو اس کے جادہ مستقیم سے منحرف کر دے۔ ان تینوں قسموں کے الگ الگ نام ہیں۔ اگر القاء اللہ کی طرف سے ہے۔ تو خاطر ہے۔ اگر ملائکہ کی توجہات کا نتیجہ ہے تو الہام ہے اور اگر نفس کی شعبدہ طرازی ہے تو اس کو صوفیاء کی اصطلاح میں وسواس یا وسوسہ کہا جائیگا۔ ان تینوں میں کیا فرق ہے؟ اور کس طرح القاء رحمانی کو القاء شیطانی سے ممیز کیا جا سکتا ہے، اس کے لئے صوفیاء نے کچھ پیمانے مقرر کئے ہیں۔

سب سے مقدم کسوٹی یا پیمانہ شریعت ہے۔ اگر القاء ایسا ہے کہ کتاب وسنت کے تقاضوں سے ٹکراتا ہے تو بلاشبہ یہ وسوسہ شیطانی ہے۔ چنانچہ صوفیاء کا کہنا ہے:

کل خاطر لا یشهد له الظاهر فهو باطل۔	ہر القاء جس کی تائید ظاہر سے نہ ہو سکے باطل ہے۔

دوسری کسوٹی یہ ہے کہ القاء کے مزاج و حقیقت پر غور کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس کا منشا کیا ہے؟ اگر منشا نیک ہے اور اس میں بہرحال کسی نیکی ہی کی طرف ابھارا یا مائل کیا گیا ہے تو یہ الہام ہے۔ لیکن اگر اس کا مقصد اتباع شہوات ہے یا شریعت کی کسی پابندی اور قید سے خلاصی یا آزادی حاصل کرنا مقصود ہے تو اس کے وسوسہ شیطانی ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

تیسرا پیمانہ کسی شخص کا انداز زیست ہے۔ سالک کو دیکھنا چاہیئے کہ کہیں وہ اکل حرام کا مرتکب تو نہیں ہو رہا ہے؟ کیونکہ اکل حرام اور الہام کبھی ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

الہام و وسوسہ میں فرق قائم کرنے کا ایک اور باریک معیار یہ ہے کہ دوام و عدم دوام کے نقطۂ نظر سے اس پر غور کیا جائے۔ اگر ایک بات بار بار دل میں ڈالی جا رہی ہے اور باوجود تعب ضمیر کی مخالفت کے ڈالی جا رہی ہے تو یہ الہام ہے۔ لیکن اگر آپ کی ادنیٰ مخالفت سے القاء کی یہ صورت ختم ہو جاتی ہے اور دوبارہ قلب و ضمیر کو مخاطب نہیں کیا جاتا تو یہ شیطانی وسوسہ اور تذبذب ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ صحیح اور حق بات تو تکرار و اعادہ کی متقاضی ہے۔ مگر شیطانی

وسوسہ کے لئے تکرار و اعادہ ضروری نہیں۔ کیونکہ شیطان کی اصل دلچسپی یہ نہیں کہ وہ کسی خاص لغزش اور گناہ کے لئے انسان کے احساس پر اصرار کرے بلکہ اس کی دلچسپی کا مدار و محور ہر گناہ اور معصیت ہے یعنی وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ صوفی کسی طرح مجاہدہ و ریاضت سے دست کش ہو کسی پہلے سے متعین گناہ و معصیت کی کوئی متعین اور خاص صورت اس کے سامنے نہیں۔

علم الیقین۔ عین الیقین اور حق الیقین۔

علم کے یہ تینوں درجے قرآن سے ماخوذ ہیں:-

کلا لو تعلمون علم الیقین	التکاثر ۵	اگر تم علم الیقین رکھتے تو غفلت نہ برتتے۔
ثم لترونہا عین الیقین	التکاثر ۷	پھر تم اس کو ایسا دیکھو گے کہ علم الیقین حاصل ہوگا۔
وانہ لحق الیقین	حاقہ ۵۱	اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ یہ بات حق الیقین یعنی غایت درجہ یقین کی حامل ہے۔

علم الیقین تو وہ ہے جو ایسے دلائل و براہین سے حاصل ہو جن کا تعلق ہر شخص کی عمومی سمجھ بوجھ (COMMON SENSE) سے ہے۔ عین الیقین اس مرتبہ وثوق و اعتماد کا نام ہے جو منطقی دلائل سے متعلق ہو اور حق الیقین معرفت و علم کے اس مقام بلند سے تعبیر ہے جو براہ راست مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے۔

مشاہدہ یا شاہد

لیکن خود یہ مشاہدہ کیا ہے؟ صوفیاء کے ہاں یہ لفظ شاہد سب سے زیادہ مستعمل اور رائج ہے۔ اس کے معنی غلبہ و استیلاء خیال کے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خیال قلب و ضمیر پر زیادہ حاوی ہوگا اس کو شاہد کہیں گے۔ چنانچہ اگر کسی کے دل پر علم کا قبضہ ہوگا تو کہیں گے یہ علم کے مشاہدہ میں مصروف ہے۔ اور اگر اس پر وجود کے اسرار کا استیلاء ہے تو کہیں گے یہ مشاہدہ وجود میں منہمک ہے۔ اس اصطلاح کی روشنی میں مشاہدہ حق کا مطلب یہ ہوگا کہ صوفی کے قلب و ذہن پر اللہ کا ذکر احساس کا اجمال جہاں آراء اور اس کی تجلیات قرب کا غلبہ ہے۔

نفس و روح

از روئے لغت تو نفس کے معنی وجود و شخص کے ہیں۔ لیکن اصطلاحاً اس سے مراد اخلاقِ ذمیمہ اور برائیاں ہیں یا اخلاقِ ذمیمہ سے مقصود نفس کی وہ کیفیتیں ہیں جو فطری اور خلقی ہیں۔ جیسے بخل، کبر اور حسد وغیرہ۔ اور برائیوں سے مراد وہ منہیات ہیں جن سے شریعت نے روکا ہے۔ مثلاً غیبت، جھوٹ اور دیگر فواحش۔ یہ دونوں قسم کے عیوب عبادت و مجاہدہ سے دور ہو سکتے ہیں۔ نفس سے مراد ایک ایسا لطیف درجہ بھی ہو سکتا ہے جو اعمالِ ذمیمہ کا مصدر و منبع رہے۔ یعنی جس طرح کان سمع کا مرکز ہے ناک سے سونگھنے کا کام لیا جاتا ہے۔ زبان ذائقہ کو محسوس کرتی ہے، اور آنکھ دیکھتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح نفس جذبات رذیلہ کا روحانی اور لطیف محلِ اتصاف ہے۔ نفس کی یہ تعبیر قرآن ہی سے ماخوذ ہے

واِنَّ النفس لامّارۃ بالسوء (یوسف ۵۳) اور نفس برائیوں پر آمادہ کرنے والا ہے۔

روح کے بھی نفس کی طرح دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام نیکیاں اور حسنات اور اچھے خیالات و افکار روح ہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ حیات و زندگی کا اصل و سرچشمہ ہے۔ اوّل الذکر معنی کا متعین ماخذ معلوم نہیں ہو سکا۔ ممکن ہے اس کا تعلق استدلال سے ہو۔ اور اس استدلال کی بنیاد یہ حقیقت ہو کہ قرآن نے کہیں بھی کسی برائی کو روح کی جانب منسوب نہیں کیا۔ روح کے بارے میں یہ نکتہ خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ صوفیاء اس کو زندگی کے اس تصور سے بالکل الگ ایک مستقل حقیقت قرار دیتے ہیں جس کا تعلق جسم کی ساخت و امتزاج سے ہے۔ یا جس کو ذہن کے تکاثیف یا اہتزازوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک مستقل بالذات لطیفہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے اس کالبدِ خاکی میں ودیعت کر رکھا ہے۔ مگر یہ نقطۂ نظر بہت پرانا ہے۔ چنانچہ سبھی مذاہب اس کے قائل ہیں۔ زیادہ دلچسپ اور ترقی پسندانہ (PROGRESSIVE) خیال عارف قشیری نے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ روح کے معنی نفسِ حیات کے بھی ہیں یعنی روح کسی لطیفۂ انا (EGO) کا نام نہیں۔ بلکہ ایک طرح کی لطیف قوت سے تعبیر ہے۔ کتنے پتے کی بات کہی ہے۔

فنا و بقا

صوفیا جب فنا و بقا کا استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ انسانی انا یا تشخیص کی بالکلیہ نفی کر دی جائے، نہ بقا کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ نفس کی تمام خصوصیات کو بعینہٖ باقی رہنے دیا جائے بلکہ ان کا منشا صرف یہ ہوتا ہے کہ اوصاف ذمیمہ سے مخلصی حاصل کی جائے۔ اور محاسن اور صفات سے روح کو بہرہ مند کیا جائے۔ یہ دونوں اوصاف باہم متعاقب اور لازم و ملزوم ہیں۔ جب رذائل اور برائیوں کی نفی ہوگی اوصاف حمیدہ آپ سے آپ پیدا ہوں گے۔ اسی طرح جب کوئی شخص اوصاف حمیدہ سے متصف ہوگا تو رذائل کے دل بادل خود بخود چھٹنا شروع ہو جائیں گے۔

اوصاف حمیدہ کی تین قسمیں ہیں۔ حسنِ افعال، حسنِ اخلاق اور حسنِ احوال۔

حسنِ افعال کا تعلق انسان کے اپنے تصرفات اختیاریہ سے ہے۔ اخلاقی رجحانات بڑی حد تک جبلت کے تابع ہیں۔ تاہم کوشش اور سعی سے ان کے رخ کو بدلا جا سکتا ہے۔ اور ان کے جبر کو اختیار کے حدود میں لایا جا سکتا ہے۔ احوال کا رتبہ افعال و اخلاق کے تزکیے کے بہرحال بعد کا ہے ان میں عمل ترتیب یوں ہوگی۔ جب کوئی شخص اپنے افعال کو کتاب و سنت کے سانچوں میں ڈھالے گا تو اس سے حسنِ اخلاق کا وصف پیدا ہوگا۔ اور حسنِ اخلاق پیش خیمہ ہوگا حسنِ احوال کا۔

اس وضاحت کو نظر و فکر کے سامنے رکھئے۔ اس سے فنا و بقا کا عقدہ آسانی سے حل ہو جاتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ کسی مرتبے میں بھی فنا محض نفی اور عدم و سلب نہیں بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو ایک بقاء، ایک اثبات، اور وجود کی جلوہ گری بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جس نے شہوات اور خواہشاتِ نفس کی نفی کی اور ان سے کشمکش ہوا، اس نے بقاء عبودیت اور اخلاص کی دولت پائی۔ جس نے اخلاق کی زلفِ پریشاں کو سنوارا اور بخل، حسد، بغض، غصہ، اور پندار ایسے رذائل سے گلو خلاصی حاصل کی۔ اس نے اس کے بدلے میں سخاوت، آدمیت اور قناعت کی نعمتوں سے اپنا دامن بھرا۔ اسی طرح جس شخص نے اپنے انا اور گرد و پیش کی ہستی و حقیقت سے روگردانی اختیار کی وہ گویا دنیا و مافیہا سے

بے گانہ ہوا۔ تاہم قیام بہ حق کے مرتبہ پر فائز ہوا۔

فنا و بقا کی اس بحث میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انا اور مخلوق کے یہ معنی نہیں کہ انا سرے سے موجود ہی نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ سالک ان کے تقاضوں کو اہمیت نہیں دیتا اور اس کی تمام تر توجہاتِ ذہنی و فکری کا مرکز و مدار ذاتِ حق اور اس کا جمال جہاں آرا ہے۔ اور وہ اسی میں مشغول و منہمک ہے۔ اس کی مثال بعینہٖ اس شخص کی سی ہے جس کو پہلی دفعہ دربار شاہی میں حاضری کا موقع ملا ہو۔ اس کے نزدیک اس مقام کی جلالتِ قدر، ہیبت اور تقاضے اس درجہ غالب اور محویت آفریں ہوتے ہیں کہ ارد گرد کا ماحول اس کی عنانِ توجہ کو کسی طرح بھی اپنی طرف موڑ نہیں سکتا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی نظریں براہ راست بادشاہ پر مرکوز رہتی ہیں اور ادھر ادھر کی تفصیلات پر نہیں پڑتیں۔ اس لئے اگر اس سے پوچھا جائے کہ دربار میں کون کون وزیر و امیر موجود تھے۔ اور دائیں بائیں کن لوگوں کی کرسیاں تھیں۔ اور ان پر کون کون لوگ جلوہ افروز تھے۔ تو وہ ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے پائے گا۔ ٹھیک یہی حال اس شخص کا ہے جو اللہ تعالیٰ کے ایوانِ جلال میں داخل ہوتا ہے۔ یہاں کا حسن، یہاں کی جاذبیتیں اور یہاں کے لطافتیں، جمال و جلال اور ہیبت و خوف اس کو اس درجہ متاثر کرتے ہیں اور اس پر اس طرح چھا جاتے ہیں کہ اسے دنیا و ما فیہا کا احساس تک نہیں ہو پاتا۔ یہی نہیں وہ خود اپنے انا کے احساس سے بھی فانی ہو جاتا ہے۔

غزوہ بدر

واقعہ نخلہ یعنی قتل عمرو بن حضرمی کے دو ماہ بعد قریش مکہ کا ایک تجارتی قافلہ ابوسفیان (صخر بن حرب) کی سرکردگی میں شام سے مکہ روانہ ہوا۔ قافلے میں تیس یا چالیس آدمی تھے اور ایک ہزار اونٹ زر و مال اور اسباب تجارت سے لدے ہوتے تھے۔ یہ سارا مال قریش کے مختلف افراد کا تھا۔ شام سے مکہ جانے والے کو مدینہ کے پاس ہی سے ہو کر گزرنا پڑتا تھا، اس لئے ابوسفیان کو قدرۃً یہ خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں مدینے کے اہل اسلام اس مختصر سے قافلے پر حملہ کر کے جان و مال کو نقصان نہ پہنچائیں۔ اس لئے ابوسفیان نے ضمضم بن عمرو غفاری کو ایک تیز رفتار اونٹنی پر مکہ بھیج دیا۔ اس نے مکہ پہنچ کر زور و شور سے منادی کی کہ: "اے قریشیو! المدد، المدد، تمہارا مال و اسباب ابوسفیان کے قافلے کے ساتھ آ رہا ہے۔ اور محمدؐ اور اصحاب محمدؐ درمیان میں حائل ہونے والے ہیں۔"

ابوسفیان نے مکہ جانے کے لئے معروف راستے کو ترک کر کے سمندر کے کنارے کنارے جانے والا راستہ اختیار کیا اور پورا قافلہ صحیح سلامت مکہ پہنچ گیا۔ جب یہ قافلہ مکہ پہنچا تو معلوم ہوا کہ ضمضم بن عمرو غفاری کی فریاد پر قریشی کمک روانہ ہو چکی ہے۔ بعد میں ابن اسحاق کی روایت کے مطابق ابوسفیان نے اس کمک کو پیغام بھیجا کہ جس قافلۂ تجارت کی حمایت و حفاظت کے لئے تم جا رہے تھے وہ صحیح سلامت واپس آ گیا ہے اس لئے اب خواہ مخواہ جنگ کے لئے نکلنے کی ضرورت نہیں رہی۔ لیکن ابوجہل بن ہشام نے کہا کہ بدر کے سالانہ میلے کی شرکت تو ضرور کرنی چاہیئے، تاکہ ہم اپنی جمعیت اور شان و شوکت سے سارے عرب کو مرعوب کر دیں۔ مگر بنی عدی اور بنی زہرہ کے تمام افراد ابوسفیان کی رائے پر عمل کرتے ہوئے واپس آ گئے۔

ادھر حضورؐ کو بھی قریش کی روانگی کی اطلاع ملی۔ ۱۲ رمضان ۲ھ کو حضورؐ تین سو تیرہ آدمیوں کو لے کر روانہ ہو گئے۔ ان میں ساٹھ یا ستر سے کچھ زیادہ مہاجرین تھے اور باقی انصار۔ روانگی کے وقت عبداللہ بن ام مکتوم کو امامِ نماز مقرر فرمایا۔ بعد میں مقام روحاء سے ابولبابہ کو مدینے کا عامل بنا کر واپس بھیج دیا اور مدینے کے بالائی حصے کا نگران عاصم بن عدی کو متعین فرمایا۔ اس وقت ایک سفید جھنڈا مصعب بن عمیر کے ہاتھ میں تھا۔ ایک سیاہ جھنڈا جس کا نام عقاب تھا حضرت علیؓ کے ہاتھ میں اور دوسرا سیاہ جھنڈا سعد بن معاذ یا حباب بن منذر کے ہاتھ میں تھا۔ گھوڑے صرف دو تھے اور زرہیں ساٹھ۔ اور ہر تین آدمیوں کے درمیان ایک اونٹ کی سواری تھی جس پر باری باری سے دو دو آدمی سوار ہوتے تھے۔ حضورؐ کے ساتھیوں میں علیؓ اور ابولبابہ تھے۔ ان دونوں نے خواہش ظاہر کی کہ صرف حضورؐ سوار ہوں اور ہم دونوں پیدل چلیں گے۔ حضورؐ نے فرمایا:

ما انتما باقوی منی ولا انا باغنی عن الاجر منکما۔

تم دونوں مجھ سے زیادہ قوی نہیں اور میں تم دونوں سے اجرِ الٰہی کا کم محتاج نہیں (رواہ احمد عن ابن مسعود)

اللہ اللہ! کیا یگانہ انکسار، مساواتِ حقوق، مسکین نوازی اور فقیرانہ زندگی کی اس سے بہتر بھی کوئی مثال مل سکتی ہے؟ عام طور پر سردارانِ قوم جس انداز سے نکلتے ہیں وہ کوئی پوشیدہ چیز نہیں۔ لیکن یہاں سرورِ کونین جن انسانی و اخلاقی اقدار کو قائم کرنے آئے تھے اس کا ہر ہر قدم پر مظاہرہ ہو رہا تھا۔ مقام روحاء سے جب ابولبابہ عامل مدینہ بنا کر واپس کیے گئے تو مرثد ابن ابی مرثد نے ان کی جگہ لے لی۔

جب حضورؐ مقام ذفران پر پہنچے تو حضورؐ کو اطلاع ملی کہ فی الواقع قریش اپنے تجارتی قافلے کے لیے روانہ ہو چکے ہیں اور اب کچھ زیادہ دور نہیں۔ ابوجہل نے اگرچہ محض بدر کے میلے میں شرکت کا ارادہ ظاہر کیا تھا لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہاں سے فارغ ہو کر وہ مدینہ پر حملہ نہ کرے گا؟ مکے سے دو سو بیس میل چل کر یہ لشکر بدر میں پہنچا ہوا اور مدینہ صرف ساٹھ میل

رہ گیا ہو، دین عقل و سیاست کا ایک ہی تقاضا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سیلاب کو وہیں تھام کر روک دیا جائے۔ ایسا کرنا عین مدافعت ہی کا تقاضا ہے۔ مدافعت کے یہ معنی نہیں کہ جب سیلاب دشمن گھر میں گھس آئے اور تمہاری جانی تخریب شروع کر دے تب تم مدافعت کے لئے اٹھو۔

خطرہ اب سر پر آ چکا تھا اس لئے لشکر قریش کی خبر سنتے ہی حضورؐ نے صحابہ سے مشورہ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے گویا مہاجرین کی نمائندگی کرتے ہوئے پوری امداد کا وعدہ کیا۔ مگر حضورؐ کو انصار کے جواب کا انتظار تھا جو اس وقت مہاجرین سے سہ چند زیادہ تھے۔ حضورؐ کا یہ انتظار محسوس کر کے مقداد بن عمرو (یا مقداد بن اسود) بولے کہ: یا رسول اللہ ہم وہ بنی اسرائیل نہیں جنہوں نے حضرت موسیٰؑ سے کہا تھا کہ اذھب انت و ربک فقاتلا انا ھھنا قاعدون۔ (تم اور تمہارا خدا جا کر جنگ کرو۔ ہم یہیں سے بیٹھ کر تماشا دیکھیں گے)، بخدا اگر حضورؐ ہمیں لے کر برک غماد تک بھی لے جائیں تو ہم وہاں بھی چلنے کو بھی حاضر ہیں۔ سعد بن معاذ نے کہا کہ ہم حضورؐ کے ہاتھ پر سمع و طاعت کی بیعت کر چکے ہیں اور حضورؐ کی دعوت پر ایمان لا چکے ہیں۔ خدا کی قسم ہمیں اگر سمندر میں بھی کودنا پڑا تو ہم میں سے کوئی پیٹھ نہیں دکھائے گا۔

حضورؐ یہ جواب سن کر خوش ہوئے اور جیش اسلامی روانہ ہو کر ایک مقام پر فروکش ہوا آج ماہ رمضان کی سترھویں تاریخ تھی جمعہ کا دن تھا یہ میدان بدر تھا۔ جہاں بدر نبوت اپنے تین سو تیرہ ستاروں کے ساتھ خیمہ زن ہوا۔ یہاں مختلف ذرائع سے معلوم ہو گیا تھا کہ لشکر قریش دوسری جانب یہیں پڑاؤ ڈال چکا ہے۔ ابن اسحاق کی روایت کے مطابق اس قریشی لشکر میں تقریباً ایک ہزار جنگ آزما تھے، جن میں چھ سو زرہ پوش اور دو سو گھوڑے تھے۔ نو دس اونٹ روزانہ ذبح کئے جاتے تھے۔

حضورؐ نے اس میدان میں ایک جگہ منتخب فرمائی تو ایک صحابی حباب بن منذر بن جموح نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا یہ جگہ حضورؐ نے خدا کے حکم سے پسند فرمائی ہے جس میں کوئی رد و بدل نہ ہو سکے یا جنگی تدبیروں کے پیش نظر حضورؐ کی اپنی رائے ہے؟ حضورؐ نے فرمایا کہ: یہ اپنی صوابدید سے جنگی تدبیر کے مطابق ہے ــــ حبابؓ نے عرض کیا کہ فلاں جگہ جو پانی سے قریب بھی ہے زیادہ موزوں ہے

وہاں سے نشیب میں ہم ایک حوض بنا کر نالی کے ذریعے سارا پانی کھینچ سکتے ہیں۔ حضورؐ نے حبابؓ کی رائے کو مان لیا اور انہیں کی بتائی ہوئی رائے پر عمل فرماتے ہوئے جگہ بدل لی۔

لمحۂ فکریہ

یہ روایت ابن اسحاق کی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے اور غلط ہونے کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی تو اس سے مندرجہ ذیل نتائج نکلتے ہیں جو بڑے اہم ہیں:

۱۔ حضورؐ سب باتیں وحی سے ہی نہیں فرمایا کرتے تھے اس لئے حضورؐ کے ہر قول و فعل کو جو احادیث میں موجود ہے غیر متبدل وحی قرار دینا یقیناً درست نہیں۔

۲۔ حضورؐ کی رائے کا فنی طور پر صحیح ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا

۳۔ حضورؐ کی رائے سے اختلاف کرنا کوئی معصیت نہیں بلکہ حضورؐ کو حکم خداوندی تھا کہ شاورھم فی الامر (ان سے مشورہ کر لیا کیجئے) اور ظاہر ہے کہ مشورے میں حضورؐ کی رائے سے اتفاق اور اختلاف دونوں ہو سکتے ہیں اور ایسا بارہا ہوا ہے اور متعدد مواقع پر حضورؐ نے اپنی رائے پر دوسروں کی رائے کو ترجیح عطا فرمائی ہے۔ حضورؐ انسانوں کو حریتِ ضمیر کی جو نعمت بخشنا چاہتے تھے اس کا تقاضا بھی یہی تھا کہ حضورؐ جیسی شخصیت کی ذاتی رائے سے بھی اختلاف کا دروازہ بند نہ رہے۔

۴۔ وحی خداوندی کے آگے سب کے سب حتیٰ کہ خود حضورؐ بھی بے اختیار ہیں۔ اسی لئے حضرت حبابؓ بن منذر نے عرض کیا تھا کہ کیا یہ جگہ بحکم خداوندی پسند فرمائی ہے جس میں کوئی رد و بدل نہیں ہو سکتی؟ حضورؐ کی تو بعثت ہی اسی لئے ہوئی تھی کہ خود بھی وحی کی پابندی فرمائیں اور دوسروں کو بھی پابند بنائیں۔ دوسروں سے تو کسی وقت وحی سے بے اعتنائی کی غلطی ہونا ممکن ہے۔ لیکن حضورؐ کے متعلق اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔

۵۔ صحابہ عام طور پر سمجھ لیا کرتے تھے کہ حضورؐ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ وحی سے فرما رہے ہیں یا وہ ذاتی رائے ہے۔ لیکن جب اس میں شبہ ہوتا تو حباب بن منذر کی طرح دریافت کر لیتے

تھے۔ وہ اپنی رائے اسی وقت دیتے تھے جب یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ حضور کی اپنی رائے ہے۔ لیکن اگر حضور بحیثیت رسول کے وحی سے کوئی بات فرماتے یا بحیثیت امیرِ امت حکم و امر (نہ کہ رائے) فرماتے تو کسی کو مجالِ دم زدن نہ ہوتی کیونکہ یہ صریح کفر ہوتا۔

۲۔ اہلِ قرآن کے لئے یہاں ایک بات اور بھی قابلِ غور ہے اگر پڑاؤ کی جگہ پسند فرمانے کے متعلق کوئی قرآنی حکم نازل ہوا ہوتا تو بحواسئے بلّغ ما انزل الیک حضور اسی وقت سب کو بتا دیتے اور حباب بن منذر اس سے بے خبر نہ ہو سکتے تھے اور نہ وہ حضور سے یہ دریافت کرتے کہ کیا یہ جگہ حکم خداوندی سے پسند فرمائی گئی ہے؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کوئی قرآنی حکم تو یقیناً نازل نہیں ہوا تھا۔ پھر حباب بن منذر کا دریافت کرنا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ کسی ایسی وحی کے بھی قائل تھے جو قرآنی وحی سے الگ نوعیت رکھتی تھی۔ عہدِ صحابہ میں تو اسے بآسانی معلوم کیا جا سکتا تھا لیکن اب جو ذخیرۂ روایات ہمارے سامنے موجود ہے اس میں بجز حضور کی بعض پیشگوئیوں یا احادیث قدسیہ وغیرہ (وہ بھی اگر معیارِ صحت پر پوری اتریں) اور کسی حدیث کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حضور کی غیر قرآنی وحی ہے چہ جائیکہ اسے مثلہ معہٗ قرار دیا جائے۔

ابن اسحاق کی روایت ہے کہ سعدؓ بن معاذ نے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ ہم سب حضور کے لئے ایک عریش (سائبان) نہ بنا دیں جس میں حضور تشریف رکھیں؟ اس سے ہماری غرض یہ ہے کہ حضور کے سامنے ہی ہم صف آرا ہو کر دشمن کا مقابلہ کریں گے۔ اگر اللہ نے فتح دی تو فبہا۔ اور اگر خدانخواستہ معاملہ کچھ اور ہوا تو حضور کے لئے مدینہ واپس تشریف لے جانا اس لئے ضروری ہوگا کہ وہاں کے مسلمانوں کو حضور کی ذات ہم سے کہیں زیادہ عزیز ہے۔ اگر انہیں یہ علم ہوتا کہ حضور کو جنگ پیش آئے گی تو وہ یقیناً حضور کے ساتھ ہی چل پڑتے۔ سعد بن معاذ کے الفاظ یوں ہیں:

ولو ظنّوا انک تلقی حربا ما تخلفوا عنک۔ (اگر انہیں یہ گمان ہوتا کہ حضورؐ کو جنگ پیش آئے گی تو وہ مدینے میں نہ رہتے بلکہ حضورؐ کے ساتھ ہی آجاتے)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کی روانگی بدر جنگ کی غرض سے نہ تھی ورنہ سب کو اس کا علم ہو جاتا۔ یہ روانگی اسی قسم کی فوجی نقل و حرکت تھی جیسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ میدانِ بدر میں آنے کے بعد یہ صورتِ حال پیدا ہو گئی کہ اگر دشمنوں کو یہیں روک نہ دیا جاتا تو مدینے پر چڑھائی کا قوی اندیشہ تھا

قدرت کی طرف سے ایک امداد و انعام یہ ہوا کہ پانی برس گیا جس سے گرد بیٹھ کر زمین خوشگوار ہو گئی اور مسلمانوں کے حوض بھی پانی سے بھر گئے قرآن مجید میں اس کا خاص طور پر یوں ذکر ہے کہ

ولقد نصرکم . . . . اور یہ بات محقق ہے کہ حق تعالیٰ نے تم کو بدر میں منصور فرمایا تھا حالانکہ تم بے سروسامان تھے سو اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہا کرو تاکہ تم شکر گزار رہو۔ جب کہ آپ مسلمانوں سے یوں فرما رہے تھے کہ کیا تم کو یہ امر کافی نہیں ہوگا کہ تمہارا رب تمہاری امداد کرے تین ہزار فرشتوں کے ساتھ جو اتارے جاویں گے۔ ہاں کیوں نہیں۔ اگر مستقل رہو گے اور متقی رہو گے اور وہ لوگ تم پر ایک دم سے آ پہنچیں گے تو تمہارا رب تمہاری امداد فرمائیگا۔ پانچ ہزار فرشتوں سے جو ایک خاص وضع بنائے ہوں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ امداد محض اس لئے کی کہ تمہارے لئے بشارت ہو تاکہ تمہارے دلوں کو قرار ہو جائے۔ اور نصرت صرف اللہ ہی کی طرف سے ہے جو کہ زبردست ہیں حکیم ہیں۔ تاکہ کفار میں سے ایک گروہ کو ہلاک کر دے یا ان کو ذلیل و خوار کر دے پھر وہ ناکام لوٹ جاویں۔ آپ کو کوئی دخل نہیں یہاں تک کہ خدا تعالیٰ ان پر یا تو متوجہ ہو جاویں یا ان کو کوئی سزا دیدیں کیونکہ وہ ظلم بھی بڑا کر رہے ہیں۔

ادھر قریش نے عمیر بن وہب کو لشکرِ اسلامی کا اندازہ کرنے بھیجا۔ عمیر نے آکر بتایا کہ مسلمان کم و بیش تین سو ہیں جن میں سے کوئی کم از کم ایک دشمن کو مارے بغیر خود نہیں مرے گا۔ اس طرح اگر ہمارے تین سو آدمی مارے گئے تو ہماری زندگیاں بے مزہ ہو جائیں گی۔ یہ سن کر حکیم بن حزام سیدھا عتبہ بن ربیعہ کے پاس مشورہ کے لئے گیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ محض ایک شخص عمرو بن الحضرمی کے خون کا بدلہ لینے کے لئے کوئی بڑی خونریزی مناسب نہیں۔ بہتر ہے کہ اس کا خون بہا ادا کر دیا جائے اور سب لوگ یہاں سے واپس چلے جائیں اگر اہل اسلام خون بہا نہ دیں تو یہ خون بہا اور

دوسرے مالی نقصانات میں (عتبہ) ادا کردوں گا کیونکہ میں ابن حضرمی کا حلیف ہوں۔ ابوجہل نے طنزاً کہا کہ عتبہ کا فرزند بھی اس وقت چونکہ مسلمانوں کے لشکر میں ہے اس لئے یہ جنگ سے کتراتا ہے۔ اس کے بعد ابوجہل نے عامر بن حضرمی کو اکسایا اور اس نے اپنے مقتول بھائی عمرو بن الحضرمی کی دہائی دینی شروع کی۔ اس دہائی پر عرب کے دستور کے مطابق سب سربکف ہو کر میدان میں آگئے اور عتبہ کو بھی تیار ہونا پڑا۔

ادھر حضورؐ نے خود لشکر اسلامی کی صف بندی فرمائی۔ حضورؐ ایک چھڑی کے اشارے سے صف بندی فرما رہے تھے۔ اتفاق سے سواد بن غزیہ (بنی عدی بن نجار کے حلیف) صف سے ذرا آگے ہو گئے۔ حضورؐ نے ان کے پیٹ میں چھڑی لگا کر پیچھے کیا۔ اس پر سواد بولے کہ آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی۔ آپ کو اگر خدا نے حق اور عدل دے کر بھیجا ہے تو مجھے بدلہ لینے کی اجازت دیجئے۔ اس وقت سواد کے جسم پر کوئی کرتا نہ تھا۔ اس لئے حضورؐ نے اپنا فوراً شکم مبارک کھول کر سواد سے فرمایا کہ لو اپنا بدلہ لو۔ اللہ اللہ! آج سے پہلے آسمان کی آنکھوں نے نہ سواد بن غزیہ جیسا "گستاخ" امتی دیکھا تھا اور نہ محمدؐ جیسا عادل انسان۔ صحابہؓ نے بھی یہ عجیب و غریب منظر کبھی نہ دیکھا ہوگا کہ سیدالانبیاء اپنے ایک ادنیٰ امتی کے سامنے اپنی مطہر و مقدس ذات کو بدلہ لینے کے لئے پیش کریں۔ جاں نثاروں کی آنکھوں میں کس طرح خون اتر رہا ہوگا اس کا اندازہ کون لگا سکتا ہے؟ بہت ممکن تھا کہ کسی صحابی کی تلوار حرکت میں آجاتی اور میدان بدر میں پہلی لاش اسود ہی کی خاک و خون میں غلطاں نظر آتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سارے واقعات جھٹ پٹ ہی ہو گئے اور صحابہ کے عالم تحیر نے کسی اقدام کا موقع ہی نہ دیا۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اسے بھی چشم کائنات نے اس سے پہلے کبھی نہ دیکھا ہوگا۔ ادھر حضورؐ نے اپنے نورانی شکم سے کرتا ہٹایا اور ادھر اسود دوڑ کر حضورؐ سے لپٹ گیا اور شکم مبارک کو بار بار بوسے دینے لگا پھر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جنگ سر پر ہے اس لئے میری تمنا تھی کہ زندگی کی آخری سعادت اس طرح حاصل کروں کہ حضورؐ کے بدن سے میرا بدن مس ہو جائے۔ حضورؐ نے اس کے بعد سوادؓ کے لئے دعائے خیر فرمائی۔ اے سواد! تو کتنا خوش بخت ہے اور کتنی مبارک ہیں تیری یہ حیلہ سازیاں۔

صف بندی کے بعد حضورؐ اپنے عریش میں واپس تشریف لے آئے۔ حفاظت کے لئے صرف سیدنا ابوبکرؓ تلوار لئے کھڑے رہے۔ اس دن ۱۶ رمضان المبارک ۲ھ کو شب کے وقت حضورؐ نے اپنے رب سے راز و نیاز کی باتیں شروع کیں۔ یہ ایک عاشق کی جو زبانِ رسالت سے کمال عاجزی اور کمال ناز کے ساتھ نکل رہی تھی۔ دعا کے یہ چند الفاظ ہی تھے جو ساری کائناتی قوتوں کو اپنی طرف سمیٹ رہے تھے۔ الفاظ یہ تھے:

اللھم ان تھلک ھذہ العصابۃ لا تعبد بعدھا فی الارض اللھم انجز لی ما وعدتنی اللھم نصرک۔

بارالٰہا! اگر تو نے اس جماعت مومنین کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد اس زمین پر تیری بندگی کبھی نہ ہوگی۔ خداوندا جو وعدہ تو نے مجھ سے کیا ہے اسے پورا فرما۔ الٰہی تیری مدد درکار ہے۔

دعا کے وقت حضورؐ پر گریہ زاری اور بیخودی کا عالم طاری تھا۔ بار بار دوش مبارک سے چادر سرک جاتی اور حضرت ابوبکرؓ اسے اٹھا کر پھر دوش پر رکھ دیتے۔ حضورؐ کا اضطراب اور گریہ و تضرع جناب ابوبکرؓ سے دیکھا نہ جاتا تھا اس لئے بار بار عرض کرتے کہ "یا رسول اللہؐ! اب بس کیجئے اپنے آپ کو اتنا ہلکان نہ کیجئے۔ اللہ تعالیٰ اپنا وعدہ مدد ضرور پورا کر کے رہے گا۔" آخر خدا کا وعدہ صریح لفظوں میں یوں نازل ہوا:

سیھزم الجمع ویولون الدبر — یہ دشمن شکست کھا کر بھاگیں گے۔

حق و باطل کا پہلا معرکہ

۱۷ رمضان المبارک ۲ھ کی صبح ہے اور حق و باطل کا پہلا معرکہ میدانِ بدر میں شروع ہو رہا ہے۔ حضورؐ نے عین اس موقع پر بھی انسانی اقدار کو ملحوظ رکھا اور حکم دیا کہ آغاز مسلمانوں کی طرف سے نہ ہو۔ صفیں دونوں طرف آراستہ ہو گئیں تو سب سے پہلے اسود بن عبدالاسد مخزومی یہ قسم کھا کر نکلا کہ "میں مسلمانوں کے حوض میں سے پانی پیوں گا یا اسے ڈھا دوں گا ورنہ پھر جان دے دوں گا۔" جب یہ آگے حوض کی طرف بڑھا تو سیدنا حمزہؓ نے اس کی طرف لپک کر اس کے پاؤں پر

زخم لگایا۔ وہ پیٹھ کے بل گرا مگر فوراً اٹھ کر تیزی سے حوض کی طرف گھسٹتا چاہا مگر حضرت حمزہؓ نے عین حوض کے کنارے ہی پر اس کا کام تمام کر دیا۔

اس کے بعد عتبہ بن ربیعہ اپنے دونوں بھائیوں — شیبہ اور ولید — کو لے کر میدان میں نکلا اور دعوتِ مبارزت دی۔ ان کے مقابلے کے لئے تین انصاری — معاذ بن حارث اور عوف بن حارث اور عبداللہ بن رواحہ — مقابلے کے لئے نکلے۔ جب یہ معلوم ہوا کہ یہ مقابلے میں آنے والے انصار ہیں تو انہوں نے حقارت آمیز انداز سے کہا کہ "تم ہمارے جوڑ کے نہیں ہو۔ ہماری قوم قریش کے آدمیوں کو بھیجو۔" اس پر حضورؐ نے عبیدہ بن حارث، حمزہ بن عبدالمطلب اور علی بن ابی طالب کو بھیجا۔ تھوڑے سے مقابلہ کے بعد حمزہؓ نے عتبہ کو اور علیؓ نے ولید کو ڈھیر کر دیا۔ عبیدہؓ کو شیبہ نے زخمی کر دیا مگر حمزہؓ یا علیؓ نے لپک کر ایک ہی وار میں شیبہ کو ختم کر دیا۔ عبیدہؓ اپنے زخم سے جانبر نہ ہو سکے اور غزوہ بدر کے کچھ دنوں کے بعد آپ نے وفات پائی۔ آخری وقت میں آپ نے حضورؐ سے دریافت کیا کہ: میں درجۂ شہادت سے محروم تو نہیں رہا؟ حضورؐ نے فرمایا کہ: تم شہید ہو۔[1]

پھر عبیدہ بن سعید بن عاص دشمنوں کی صف سے نکلا۔ یہ لوہے میں غرق تھا۔ مقابلے کے لئے زبیر بن عوام آگے بڑھے مگر سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اس پر کس طرف سے وار کیا جائے کیونکہ کوئی جگہ آہن پوشی سے خالی نہ تھی۔ حضرت زبیر کو اس کے خود میں سے آنکھیں نظر آئیں اور یہی جگہ لوہے سے خالی نظر آئی۔ آپ نے ایسی ہوشیاری اور چابک دستی سے برچھی ماری کہ آنکھ کو چھیدتی ہوئی اندر گھس گئی اور عبیدہ وہیں ڈھیر ہو گیا۔ برچھی کو باہر نکالنے کے لئے آپ کو اس کے سر پہ پاؤں رکھ کر زور

۱۔ جو قتال فی سبیل اللہ میں مارا جائے، اسے قتیل یا مقتول فی سبیل اللہ کہتے ہیں اور شہید اسے کہتے ہیں جس کا عمل اس حقیقت کی شہادت دے کہ اس کی زندگی اور موت سب کچھ اللہ کے لئے ہے لہٰذا شہید صرف وہی نہیں جو راہِ خدا میں مارا جائے۔ زندہ بھی شہید ہے بشرطیکہ اس کی زندگی خدا کیلئے ہو۔ قرآن نے لفظ شہید کو ان معنوں میں نہیں لیا ہے جن میں ہم لیتے ہیں۔ مقتول فی سبیل اللہ کے ساتھ شہادت کو مخصوص کر دینا بعد کی اصطلاح ہے۔ اسی سلسلے میں حضورؐ: ... [illegible]

سے کھینچنا پڑا۔ یہ زرہ بھی حضورؐ نے زبیرؓ سے مانگ لی تھی جو کہ بعد میں خلفائے راشدین کے پاس بھی رہی اور عبداللہؓ بن زبیر کے پاس واپس آ گئی۔

عبیدہ بن سعید کے مارے جانے کے بعد گھمسان قسم کے حملے شروع ہو گئے اس لئے اس کی صحیح ترتیب نہیں بیان کی جا سکتی تاہم جستہ جستہ واقعات محفوظ ہیں۔

یہاں ایک چیز پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ دشمنوں کی صف میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو کئی وجوہ سے جنگ کرنا نہیں چاہتے تھے اور وہ محض اوپرے دل سے مجبوراً شریک ہو گئے تھے۔ ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جو دل سے حضورؐ کی صداقت کے قائل تھے لیکن اظہار کا موقع نہ پا سکے تھے۔ بعض وہ تھے جو اپنی قومی ہاشمی عصبیت کی وجہ سے حضورؐ کا مقابلہ نہ کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً عباسؓ، عقیل، نوفل وغیرہ، اور چند ایسے بھی تھے جو کفر کے باوجود شرافتِ نفس کا جوہر اپنے اندر رکھتے تھے۔ انھیں میں ابوالبختری بن ہشام بھی تھا۔ یہ وہی شریف انسان تھا جس نے شعب ابی طالب کا ظالمانہ محاصرہ و مقاطعہ ختم کرنے میں ابوجہل کی کوئی پرواہ نہ کی اور ایک مسلح جماعت کے ساتھ جا کر سارے بنی ہاشم کو اس گھاٹی سے باہر لے آیا۔ حضورؐ نے ایسے تمام افراد کی نشاندہی فرما دی تھی جو محض اوپرے دل سے شریک جنگ تھے اور ساتھ ہی یہ فرما دیا تھا کہ ان میں سے جو ملے اسے قتل نہ کرنا کیونکہ یہ جبراً لائے گئے ہیں۔

مگر ہوا یہ کہ مجذر بن زیاد انصاری سے دورانِ جنگ میں ابوالبختری کی ملاقات ہوئی تو مجذر نے کہا کہ حضورؐ نے تیرے قتل سے منع فرمایا ہے۔ اس لئے تجھے زندہ گرفتار کر دوں گا۔ ورنہ مقابلے سے ہٹ جا۔ ابوالبختری نے کہا کہ اگر مجھے چھوڑتے ہو تو میرے ساتھی (جنادہ بن ملیحہ لیثی) کو بھی چھوڑ دو۔ مجذر نے کہا کہ حضورؐ نے صرف تیرے ہی بارے میں قتل سے باز رہنے کا حکم دیا ہے نہ کہ تیرے ساتھی کے بارے میں۔ ابوالبختری نے کہا کہ پھر میں بھی لڑ کر مروں گا کیونکہ میں قریش کی عورتوں کا یہ طعنہ نہیں سن سکتا کہ ابوالبختری اپنے ساتھی کو چھوڑ کر اپنی جان بچانے کے لئے بھاگ گیا۔

اس کے بعد دونوں میں جنگ ہوئی اور ابوالبختری مارا گیا پھر مجذر نے آکر حضورؐ سے سارا قصہ بیان کیا۔

ایک دوسرا واقعہ اُمیّہ بن خلف کے قتل کا ہے۔ اس سے عبدالرحمان بن عوفؓ کا کہیں معاہدہ ہوا تھا کہ وہ مکے میں ان کی اور یہ مدینے میں اس کی حفاظت کریں گے۔ بدر کے معرکے میں امیہ بھی آیا ہوا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ میدانِ جنگ ان عہود کی کہیں پابندی نہیں کی جاتی خصوصاً اس صورت میں کہ معاہدہ قومی نہ ہو بلکہ محض انفرادی ہو۔ لیکن حضور اکرم کی بعثت کا مقصد اعلیٰ انسانی اقدار کو قائم کرنا تھا اس لئے عبدالرحمٰنؓ بن عوف خاموشی کے ساتھ اسے لے کر ایک پہاڑی پر چڑھ گئے۔ تاکہ اس کی حفاظت کا عہد پورا کریں۔ اس کا ایک فرزند بھی اس کے ساتھ تھا۔ کہیں حضرت بلالؓ نے اسے دیکھ لیا اور انصار کو آواز دی۔ اور چند انصاری اس کے پیچھے لپکے۔ عبدالرحمان نے بہتیری کوشش کی مگر انصار نے ایک نہ سنی۔ پہلے اس کے فرزند کو قتل کیا۔ اس کے بعد اُمیّہ کی طرف بڑھے۔ تو عبدالرحمان اس کو لٹا کر اس پر اوندھے گر گئے تاکہ کسی طرح اس کی جان بچا کر اپنا عہد پورا کریں مگر انصار نے ان کے نیچے سے تلواریں داخل کرکے اسے قتل کر دیا۔ اس کشمکش میں خود عبدالرحمان کا ایک پاؤں بھی زخمی ہو گیا۔ اُمیہ مدینے میں تھا جو عبدالرحمان پر اس کی حفاظت لازم ہوتی۔ نیز یہ معاہدہ صرف عبدالرحمان سے تھا۔ انصار سے نہ تھا۔ اس کے باوجود عبدالرحمان نے آخر وقت تک اس کی جان بچانے کی کوشش کی۔ یہ ہیں وہ اخلاقی قدریں جن کی محافظت جنگ کے میدان میں بھی کی گئی۔ بلالؓ اسی اُمیہ بن خلف کے غلام تھے اور آزاد ہونے کے وقت تک اس نے بلال پر ظلم و ستم کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی تھی۔ اس لئے بلالؓ نے انصار کو اس کا پتہ نشان بتا دیا۔ اگر بلالؓ ایسا نہ کرتے تو حضرت عبدالرحمانؓ اس بدترین دشمنِ اسلام کی بھی جان بچا کر اپنا عہد پورا کرنے میں کامیاب ہو جاتے۔

اسی معرکۂ بدر میں ابوجہل بھی مارا گیا۔ دو نوجوان، معاذ اور معوذؓ۔ اس معرکے میں شریک تھے۔ ان کے والد کا نام حارث اور ماں کا نام عفرا ہے۔ ان دونوں نے عبدالرحمان بن عوف

ا۔ بعض روایتوں میں ان کی جگہ معاذ بن عمرو بن جموح کا نام ہے لیکن یہ صحیح نہیں۔

سے ابوجہل کا پتہ پوچھا اور کہا کہ یہ بدبخت حضورؐ کی شان میں گستاخی کرتا ہے اس سے ہم نہیں ہوگا یا ہم نہیں ہوں گے۔ عبدالرحمان بن عوف نے جب اشارے سے بتایا کہ وہ ہے تو یہ دونوں باز کی طرح جھپٹے اور تھوڑی دیر میں ابوجہل خاک پر تھا۔ عکرمہ بن ابی جہل نے ... سے حملہ کیا اور ایک وار میں معاذؓ کا بایاں بازو کٹ کر ایک تسمے کے سہارے لٹک گیا مگر اسی حالت میں لڑتے رہے۔ پھر ان کو محسوس ہوا کہ یہ بازو قتال فی سبیل اللہ میں کچھ کام نہ رہا بلکہ کچھ رکاوٹ ثابت ہو رہا ہے۔ لہٰذا اسے اپنے پاؤں سے دبا کر الگ کر دیا۔

ان بڑے بڑے قریشی سرداروں کے مارے جانے سے لشکرِ قریش میں تھڑ دلی اور مایوسی پھیل گئی اور ان کے ہاتھ پاؤں پھول گئے۔ مسلمانوں نے یہ آثار دیکھے تو ان کے حوصلے بڑھ گئے۔ پھر انہوں نے دشمنوں کو اسیر کرنا شروع کیا۔

اسی دوران میں حضورؐ کے حکم سے عبداللہ بن مسعود ابوجہل کی لاش کی تلاش میں نکلے کہ ایک جگہ پر سسک رہا ہے۔ ابن مسعودؓ نے تلوار لے کر اس کے سینے پر سر رکھ کر اس کا کاٹنا چاہا تو وہ بولا: اوچرواہے یہ کیا حرکت ہے؟ آپ نے کہا آج تجھ جیسے دشمنِ خدا کو خدا رسوا کیا ہے۔ اس کے بعد جب سر کاٹنے لگے تو اس نے کہا کہ میری گردن نیچے سے کاٹو تاکہ اس بعد بھی سر ذرا بلند رہے۔ جب ابن مسعودؓ نے اس کا سر لا کر حضورؐ کے قدموں میں ڈالا تو حضورؐ نے فرمایا: یہ تھا اس امت کا فرعون۔

اس جنگ میں چھ مہاجر اور آٹھ انصار شہید ہوئے۔ دشمنوں میں تقریباً ستر مارے گئے اور اتنے ہی اسیر ہوئے۔ ان مقتولین میں گیارہ وہ تھے جو دارالندوہ میں حضورؐ کو قتل کرنے کی سازش میں شریک تھے۔ یہ چودہ تھے جن میں سے گیارہ بدر میں مارے گئے اور باقی منافقین یا آخر اسلام لے آئے۔

جنگی قیدیوں میں حضورؐ کے چچا عباس بن عبدالمطلب تھے حضورؐ کے عمزاد بھائی عقیل بن ابی طالب بھی تھے حضورؐ کے داماد ابوالعاص بھی تھے نوفل تھے اور خطیبِ قریش

سہیل بن عمرو بھی تھے۔ جب قیدیوں کا معاملہ مشورے کے لئے سامنے آیا تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ ان سبھوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ عام صحابہ کی بھی یہی رائے تھی اس لئے کہ یہ سارے قیدی گویا اپنے ہی بھائی بند تھے۔ مسلمانوں کی کچھ معاشی ضروریات زرِ فدیہ سے پوری ہو سکتی تھیں لیکن حضرت عمرؓ نے یہ رائے دی کہ یہ سب کفر کے لیڈر ہیں اس لئے ان کی گردنیں اڑا دی جائیں۔ حضورؐ نے عام رجحان کے مطابق یہ فیصلہ فرمایا کہ ان سے فدیہ لے کر انہیں رہا کر دیا جائے۔

ان میں کچھ لوگ تو ایسے تھے جو زرِ فدیہ ادا کر سکتے تھے اور چند ایسے بھی تھے جو اس کی سکت نہ رکھتے تھے۔ ان کے لئے جو فدیہ مقرر کیا گیا وہ ایسی چیز ہے جو رہتی دنیا تک ہر تشنۂ علم کے لئے شمعِ ہدایت بنی رہے گی۔ رسول اللہؐ نے فیصلہ فرمایا کہ ایسے غیر مستطیع قیدیوں کے لئے فدیہ یہ ہے کہ وہ انصار کے دس دس بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں۔

اس روایت سے جو باتیں معلوم ہوتی ہیں وہ یہ ہیں کہ:

(الف) یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ عرب خصوصاً اہلِ مکہ بالکل جاہل اور ان پڑھ تھے وہ صحیح نہیں۔ پڑھنے لکھنے کا بہت عام رواج تھا ورنہ ان قیدیوں میں سے کوئی بھی تو کہتا کہ میں بچوں کو نوشت و خواند نہیں سکھا سکتا کیونکہ میں خود ان پڑھ ہوں۔

(ب) اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ تعلیم کا مسئلہ حضورؐ کی نگاہوں میں کتنی اہمیت رکھتا تھا۔

(ج) اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اسیروں یا قیدیوں سے فدیہ لیتے وقت ان کی مختلف حیثیتوں اور متفاوت صلاحیتوں کو پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ چنانچہ آگے معلوم ہوگا کہ جن لوگوں سے زرِ فدیہ لیا گیا وہ بھی مقدار میں مختلف تھا کسی پر کوئی ایسا بوجھ نہیں ڈالا گیا جو اس کی استطاعت سے باہر ہو۔

قیدیوں کے ساتھ آج بھی مہذب ممالک میں مشفقانہ سلوک روا رکھا جاتا ہے لیکن حضورؐ جو اعلیٰ اقدار قائم فرمانا چاہتے تھے اور مواقعِ جنگ پر بھی ان اقدار کو برقرار رکھنا چاہتے تھے

ان کے اظہار کا آج یہ پہلا موقع ہے جبکہ قیدیوں پر نہ فقط یہ کہ استطاعت سے باہر بوجھ نہیں ڈالا جاتا، اور کوئی منتقمانہ کارروائی نہیں کی جاتی بلکہ ان قیدیوں کا بیان ہے کہ یہ مسلمان خود سوکھی کھجوروں پر گزارا کر لیتے تھے اور ہمیں پکی ہوئی روٹیاں کھلاتے تھے۔ ہمیں ندامت ہوتی اور ہم انہیں روٹیاں واپس کرنا چاہتے تو وہ انکار کر دیتے۔

لمحۂ فکریہ

ذرا سوچئے کہ اہل اسلام تیرہ سال تک مکے میں انتہائی مظلومیت کی زندگی بسر کرتے رہے اور آخر کار گھر بار اور املاک سے محروم کر کے نکال دیئے گئے۔ مدینے پہنچنے کے بعد بھی انہیں چین سے نہ بیٹھنے دیا گیا۔ اس کے بعد کفر و اسلام کا پہلا مقابلہ ہوا جس میں کفر کو شکستِ فاش ہوئی۔ جو بھاگ گئے یا مارے گئے ان کا یہاں کوئی سوال ہی نہیں۔ لیکن جو قیدی ہاتھ آئے تھے ان سے انتقام لینے کا آج سے بہتر کون سا موقع ہو سکتا تھا؟ اگر انتقامی کارروائیاں کی جاتیں تو یہ عام تقاضائے بشریت ہوتا۔ لیکن انتقام تو الگ رہا یہاں تو خشک کھجوریں کھا رہے ہیں اور قیدیوں کو پکی پکائی روٹیاں کھلا رہے ہیں ان کا مقصد نہ حصول اقتدار تھا نہ اقتدار کے نشے میں کوئی منتقمانہ کارروائی کرنی۔ ان کو جو تعلیم دی گئی اور جسے پھیلانا ان کا مقصد تھا وہ انسانی اقدار کے قیام کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ ان ہی اقدار میں قیدیوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا بھی تھا۔

صرف کھانے کا خیال نہیں رکھا گیا بلکہ جن لوگوں کو کپڑوں کی ضرورت تھی انہیں حضورؐ نے کپڑے بھی دیئے۔ عباس بن عبدالمطلب ذرا دراز قامت تھے۔ ان کے جسم پر کوئی کرتا ٹھیک نہ آیا تو راس المنافقین عبداللہ ابن اُبی بن سلول سے کرتا لے کر انھیں دیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس منافق کے مرنے کے بعد حضورؐ نے جو اپنا قمیص اتار کر اسے کفنانے کے لئے دیا تو درحقیقت اس کے اسی احسان کا بدلہ تھا۔

جب ذی استطاعت قیدیوں سے زرِ فدیہ وصول کیا جانے لگا تو ان قیدیوں کے رشتہ داروں نے مطلوبہ رقمیں بھجوائیں یا جن کے پاس رقم موجود تھی انھوں نے خود ہی ادا کر دی

یہ آپ کو بھی معلوم ہوگا کہ حضورؐ کی صاحبزادی سیّدہ زینب کو ان کے شوہر ابوالعاص نے مکّے میں روک لیا تھا اور حضورؐ کے پاس مدینے میں نہ جانے دیا۔ اب جو ابوالعاص قید ہو تے اور ان سے زرِ فدیہ طلب کیا گیا تو ان کے پاس وہ موجود نہ تھا لہٰذا ان کا زرِ فدیہ حضرت زینبؓ نے مکے سے بھجوایا۔ اس رقم فدیہ میں حضرت زینبؓ نے اپنا قیمتی ہار بھی بھیجا تھا۔ یہ وہ ہار تھا جو سیدہ خدیجہؓ کے ترکے میں حضرت زینبؓ کو ملا تھا۔ حضورؐ کی نظر جب اس ہار پر پڑی تو وہ رفیقۂ حیات یاد آگئی جو اس سقفِ آسمانی کے نیچے سب سے پہلے ایمان لائی تھی اور جس نے حضورؐ کی رفاقت میں اپنا سب کچھ قربان کر دیا تھا۔ آہ دنیا میں کب کہیں یہ موقع آیا ہوگا کہ بیٹی اپنے شوہر کو رہا کرانے کے لئے اپنی ماں کا ترکہ اپنے باپ کے پاس بھیج رہی ہے۔ یہ منظر کتنا دلسوز ہوگا اس کا کوئی اندازہ کر سکتا ہے؟ حضورؐ کی نظر ہار پر پڑی تو سراپا اخلاص خدیجہ یاد آگئیں اور چشمانِ مبارک آبدیدہ ہو گئیں۔

ذرا اس کشمکش کا اندازہ کیجیے کہ ایک طرف رفیقۂ حیات کی یاد اور بیٹی کی محبت جذباتِ بشری کو ابھار رہی ہے کہ ساری کائنات بیٹی کے حوالے کر دو۔ اور دوسری طرف تقاضائے عدل مقتضائے جمہوریت، احترامِ قانون اور ایک اعلیٰ نصب العین کی راہ میں قربانیاں دینے والے جاں نثاروں کا لازمی لحاظ مجبور کر رہا ہے کہ جو برتاؤ غیروں کے ساتھ ہو وہی اپنوں کے ساتھ بھی ہو اور قرابت داری پر رفقا کی دلداری کو ترجیح دو ــــ اگر حضورؐ اشارۃً بھی اپنی طرف سے حکم دے دیتے کہ یہ ہار اور سارا زرِ فدیہ واپس کر دیا جائے اور ابوالعاص کو یوں ہی رہا کر دیا جائے تو کون بدبخت تھا جو حضورؐ کے اس حکم سے انکار کر دیتا؟ مگر حضورؐ نے اپنے بشری جذبات پر قومی عدل کو اور ذاتی حکم پر اقدارِ جمہوریت کو ترجیح دی اور صحابہ سے فرمایا کہ اگر تمہاری مرضی ہو تو یہ ہار ــــ ماں کا ترکہ ــــ بیٹی کو واپس کر دیا جائے۔ سب نے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ ہارِ زینبؓ کو واپس کر دیا گیا اور ابوالعاص رہا ہو کر چلے گئے اور حضرت زینبؓ کو مدینہ جانے کی اجازت دے دی۔

سچ پوچھیے تو یہ عنایت بھی محض بیٹی کی خاطر نہ تھی۔ اس میں ایک بڑی مصلحت اور تھی جسے

صرف پیغمبر کی عقابی نظریں ہی دیکھ سکتی تھیں۔ بدر کے چند سال بعد ہی ابوالعاص شام سے ایک قافلۂ تجارت لے کر واپس آ رہے تھے کہ مسلمانوں سے مڈبھیڑ ہو گئی۔ مسلمانوں نے ان کے تمام مال و اسباب لے کر آپس میں بانٹ لئے۔ حضورؐ کو علم ہوا تو یہ انتقامی کارروائی پسند نہ آئی کیونکہ فی سبیل اللہ کسی اعلیٰ نصب العین کی راہ نظر نہ آئی۔ اس لئے فرمایا کہ اگر تم مناسب سمجھو تو ابوالعاص کا مال ان کو واپس کر دو۔ حضورؐ کے حکم کے آگے سب نے سرِ تسلیم جھکا دیا۔ اور ایک ایک تنکا واپس کر دیا۔ ابوالعاص مکہ آئے تو تمام لوگوں کو ان کا مال و اسباب واپس کر کے اپنا حساب کتاب بالکل بے باق کر دیا اور مکے سے روانہ ہو کر خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے تاکہ کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ ابوالعاص شرکاء کی رقم لے کر فرار ہو گئے۔ مدینے پہنچ کر وہ اسلام لے آئے۔ یہ تھا وہ کردارِ نبوی جس کے صدقے میں ابوالعاصؓ کو اسلام کی دولت نصیب ہوئی۔

یہ محض اپنے ایک داماد کی جانب دارانہ ہمدردی کا معاملہ نہ تھا۔ ادھر اہل اسلام کو یہ اعلیٰ تعلیم دی کہ کسی کو کمزور پا کر لوٹ لینا اور اپنے انتقام کی آگ کو سرد کرنا کوئی جہاد فی سبیل اللہ نہیں اور ادھر اپنی بلند کرداری سے ابوالعاص کو اس طرح متاثر کیا کہ ہار واپس کیا تو زینب کو مدینے جانے کی اجازت مل گئی اور مال تجارت واپس کیا تو وہ دولت اسلام سے مالا مال ہو گئے۔ حضورؐ کی یہ عنایت صرف ابوالعاصؓ ہی کے ساتھ مخصوص نہ تھی جسے نعوذ باللہ داماد کی پاسداری سے تعبیر کیا جاسکے۔ آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ ایسے بہتر سے مواقع آئے ہیں جہاں اپنوں اور بیگانوں سبھوں کے ساتھ حضورؐ نے ایسی ہی دریا دلی فرمائی ہے اور اس کا مقصد تالیف قلب کے سوا کچھ نہ تھا۔

سب سے بڑی اور قابل توجہ بات تو یہ ہے کہ حضورؐ نے سارے مسلمانوں کی جان و مال کے واحد متصرف ہونے کے باوجود یہ نہ کیا کہ محض اپنا حکم چلایا ہو اور دوسرے یار و انصار کی دلشکنی کی پرواہ نہ کی ہو۔ سرکار دو عالمؐ کی یہی وہ دلداریاں ہیں جنھوں نے فدا کاروں کو اور زیادہ فدا کار بنا دیا۔

بدر کے قیدیوں میں خطیب قریش سہیل بن عمرو بھی تھے جو آگے چل کر ۶ھ میں بموقع صلح حدیبیہ سفیر قریش بن کر آئے۔ یہ اپنے زورِ خطابت سے قبائل میں آگ لگا دیتے تھے اور حضورؐ کے خلاف لوگوں کے جذبات کو بھڑکایا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے رائے دی کہ سہیل کے سامنے کے دانت

تڑوا دیئے جائیں تاکہ ان کی طلاقتِ لسانی ختم ہو جائے۔ مگر نگاہِ نبوت جس طرح ابوالعاص کے مستقبل کو دیکھ رہی تھی اسی طرح سہیل کے آنے والے دن کو بھی ملاحظہ کر رہی تھی۔ حضورؐ نے فرمایا کہ :

نہیں ان کے دانت یوں ہی رہنے دو شاید اللہ تعالیٰ آئندہ اس سے کوئی اچھا کام لے لے۔ چنانچہ وفاتِ نبویؐ کے بعد جس مضمون کا خطبہ حضرت صدیقِ اکبرؓ نے مدینے میں دے کر لوگوں کے ہوش و حواس بجا کئے بالکل اسی مضمون کا خطبہ سہیل بن عمرو نے مکہ میں دیا۔ اور ارتداد کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو یہ کہہ کر روک دیا کہ "مکے والو! تم نے اسلام لانے میں بڑی تاخیر سے کام لیا۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ارتداد میں تقدیم کی غلطی کر بیٹھو۔"

انہیں قیدیوں میں عباس، عقیل اور نوفل بھی تھے۔ حضورؐ نے عباس سے خود ان کا اور ان کے دونوں برادر زادوں — عقیل اور نوفل کا فدیہ طلب فرمایا۔ عباس نے کہا کہ میرے پاس رقمِ فدیہ کہاں ہے؟ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ میں قریش سے بھیک مانگتا پھروں؟ حضورؐ نے فرمایا کہ چچا جان! وہ سونا کیا ہوا جو تم نے اپنی بیوی (ام الفضل) کے پاس چپکے سے رکھوایا تھا اور کہا تھا کہ لڑائی سے اگر میں واپس نہ آسکوں تو یہ سونا تمہارے اور بچوں کے (عبداللہ، عبیداللہ، قاسم اور فضل وغیرہ) کام آئے گا۔ حضورؐ کا ارشاد سوال کی صورت میں بالکل واقعے کے مطابق تھا اور اس واقعے کی خبر بجز عباس اور ان کی بیوی کے کسی کو نہ تھی۔ آج حضورؐ کی زبان سے یہ غیبی اطلاع عباس کو متاثر کئے بغیر نہ رہ سکی اور وہ بے ساختہ کلمہ شہادت پڑھ اٹھے۔ اس سے پہلے بھی عباسؓ حضورؐ کے پاسداری میں تھے لیکن اس کی بنیاد صرف حمیت جاہلیہ تھی۔ مگر آج یہ ایمانی بنیاد میں تبدیل ہو گئی۔

ان قیدیوں میں عقبہ، نضر اور طعمہ کے سوا کوئی قتل نہیں کیا گیا۔

حق و باطل کا یہ پہلا معرکہ تھا جس میں حق کو فتحِ مبین اور باطل کو شکستِ فاش ہوئی۔ اس قومی مسرت کے ساتھ حضورؐ کو ایک صدمہ بھی اٹھانا پڑا۔ حضورؐ بدر سے واپس تشریف لائے تو حضورؐ کی صاحبزادی رقیہؓ زوجہ عثمانؓ غنی نے رحلت فرمائی۔ مدینہ سے روانگی کے وقت یہ بیمار تھیں اور انھیں کی تیمارداری کے لئے حضرت عثمانؓ غزوۂ بدر میں شرکت نہ فرما سکے۔ حضرت رقیہؓ ہجرتِ حبشہ

میں بھی حضرت عثمان کی شرکت تھیں اور ہجرت مدینہ میں بھی۔ ان کا شمار مومنین اولین ؛
حضورؐ کو دینی اور خوشی دونوں طرح کے صدمے ہوئے لیکن اس صدمے کو حضورؐ نے کوئی ذ
متجاوز نہ ہونے دیا۔ اسے قومی صدمہ نہ بننے دیا اور فتح بدر کی قومی خوشی کو اس صدمے
یوں بھی اسلام وقف ماتم و غم ہونے کا حامی نہیں اسی لئے اس نے جو دینی تقریبات رکھی
(عید) کی ہیں۔ غم کے کسی بڑے سے بڑے حادثے کو بھی تقریب غم کی حیثیت نہیں دی گئی

قرآن اور غزوۂ بدر

چونکہ غزوۂ بدر حق و باطل کا پہلا معرکہ تھا اور حق نے شاندار فتح حاصل کی تھی ا
نے اس کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ان تمام آیات کی اگر وضاحت کی جاتی تو ایک
کتاب بن سکتی ہے لیکن یہیں چونکہ ان آیات کی تفسیر لکھنی مقصود نہیں اس لئے ہم ص
ضروری نکات کا ذکر کریں گے۔

۱۔ ایک آیت کی "شان نزول" کے متعلق غلط فہمی۔

سیرت نگاروں کے علاوہ اہل تفسیر بھی لکھتے ہیں کہ قیدیان بدر کے بارے میں
نے سب کو قتل کرنے کی رائے دی تھی اور باقی لوگوں نے فدیہ لے کر چھوڑ دینے کی رائے د
یہی فیصلہ حضورؐ نے دیا۔ یہاں تک تو بات درست ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں۔ لیکن
وہ لکھتے ہیں کہ یہ آیت عتاب نازل ہوئی جس میں بتایا گیا کہ عمرؓ ہی کی رائے درست تھی اور فدیہ
رائے غلط تھی۔ وہ آیت عتاب یہ ہے:

ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن	کسی نبی کے لئے یہ زیبا نہیں کہ اس کی مقبو
في الارض ط تريدون عرض الدنيا ق والله يريد	کے قیدی رہ جائیں تا آنکہ وہ زمین پر غالب
الاخرة ط والله عزيز حكيم ۝ لولا كتاب من	تم لوگ دنیا کا مال چاہتے ہو حالانکہ اللہ آخرت
الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم	چاہتا ہے اور اللہ غالب حکمت والا ہے اگر ا
	سے مشیت سبقت نہ کر چکی ہوتی تو جو تم کرنے

اس کی بڑی سزا ہیں تم ہی گرفتار ہو جاتے۔

ہمارے مفسرین و اہلِ سیر سے یہاں چند فاش غلطیاں ہوئی ہیں۔ پہلے وہ سن لیجئے:

(۱) پہلی غلطی یہ ہے کہ یثخن فی الارض میں اثخان کے معنی انہوں نے خونریزی کے لے لئے اور نتیجہ یہ نکالا کہ قیدیانِ بدر کو قتل کر دینا چاہیئے تھا۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کی رائے صحیح تھی۔ تعجب ہے کہ سیرۃ النبی کے مؤلفین نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں: "بغیر اچھی طرح خونریزی کرنے کے"۔ . . . دوسری جگہ ہے . . . "تا آنکہ خوب زمین رونڈ نہ لے"۔ . . حالانکہ اثخان کے معنی نہ رونڈنے کے ہیں نہ قتل کرنے کے۔ اس کے معنی ہیں کسی کو کمزور کر دینا اور اس پر غالب آ جانا۔ اس کی تائید خود قرآن سے ہوتی ہے جہاں سورۃ محمدؐ میں فرمایا گیا ہے:

حتیٰ اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق — یہاں تک کہ جب تم ان پر غالب آ جاؤ تو انہیں قید کر لو۔

ذرا سوچنے کی بات ہے کہ اگر اثخان کے معنی قتل کرنے کے لئے جائیں تو یہ حکم کتنا بے جوڑ ہو جائے کہ جب انہیں قتل کر چکو تو انہیں قید کر لو۔ غرض اس آیت کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ جب تک دشمن کا زور اچھی طرح نہ توڑ دو اس وقت تک قیدیوں کو حصولِ زر کا ذریعہ بناؤ کیونکہ تمہارا مقصد حصولِ زر نہیں بلکہ غلبۂ دین ہونا چاہیئے۔

(۲) دوسری غلطی یہ ہوئی ہے کہ اہلِ سیر و تفسیر نے اس آیت کو قیدیانِ بدر پر چسپاں کر دیا ہے اور اس کی تائید میں روایتیں بھی بن گئی ہیں۔ حالانکہ اس کا تعلق قیدیانِ بدر سے نہیں بلکہ اس ابوسفیانی تجارت سے ہے جس کا تفصیلی ذکر اوپر آ چکا ہے اور جسے قرآن احدی الطائفتین اور غیر ذات الشوکۃ کہا ہے۔ جیسا کہ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں بعض مسلمانوں کی یہ خواہش تھی کہ ابوسفیانی تجارت میں ایک تو چالیس آدمی ہیں اور دوسرے مال و اسباب بے اندازہ ہیں۔ اگر سو مسلمان بھی نکل کھڑے ہوں تو ان کو گھیر کر مال و اسباب آسانی سے لوٹ لیں گے اور باقیوں کو قیدی بنا لیں گے پھر انہی قیدیوں کے توسط سے زرِ فدیہ بھی ہاتھ آ جائیگا۔ ان مسلمانوں کی تجویز دنیا طلبی (عرض الدنیا) کے لحاظ سے تو پرکشش اور درست تھی لیکن اسلام کے بلند ترین نصب العین اور اخلاقی قدروں کو دیکھتے ہوئے

"تقدیر" کے گورکھ دھندوں میں تو پھنس گئے لیکن انہوں نے کسی الجھی ہوئی بات کی کوئی وضاحت نہیں کی مولانا سید سلیمان ندوی سیرت النبی صفحہ ۳۲۲ میں اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

اگر خدا کی تقدیر پہلے نہ ہو چکی ہوتی تو تم نے جو قیدیوں سے لیا ہے اس پر دردناک عذاب پہنچتا۔

ذرا غور کر کے بتایئے کوئی بات سمجھ میں آتی ہے؟ آخر وہ کیا "نوشتۂ تقدیر" تھا جس کی وجہ سے یہ عذاب عظیم نہ آ گیا اور یہ عذاب عظیم کس جرم کے عوض میں تھا؟

یہاں فرضی تقدیر وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں یہ نوشتۂ الٰہی ہے جو یوں ہے:

واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین
انہا لکم وتودون ان غیر ذات
الشوکۃ تکون لکم ویرید اللہ ان یحق
الحق بکلمتہ ویقطع دابر الکافرین

وہ وقت یاد کرو جب خدا تم سے دو گروہوں — ابوسفیان کا قافلہ تجارت اور بدر کی لشکر قریش — میں سے ایک کا وعدہ فرما رہا تھا کہ وہ تمہارے لئے ہوگا تم تو بے خرخشہ گروہ کو اپنے لئے پسند کرتے تھے مگر اللہ یہ چاہتا تھا کہ بدر کے لشکر قریش کو ہزیمت دے کر اپنے کلمات سے حق کو حق کر دکھائے اور کافروں کی جڑ کاٹ کر رکھ دے . . .

یہ ہے وہ نوشتۂ الٰہی جسے "نوشتۂ تقدیر" کا گورکھ دھندا بنا دیا گیا ہے۔ بات صاف ہے کہ بعض مسلمان قافلے پر حملہ کرنا چاہتے تھے اور خدا نیز اس کا رسول یہی دوسرے موقع یعنی بدر پر کفر کی جڑیں کاٹ ڈالنا چاہتا تھا۔ خدا اور اس کے رسول کا یہی فیصلہ تھا یہی نوشتۂ الٰہی ہے جو حرف بحرف پورا ہوا اور ...... اگر ایسا نہ ہوتا اور اس کی بجائے قافلۂ ابوسفیان کو لوٹا جاتا تو ساری اقدار اسلامی ختم ہو جاتیں اور ظاہر ہے کہ اس کے عوض عذاب عظیم نازل ہوتا کیونکہ اس سے پندرہ سال کی مسلسل نبوی جدوجہد بے نتیجہ ہو جاتی۔ جو جو مصیبتیں جھیل کر حضورؐ نے ایک امت قائم فرمائی تھی اور جن جن اقدار عالیہ کی اقامت کے لئے ان کو تیار کیا تھا وہ سب اس ذرا سی غلطی سے خاک میں مل جاتیں اور اس کا نتیجہ عذاب عظیم کے

غرض آیت زیر بحث ـــــ ما کان لنبیٍ ان یکون لہٗ اسرٰی الخ ـــ کا کوئی تعلق قیدیان بدر سے نہیں اس واقعہ کو خواہ مخواہ سیدنا عمرؓ کے فضائل میں بیان کیا جاتا ہے۔ آپ کے فضائل تو ان گنت ہیں لیکن اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ایک خلافِ قرآن فضیلت کو بھی آپ کی ذات گرامی سے چپکا دیا جائے۔ اس واقعہ میں جو فضیلت سیدنا عمرؓ کی ہے وہ دوسری روایت میں موجود ہے اور اس میں سیدنا ابوبکرؓ بھی شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے فدیہ لے کر قیدیوں کو رہا کرنے کی رائے دی اور حضرت عمرؓ نے ان سب کو قتل کرنے کی رائے دی تو حضورؐ نے فرمایا کہ:

اے ابوبکرؓ! تمہاری مثال (رحم و کرم میں) ابراہیم و مسیح جیسی ہے۔ ابراہیم نے فرمایا تھا کہ .... ومن عصانی فانک غفور رحیم (اگر کوئی میری نافرمانی کرتا ہے تو تو غفور الرحیم ہے) اور مسیحؑ نے فرمایا تھا ...... وان تغفر لھم فانک انت العزیز الحکیم (اگر تو ان کی مغفرت فرما دے تو تو عزیز و حکیم ہے) اور اے عمرؓ! تمہاری مثال نوح اور موسیٰ جیسی ہے۔ نوح نے کہا تھا ربّ لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا (اے خدا ان نافرمانوں کو زمین پر زندہ نہ چھوڑ) اور موسیٰ نے کہا تھا ربنا اطمس علی اموالھم .... (اے ہمارے رب تو ان کے اموال کو بھی مٹا کر رکھ دے) رواہ الترمذی واحمد۔

۲۔ نزول ملائکہ

غزوۂ بدر کے بیان کے سلسلہ میں نزول ملائکہ کا بھی بڑے اہتمام سے ذکر کیا گیا ہے ارشاد[1]:

اذ تستغیثون ربکم فاستجاب لکم	وہ وقت یاد کرو جب تم اپنے رب سے فریاد کر رہے
انی ممدکم بالف من الملٰئکۃ مردفین	تھے تو اس نے تمہاری سن لی کہ لگاتار ہزار فرشتوں سے
...... اذ یوحی ربک الی الملٰئکۃ	تمہاری مدد کروں گا .... وہ وقت یاد کرو جب
انی معکم فثبتوا الذین آمنوا	تیرا رب ملائکہ کی طرف یہ وحی کر رہا تھا کہ میں تمہارے ساتھ
	ہوں پس اہل ایمان کو ثابت قدم رکھو

۱۔ یہاں سے آگے جو تخاطب ہے سالقی فی قلوب الذین کفروا الرعب فاضربوا الخ وہ مسلمانوں سے ہے۔ نہ دوسرے [illegible] کا ملائکہ ذکر ہے۔ یہاں سب کا ذکر مقصود نہیں۔

ان آیات میں فرشتوں کے نزول اور ان کے سپرد کردہ فریضے کا ذکر ہے۔ ہزار فرشتوں کے نزول کی کیفیت ہمارا دماغ نہیں سمجھ سکتا۔ بس ہم زیادہ سے زیادہ اتنا سمجھ سکتے ہیں کہ ہمیشہ انسانی مقاصد کی کامیابی اور ناکامی میں بہت سی غیر مرئی قوتیں کام کرتی رہتی ہیں۔ آپ کہیں گے کہ ہمت یا بزدلی ہم جنگ میں اپنا اثر دکھاتی ہے۔ ٹھیک ہے لیکن یہ غیر مرئی کیفیات کہاں سے اور کس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ ایک قلیل التعداد گروہ میں جرأت و ہمت اور کثیر التعداد فراوان اسلحہ لشکر میں بزدلی و کمزوری کہاں سے آجایا کرتی ہے! ان مختلف قلبی کیفیات کی تخلیق تو خدا کی طرف سے ہوتی ہے لیکن ان کے سبب اور سنے ذریعہ یا AGENCY جن غیر مرئی قوتوں کو بنایا ہے وہی فرشتے ہیں۔ انسانی دماغ کے لئے کہ حقیقت کو اس سے زیادہ سمجھ سکنا مشکل ہے۔ ایسی تائیدات غیبی کی توجیہات مادی نقطۂ نظر سے کس طرح سمجھا یا جا سکتا ہے؟

(۳) غلبۂ خواب اور بارانِ رحمت

نیند آجانا اور پھر دور دراز مسافت طے کرنے والے مسافروں کو نیند کا آجانا کوئی ایسی چیز نہیں جس کا خاص طور پر ذکر کیا جائے لیکن قرآن نے اس کا ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب میدان جنگ سامنے ہو اور دشمن کے لشکر اسلحہ اور رسد سے چند ہوں اور ایک اعلیٰ ترین مشن کی فنا و بقا کا سوال درپیش ہو تو نیند کا آجانا یقیناً ایک غایت درجے کے سکون و اطمینان اور اعتماد و بے خوفی کی دلیل ہے اور یہ ایسا انعام الٰہی ہے جس کا ذکر خاص طور پر قرآن میں یوں کیا گیا ہے:

اذ یغشیکم النعاس امنۃً منہ و	وہ وقت یاد کرو جب خدا تم پر تمہارے چین کے
ینزل علیکم ۔ ۔ ۔ ۔ الخ	لئے اپنی طرف سے اونگھ طاری کر رہا تھا اور ۔ ۔ ۔

یہ واضح ہے کہ یہاں خواب غفلت یا گہری نیند کا ذکر نہیں بلکہ صرف نعاس کا ذکر ہے جس کے معنی آنکھ یا جھپکی کے ہیں اور یہ نیند کا بالکل ابتدائی زینہ ہوتا ہے اس قلیل مگر گہری جھپکی نے اہل اسلام کے اندر ایک کایا پلٹ کر دی کہ جاگے تو بالکل تازہ دم تھے۔

اس کے ساتھ ہی قرآن نے ایک اور انعام کا بھی ذکر فرمایا ہے اور وہ ہے باران رحمت کا نزول۔ اس کا ذکر یوں ہے۔

وینزل علیکم من السماء ماء لیطهرکم	اور وہ تم پر بلندی سے پانی برسا رہا تھا تاکہ تمہیں اس کے
به ویذهب عنکم رجز الشیطان ولیربط	ذریعے پاکیزہ بنا دے اور تم سے شیطانی پلیدی کو دور کر دے
علی قلوبکم ویثبت به الاقدام	اور تمہارے دلوں کو مضبوط کر دے اور تمہارے قدم جما دے۔

پانی کا سب سے بڑا مقصد پیاس بجھانا ہوتا ہے لیکن یہ چونکہ محض حیوانی ضرورت ہے اس لئے قرآن نے صاف لفظوں میں اس کا ذکر مناسب سمجھا اور دوسرے اعلیٰ مقاصد کا ذکر کر دیا ہے۔ پہلی چیز ہے طہارت جس کی ہر مومن کو ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری چیز ہے شیطانی پلیدی۔ ہو سکتا ہے کہ اس کا مفہوم غسل جنابت ہو یا وہ مایوس ساز جذبات ہوں جو ایسے بے آب و گیاہ سرزمین میں پیدا ہو سکتے ہوں خصوصاً اس وقت جب کہ کنوئیں پر دشمن کا قبضہ ہو۔ اس کے علاوہ بعض لوگوں نے اس سے مراد پیاس بھی لی ہے کیونکہ "شیطان الفلاۃ" (صحرا کا شیطان) شدت کی پیاس کو بھی کہتے ہیں۔ تیسری شے ہے دلوں کی ڈھارس بندھنا اور پانی کا ایک بہت بڑا سہارا ہاتھ آ جانے سے ڈھارس بندھ جانا آسانی سے سمجھ میں آ جاتا ہے۔ چوتھی چیز ہے قدم جمنا۔ یہ ظاہری اور باطنی دونوں حیثیتوں سے ہوا جس طرف مسلمان تھے (جسے قرآن نے العدوۃ الدنیا کہا ہے) ادھر کی زمین گرد و غبار جمنے سے ایسی ہموار ہو گئی جس پر قدم ٹھہرنے لگے اور باطنی حیثیت سے یہ تمام تائیدات غیبی نے ان کے قدم جما دیئے۔

۴۔ حقیقت کے خلاف تعداد کا نظر آنا۔

قرآن نے ایک اور عجیب چیز بتائی ہے کہ دونوں فریق ایک دوسرے کی نگاہ میں کمتر نظر آ رہے تھے۔ ارشاد ہے:

اذ یریکهم الله فی منامک قلیلا ولو اراکهم کثیرا لفشلتم ولتنازعتم

فی الامر . . . . واذ یریکموهم اذ التقیتم فی اعینکم قلیلا

ویقللکم فی اعینھم ....

وہ وقت یاد کرو جب اے رسول تمہیں خدا خواب میں ان کو تھوڑا کر کے دکھا رہا تھا اور اگر وہ زیادہ کر کے دکھاتا تو تم ڈھیلے پڑ جاتے اور مقابلہ دشمن کے معاملہ میں باہم جھگڑا کرنے لگتے .... وہ وقت بھی یاد کرو جب تمہاری مڈبھیڑ ہوئی تو اللہ ان دشمنوں کو تمہاری نگاہوں میں کم کر کے دکھا رہا تھا۔

گویا مسلمانوں کو اہل کفر اپنی اصلیت سے کم تر دکھائی دے رہے تھے یعنی تین گنے کی بجائے صرف دو گنے۔ اسی کو یوں کہا گیا ہے کہ یرونھم مثلیھم رأی العین — اور اسی طرح کفار کو اہل اسلام کم تر نظر آ رہے تھے۔ اور اس کی غرض یہ تھی کہ ہونے والی بات ہو کر رہے۔ (لیقضی اللہ امرًا کان مفعولا) اس کا نتیجہ قدرتاً یہ ہوا کہ دونوں ایک دوسرے کو ہیچ سمجھ رہے تھے اور اس کا اثر یوں ظاہر ہوا کہ اہل کفر بھی بے جگری سے لڑے اور اہل اسلام بھی۔ اگر دونوں ایک دوسرے کو اصلیت سے زیادہ نظر آتے تو دونوں ایک دوسرے سے خائف ہو جاتے اور ممکن تھا کہ جنگ ہی اور غلبۂ اسلام کو کفر کا زور توڑنے کا موقع نہ ملتا۔ لیکن چونکہ ہر ایک فریق کو دوسرے نے کمتر محسوس کیا اس لئے آسانی سے نگل جانے والا لقمہ سمجھ کر خم ٹھونکتا ہوا میدان میں نکل آیا اور جس زور کی ٹکر ہوئی اسی زور کا صدمہ بھی کفر کو برداشت کرنا پڑا۔

یہ کمتر نظر آنے کا معاملہ بظاہر تو تعداد سے متعلق دکھائی دیتا ہے لیکن اگر اسے قوت کی کمی سے تعبیر کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ مسلمان تو یوں بھی تعداد میں کم تھے، دوسرے بے سروسامان تھے تیسرے وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ مسلمان آج تک کسی موقع پر ہم سے مقابلہ نہ کر سکے یہاں تک ہم نے ان کو مکے سے نکال باہر کیا۔ وہ اسے صبر واستقامت نہیں بلکہ مسلمانوں کی کمزوری سمجھ رہے تھے۔ یہ تمام اسباب مسلمانوں کو ہیچ تر سمجھنے کے لئے کافی تھے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے لئے بھی کفار کو ہیچ تر سمجھنے کے کافی اسباب موجود تھے۔ اہل کفر تعداد میں تو دو گنے دکھائی دے رہے تھے اور حقیقت کے خلاف بھی نہ تعداد مزید تھے لیکن اہل کفر کو ہیچ تر سمجھنے کے اسباب یہ تھے کہ ان کے پاس

قوتِ ایمان نہ تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ محمدؐ جیسا محکم سہارا ان کے پاس نہ تھا جو خدا کو بھی اپنے ساتھ رکھتا ہے اور فتح و نصرت کی بشارتیں بھی۔ یہ غیر معمولی قوت بجائے خود اتنی زیادہ حوصلہ افزا تھی کہ اگر دشمن دس گنے بھی ہوتے تو انہیں تھوڑے دکھائی دیتے۔

غرض قلیل یا قلت کا لفظ محض کمیت کے لئے نہیں ہوتا بلکہ کیفیت کے لئے بھی اسی طرح مستعمل ہے، اس لئے اسے "تقدیر بدی" جیسا کرشمہ ماننا ضروری نہیں بلکہ ایک ایسا اسوہ نمونہ ہے جو ہر دور میں اہل صبر و تقویٰ کے ساتھ وابستہ رہے گا۔

عمیر بن وہب کا اسلام

رات کی تاریک تنہائی میں مقام حجر کے پاس صفوان بن امیہ اور عمیر بن وہب باتیں کرتے ہیں۔ مقتولانِ بدر کی یاد میں سوگواری کا اظہار کر رہے ہیں۔ یہ واضح رہے کہ صفوان کا باپ امیہ بدر میں مارا گیا تھا۔ اور عمیر بن وہب کے فرزند وہب بن عمیر بدر کے قیدیوں میں تھے۔ اتنے میں عمیر نے کہا کہ "بخدا اب تو زندگی بے کیف سی ہو گئی ہے اگر مجھ پر قرض نہ ہوتا اور بال بچوں کی ذمہ داری نہ ہوتی تو میں مدینے جا کر محمدؐ کا قصہ ہی پاک کر دیتا۔ صفوان نے کہا کہ تمہارا قرض اور کفالتِ عیال میرے ذمے رہی۔ عمیر نے گھر آ کر ایک خنجر زہر میں بجھایا اور مدینے کی طرف چل پڑا۔ اونٹ سے اترا تو حضرت عمرؓ کو کچھ شک گزرا اور آپ کی رائے سے بہت سے صحابہ حضورؐ کے گرد حلقہ بنا کر حفاظت کے لئے بیٹھ گئے۔ عمیر آ کر حضورؐ کے سامنے بیٹھ گیا۔ اور گفتگو یوں شروع ہوئی۔

عمیر: انعم صباحاً یا محمدؐ — صبح بخیر یا محمدؐ

حضورؐ: قد ابدلنا اللّٰہ خیراً منہا ما اقدمک ؟ اللہ نے اس سے بھی بہتر صبح بخشی ہے۔ اچھا تم یہاں کس سلسلہ میں آئے ہو؟

عمیر: جئت افدی اساری الکم۔ قیدیوں کا فدیہ ادا کر کے رہا کرانے کے لئے

حضورؐ: وما بال السیف ؟ یہ تلوار کیسی ہے؟

عمیر: اما انا قد حملناھا یوم بدر فلم تغن ولم تنفع۔ ہم نے تو بدر میں

بھی یہ تلواریں سنبھالی تھیں لیکن یہ نہ کام آئیں نہ کارگر ثابت ہوئیں۔

حضورؐ: فما شیئی؟ قلت لصفوان و انت بالحجر لو لا عیالی و دین لکنت انا الذی قتلت محمداً بنفسی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اچھا جب تم اور صفوان حجر کے پاس اکٹھے بیٹھے تھے تو تم نے صفوان سے کیا کہا تھا؟ یہی نا کہ اگر میرے بال بچے نہ ہوتے اور مجھ پر قرض نہ ہوتا تو میں اپنے ہاتھ سے جا کر محمد کو قتل کر دیتا؟

عمیر: ھاہ کیف قلت؟ فما پھر فرمائیے کیا باتیں ہم دونوں میں ہوئی تھیں؟ حضورؐ نے پھر اس سازش کی تفصیل کو دہرایا۔ اس کے بعد وہب نے کہا: کنت تخبرنا بخبر اھل الارض فکذبک فاراک تخبر خبر اھل السماء۔ اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ وانک رسول اللّٰہ ۔ حضورؐ زمین والوں کی باتیں بتاتے تو ہم جھٹلاتے تھے لیکن اب تو میں یہ دیکھتا ہوں کہ حضورؐ آسمان والوں کی باتیں بھی بتلانے لگے ہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی اللہ نہیں اور آپ اس کے رسولؐ اس کے بعد وہب کی درخواست پر حضورؐ نے اپنی دستارِ مبارک عطا فرما دی جسے وہ لے کر مکہ لوٹ آئے۔

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب عمیر مدینے میں آیا ہے تو اس وقت میری نگاہوں میں خنزیر سے بھی زیادہ بدتر تھا لیکن جب وہ واپس گیا ہے تو وہ مجھے اپنی اولاد سے زیادہ پیارا تھا۔ اس کے بعد حضورؐ نے ان کے فرزند وہب بن عمیر کو بغیر فدیہ کے رہا کر دیا۔ اور یہ دونوں مکہ آ گئے اس کے بعد عمیرؓ نے مکہ میں تبلیغ اسلام شروع کر دی اور بہت سے لوگوں کو حلقہ بگوشِ اسلام کر لیا۔

(بروایت حضرت انس) طبرانی نے کبیر میں ان کا نام وھب بن عمیر بتایا ہے تیز انہوں نے واقعہ بدر میں ان کے اسلام قبول کرنے کا ذکر کیا ہے۔ لیکن طبرانی کے الفاظ صاف ہیں کہ کان وھب بن عمیر شھد احدا کافرا یعنی وہب بن عمیر بحالتِ کفر احد کے دشمن کیمپ میں تھا اور شدید زخمی ہونے کے بعد اچھے ہو گئے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ غزوہ احد کے بعد یہ ایمان لائے ہیں نہ کہ بدر کے بعد۔ واللہ اعلم۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ پیغمبر کو اللہ تعالیٰ بہت سے غیوب پر مطلع کر دیتا ہے اور حجابات اٹھتے ہیں تو ایسی بہت سی محیر العقول باتیں باذنِ الٰہی بتا دیتا ہے۔ یہ چیزیں مادہ پرستوں کی سمجھ میں مشکل ہی سے آتی ہیں لیکن عجیب بات ہے کہ یہ حضرات TELEPATHY کو ایک علمی فن کی حیثیت سے تو مان لیتے ہیں اور نبوت کی اس قوت کو تسلیم کرنے میں انہیں تامل ہوتا ہے۔ دوسری طرف ایسے واقعات کو اس قدر بلند مقام دے کر بیان کیا جاتا ہے کہ گویا حضورؐ کے لئے یہ بڑا شرف ہے حالانکہ:

در دلِ ہر کس کہ دانش را مزاست
روئے و آوازِ پیمبر معجزہ است

اس قسم کی خبریں تو حضورؐ کے ادنیٰ سے ادنیٰ کفش برداروں میں بتواتر ثابت ہیں اور حضورؐ کے لئے تو یہ کوئی اہم چیز ہی نہیں۔

منیر احمد

کفو کا مسئلہ اور اسلامی مساوات

کچھ عرصہ سے ہمارے علماء ایک نئے مسئلہ کی طرف دھیان دینے لگے ہیں یعنی پاکستان میں عیسائیت کا فروغ۔ اس مسئلہ کا حل یہ سمجھا گیا ہے کہ حکومت سے عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں پر پابندی لگانے کا مطالبہ کیا جائے۔ اس حل کو اتنا قابل اطمینان سمجھا گیا ہے کہ عیسائیت کے فروغ کی اصل وجوہات کی طرف دھیان دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔

عیسائیت کے فروغ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو ہر صاحب نظر کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ عیسائی مشنری، مساوات، خدمت خلق اور اخلاقی طاقت سے نچلے طبقہ کے لوگوں کو اپنی طرف مائل کر رہے ہیں۔ یہ بات بہت سے کانوں کو ناخوشگوار معلوم ہوگی کہ خود ہم میں ان چیزوں کی قابل افسوس حد تک کمی ہے۔ اس لئے بذات خود یہی کمی ہمارے لئے ایک مسئلہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ بے عملی کی تو خیر مختلف توجیہات کی جا سکتی ہیں جس کے ہم ماہر ہیں لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کچھ ایسے مسائل جو اسلامی مساوات سے بالکل میل نہیں کھاتے ہماری دینی کتابوں میں راہ پا گئے ہیں۔ انہی میں سے ایک مسئلہ نکاح میں کفو (MATCH) کا ہونا ہے جس کے متعلق میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ ہمارے چاروں فقہی مذاہب کے نزدیک اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے۔

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک کفایت سے مراد عورت اور مرد کا چھ امور میں ایک دوسرے کے برابر ہونا ضروری ہے۔ (۱) حسب نسب (۲) اسلام (۳) پیشہ (PROFESSION) (۴) آزادی (۵) دینداری (۶) اموال۔ ان کے نزدیک غیر عربی کسی عربی یا قریشی سے شادی نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اس کا کفو نہیں ہے

اور غیر قریش چاہے وہ عرب ہی کیوں نہ ہو قریش کا کفو (MATCH) نہیں ہو سکتا۔ ہاں غیر عربی عالم جاہل عربی کا کفو ہو سکتا ہے۔ پیشے کے لحاظ سے میاں بیوی میں برابری ضروری ہے۔ عرف اور عادات کے مطابق مثلاً اگر خیاط کا پیشہ نانبائیوں سے اچھا ہوگا تو کوئی نوربافِ خیاط کی لڑکی سے شادی نہیں کر سکتا۔ مال اور دین میں بھی برابری ضروری ہے۔

اگر مندرجہ بالا باتوں میں برابری نہیں اور عورت نے ولی کی رضامندی کے بغیر نکاح کر لیا ہے تو حنفیہ کے ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہے۔ بعض کے نزدیک نکاح شروع ہی سے باطل ہوگا۔ چنانچہ اصل عبارت یہ ہے۔ وبعضھم یقول انّ الکفاءۃ شرطٌ فی صحۃ العقدِ فیقعُ العقدُ باطلاً من اوّل الامر اذا تزوجت بغیر کفوء وکان لھا ولیٌّ ولم یَرضَ بالنکاح قبل العقد۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد ۴ صفحہ ۵۴-۵۱)

شافعیہ

شافعیہ کے نزدیک بھی کفو کا ہونا ضروری امر ہے اور اس کا نہ ہونا باعث شرمندگی ہے ان کے نزدیک چار چیزوں میں برابری ضروری ہے۔ نسب، دین، آزادی اور پیشہ (ایضاً صفحہ ۵۸)

حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک میاں بیوی میں پانچ چیزوں میں برابری ضروری ہے۔ دین، پیشہ، مال، آزادی، اور نسب۔ (ایضاً صفحہ ۶۱)

مالکیہ

امام مالکؒ کے نزدیک صرف دو امور میں برابری درکار ہے ایک دین یعنی وہ مسلمان ہو، فاسق نہ ہو دوسرے عیوب سے خالی ہو[1] مال و دولت، حسب نسب، ذات پات اور پیشہ وغیرہ مالکیہ کے نزدیک غیر معتبر ہے۔ مزید برآں اگر عورت کا ولی رضامند ہو تو ان پہلے دو امور کا لحاظ

۱۔ تمام ائمہ مجتہدین میں امام مالک کا مسلک بلاشبہ بڑا ترقی پسندانہ ہے اور فاضل مضمون نگار نے اسی کو ترجیح دی ہے لیکن قرآن کا مسئلہ ہمیں اس سے بھی آگے لے جاتا ہے وہ تو فرماتا ہے کہ والمحصنت من الذین اوتوا الکتب ۔۔۔ یعنی تم نصرانی اور یہودی عورتوں سے بھی شادی کر سکتے ہو۔ کہاں قرآن کی وسیع تعلیمات اور کہاں ہماری فقہی تقلیدات (محمد جعفر)

بھی ضروری نہیں انہوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال فرمایا ہے ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔

جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا مذہب کتاب و سنت کے زیادہ مطابق ہے۔ اس مسئلہ کی زیادہ بنیاد ایک ضعیف حدیث پر رکھی گئی ہے جو حسب ذیل ہے:

عن ابن عمر انہ ﷺ قال العرب اکفاء بعضھم لبعض، قبیلۃ لقبیلۃ، وحیٌّ لحیٍّ ورجلٌ لرجلٍ الا حائکٌ وحجامٌ۔ (نیل الاوطار جلد ۶ صفحہ ۱۴۰) حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کا، ایک محلہ کے لوگ دوسرے محلے کے لوگوں کے، ایک مرد دوسرے مرد کا بجز نساج اور حجام کے۔

علامہ شوکانی کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے چنانچہ فرماتے ہیں فی اسنادہ رجل مجہولٌ وھو الراوی لہٗ عن ابن جریج۔ ابن ابی حاتم سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا ھذا الکذب لا اصل لہٗ۔ یہ جھوٹ ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں۔ ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث باطل ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۴۰)

اسلامی مساوات کے لئے سورۃ الحجرات کی آیت (ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم) بنیادی حیثیت رکھتی ہے اور اسی سے امام مالکؒ نے استدلال فرمایا ہے۔ اس کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل ہے اور حجۃ الوداع کا خطبہ تو اس مسئلہ میں وضاحت کے لحاظ سے خود اپنی مثال آپ ہے چنانچہ آپؐ نے فرمایا کہ تمام انسان برابر ہیں عربی کو عجمی پر، گورے کو کالے پر کوئی فضیلت نہیں[1] وغیرہ وغیرہ۔

اس کے علاوہ خود شادی کے معاملہ میں ہمیں کئی واقعات ملتے ہیں جن میں حضرت زید کا واقعہ کا ذکر تو خود قرآن میں موجود ہے۔ اسی لئے تو امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے فالمشہور عن مالکؒ انہٗ

۱۔ اصل الفاظ یہ ہیں۔ لا فضل لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ولا لاسود علی احمر ولا احمر علی اسود الا بالتقویٰ (محمد جعفر)

یجوز نکاح المولیٰ من القرشیۃ (ہدایۃ المجتہد ۲ صفحہ ۱۴)

احادیث سے مزید دو واقعات پیش کرتا ہوں۔

(۱) عن عائشۃ انّ ابا حذیفۃ بن عتبۃ بن ربیعۃ بن عبد شمس وکان ممن شہد بدراً مع النبی صلعم تبنّیٰ سالماً وانکحہ ابنۃ اخیہ الولید بن عتبۃ بن ربیعۃ وھو سالم المولیٰ لامرأۃ من الانصار (رواہ البخاری والنسائی وابو داؤد) (بحوالہ نیل الاوطار جلد ششم صفحہ ۱۴۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ابو حذیفہ جو نبی صلعم کے ساتھ جنگ بدر کی لڑائی میں شریک ہوئے تھے سالم کو اپنا متبنّیٰ بنایا اور اس کی اپنے بھائی ولید بن عتبہ کی لڑکی سے شادی کر دی اور سالم ایک انصاری عورت کا مولیٰ تھا۔

(۲) عن حنظلۃ بن ابی سفیان الجمحی عن امہ قالت رأیتُ اخت عبد الرحمان بن عوف تحت بلال (رواہ الدارقطنی) (ایضاً) حنظلہ بن ابی سفیان الجمحی اپنی ماں سے روایت کرتے ہیں وہ فرماتی ہیں کہ عبد الرحمان بن عوف کی بہن حضرت بلال رضؓ کی بیوی تھیں۔ علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب احادیث صحیح ہیں (ایضاً)

ان تمام تفاصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب کتاب و سنت کے عین مطابق ہے۔ ابن المنذر نے امام شافعیؒ کے متعلق بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے۔ ونقل ابن المنذر عن البویطی ان الشافعی قال الکفاءۃ فی الدین یعنی کفو کے لئے صرف دین کافی ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۲۹)

ہو سکتا ہے کہ ہمارے ائمہ نے یہ قیود کسی خاص مصلحت کے لئے لگائی ہوں جو اس زمانے کے ماحول کے مطابق مناسب ہوں۔ لیکن ان قیود سے جو اثر ہمارے معاشرہ پر پڑا ہے وہ کسی چشم حقیقت بین سے پوشیدہ نہیں اور یہ سراسر غیر اسلامی ہے اس کی وجہ سے بہت سے پیشوں سے جو دین میں فرض کفایہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نفرت ہو گئی ہے حالانکہ ایسے بہت سے پیشے پیغمبروں نے اختیار فرمائے تھے اس لئے یہ مناسب ہے کہ ایسے مسائل میں ہم دوسرے ائمہ کے اقوال کو فوقیت دیں۔ خصوصاً جب وہ

قرآن اور سنت سے زیادہ قریب ہو۔ تقلید کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی مجتہد کا کوئی فیصلہ کتاب وسنت کی روح کے مطابق نہیں تو اس کو بھی لازمی طور پر اختیار کیا جائے علامہ عبدالرحمٰن صاحب اس سلسلہ میں فرماتے ہیں " ومن القواعد الاصولیۃ المقررۃ ان تقلید المجتہد لیس واجباً۔ فلا یجب الاخذ برأی المجتہد بعینہ وحینئذ یجوز تقلید ای مجتہد من مجتہدی الامۃ الاسلامیۃ " (الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۴ صفحہ ۲۴۱)

فقہ کے مقررہ اصول کے قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ کسی خاص مجتہد کی تقلید واجب نہیں ہے۔ اس لئے اس مجتہد کی رائے کو مِن وعَن قبول کر لینا ضروری نہیں بلکہ اس وقت امت اسلامیہ کے مجتہدین میں سے کسی بھی مجتہد کی تقلید کی جائے تو وہ جائز ہے۔

کاش ہم میں اتنی عقل سلیم ہوتی کہ ہم فقہ کے اس سنہری اصول کو اپنا سکتے اور اپنے ماحول اور ضروریات کے مطابق دوسرے ائمہ اور مجتہدین کی رایوں کو بھی اختیار کر لیتے جو ہمارے معاشرہ کے لئے مفید ثابت ہوتیں۔

علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ سب رس۔ حیدرآباد دکن۔ محمد قلی قطب شاہ نمبر

محمد قلی قطب شاہ	ڈاکٹر مولوی عبدالحق
محمد قلی کی شاعری	ڈاکٹر محی الدین قادری زور
سلاطین قطب شاہیہ کے تعلقات خارجہ	علی اصغر بلگرامی
تلگو ادب محمد قلی کے عہد میں	پروفیسر بارسعلی خاں شروانی
محمد قلی کی گنگا جمنی شاعری	خواجہ حمیدالدین شاہد
قطب مشتری اور سب رس کے مصنف ملا وجہی	اختر حسن
حدیقۃ السلاطین میں حقیقت نگاری	ڈاکٹر شریف النساء

۲۔ زندگی۔ رام پور۔ جون ۱۹۶[illegible]ء

کائنات میں خدا کا عمل	سید جلال الدین عمری
انسانی جبلتوں کا مطالعہ	محمد فاروق خیال
رہبانیت کے شاخسانے	سلطان مبین
روس کے علاقوں میں سوویٹ سامراج	ترجمہ م۔ن۔ حقانی

۳۔ جامعہ۔ دہلی۔ جون ۱۹۶[illegible]ء

ہندوستان کے سلاطین علماء اور مشائخ کے تعلقات	صباح الدین عبدالرحمان
شیخ محمد عبدہ	ضیاء الحسن فاروقی

۴- الفرقان۔ لکھنؤ۔ جون ۱۹۶۲ء

تجلیاتِ مجدد الف ثانی — نسیم احمد فریدی

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء — سید ابوالحسن علی ندوی

قانونِ نصرت — محمد اویس ندوی

اسلام کے متعلق اہلِ مغرب کا غلط رویہ — جیمز مچنر۔ مترجمہ محمد اقبال اعظمی

۵- معارف۔ اعظم گڑھ۔ مئی ۱۹۶۲ء

ہندوستان کے سلاطین علماء اور مشائخ — صباح الدین عبدالرحمان

نارجیل سے نخیل تک — قاضی اطہر مبارکپوری

اسلام میں علم و حکمت کا آغاز — شبیر احمد خاں غوری

کیمیائے سعادت کے ادبی مقام و مرتبہ کا مطالعہ — انیل پرشاد جلیل

۶- طلوعِ اسلام۔ لاہور۔ جون ۱۹۶۲ء

مثالی مملکت — غلام احمد پرویز

اسلام کیا ہے؟ — غلام احمد پرویز

۷- فاران۔ کراچی۔ جون ۱۹۶۲ء

فتنۂ تاتار کا خاتمہ۔ معرکۂ عین جالوت — خواجہ ساحت حسین

۸- فیض الاسلام۔ راولپنڈی۔ جون ۱۹۶۲ء

صدیق کا جمال و جلال خطوط کے آئینے میں — ادارہ

عثمان غنیؓ — طاہر احمدی

۹- مسلم۔ لاہور۔ جون ۱۹۶۲ء

فکرِ اقبال میں پیغمبرِ اسلامؐ کا مقام — مس این میری شمل

ثقافت

اگست سنہ ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ — شمارہ ۸

سالانہ: آٹھ روپے ———— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر	مطبعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم ایم شریف	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

رئیس احمد جعفری

تأثرات

یہ اگست کا مہینہ ہے!

اسی مہینہ میں آج سے ۱۵ سال پہلے دنیا کے نقشے پر ایک نیا ملک نمودار ہوا تھا۔ پاکستان ــــ دنیا کے نقشے پر نئے ملکوں کا نمودار ہونا کوئی نئی بات نہیں۔ پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے بعد کئی نئے ملک مغرب اور مشرق میں تشکیل و تخلیق کے مرحلوں سے گزرے، لیکن دنیا کی تاریخ میں کوئی بھی نیا ملک سوا پاکستان کے اس طرح عالم وجود میں نہیں آیا کہ وہ آگ، خون، اسلحہ کی جھنکار اور تخریب و انہدام سے دوچار نہ ہوا ہو۔ ہم نے یونان کو آزاد ہوتے دیکھا، ہم نے پولینڈ کو عالم وجود میں آتے دیکھا۔ ہم نے آسٹریا کو دولتِ مستقلہ کے روپ میں دیکھا۔ ہم نے چیکوسلواکیہ کو، البانیہ کو، بلغاریہ کو، رومانیہ کو، مصر کو، سوڈان کو، عراق کو، شام، شرق اردن، لبنان اور فلسطین کو، قبرص کو انڈونیشیا کو، ملایا کو، سنگاپور کو، برما کو، آزادی کا خلعت پہنتے یا غلامی کی بیڑیاں توڑتے یا حیاتِ نو اور تشکیلِ جدید سے آشنا ہوتے دیکھا، مگر کیا اس آزادی، اور حیاتِ نو کے جلو میں خونِ انسانی کا سیلِ رواں نہ تھا؟ ہم نے اپنے پڑوسی ملک بھارت کو تاجِ آزادی سر پر رکھتے دیکھا مگر تاجِ آزادی زیب سر کرنے سے پہلے اور زیب سر کرتے وقت اور زیب سر کر چکنے کے بعد کیا مظلوموں کی آہوں کا شور آسمان تک نہیں پہنچا؟ کیا بے گور و کفن لاشوں اور کٹے ہوئے سروں کے بلند و بالا مینار نظر نہیں آئے؟ کیا آتش زنی، قتل و غارت اور بچوں اور عورتوں تک کو ہدفِ ستم اور نشانۂ ہوس بنتے نہیں دیکھا؟ یہ کچھ قدرتی سی چیز ہے کہ غلام اور آقا کی کشمکش، آگ اور خون کا رنگ اختیار کر ہی لیتی ہے۔

عشق آخر عشق ہے تم کیا کرو ہم کیا کریں؟

پاکستان کی تعمیر و تشکیل کے لیے بھی جنگ لڑی گئی اور کوئی شبہ نہیں یہ بڑی عظیم، کہ آزاد، ناقابلِ فراموش اور یادگار جنگ تھی، مگر اس جنگ میں اسلحہ اور ہتھیار نہیں استعمال کیے گئے۔
یہ قوتِ ارادی کی جنگ تھی۔ یہ عزمِ محکم کی جنگ تھی۔ یہ ایمان اور ایقان کی جنگ تھی۔ یہ غلام اور آقا کی بھی جنگ تھی اور اقلیت و اکثریت کی بھی۔ یہ بے وسیلہ نہتے اور بے سند لوگوں کی جنگ تھی، ان لوگوں کے خلاف جو وسائل و ذرائع پر قابض تھے۔ جن کے پاس ساز و سامانِ جنگ کی کمی نہ تھی۔ جن کے پاس سونے اور چاندی کے انبار تھے۔ نہیں یہ جنگ صرف غلام اور آقا، اکثریت اور اقلیت ہی کی جنگ نہ تھی، یہ بیک وقت باہمی بھی تھی۔ خود مسلمان بھی آپس میں دست و گریباں تھے۔ کچھ انگریزوں کے ثناخواں تھے، کچھ ہندوؤں کے قصیدہ گو، کچھ اپنوں پر سب و شتم کے تیر پھینک رہے تھے۔ ان مشکلات و موانع کے باوجود، قوتِ ارادی، عزمِ محکم اور ایمان و ایقان کی جیت ہوئی انگریزوں کی مزاحمت، ہندوؤں کی مخالفت اور اپنوں کی مقاومت کے باوجود پاکستان بن گیا۔
ایک نیا ملک عالم وجود میں آگیا۔ وہ ملک جو اسلامی ممالک میں سب سے بڑا اور دنیا کے بڑے ممالک میں پانچویں نمبر پر تھا۔

لیکن پاکستان کیوں بنا تھا؟

کیا ضرورت تھی ایک نئے ملک کی؟

مسلمان ایک ہزار سال سے ہندوستان میں رہتے چلے آئے تھے۔ اس ہزار سالہ وطن کو چھوڑ کر ایک نئے وطن کی ضرورت کیوں لاحق ہو گئی تھی انھیں؟

اگر وہ اپنی قومی انفرادیت پر اصرار نہ کرتے تو جس طرح عیسائی، پارسی، اور دوسری اقلیتیں وہاں اب بھی رہ رہی ہیں وہ بھی رہ سکتے تھے۔ مگر انھوں نے دو قومی نظریہ کیوں پیش کیا؟ اپنی انفرادیت کے تحفظ اور بقا کے لیے ایک بہت بڑی جنگ کیوں لڑی؟ اس لیے کہ وہ مسلمانوں کے لیے ایک "ہوم لینڈ" کے متمنی تھے۔ جہاں مسلمان "مسلمان" بن کر رہ سکیں۔ جہاں کوئی واردھا اسکیم نافذ نہ ہو سکے۔ جہاں عدم تشدد کا فلسفہ انھیں خالد بن ولیدؓ، عبیدہ بن الجراحؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ

کی عظمت سے رو گرداں نہ کر دے۔ جہاد سے بیزار نہ کر دے۔ جہاں اپنی قومی اور انفرادی زندگی کو اسلام کے سانچہ میں ڈھال سکیں۔ جہاں ایسی حکومت قائم کر سکیں جو اسلامی جمہوریت کی آئینہ دار ہو۔ جہاں شراب کا چلن نہ ہو۔ جہاں فواحش کا ارتکاب نہ ہو سکے۔ جہاں عورت کو وہ تمام حقوق حاصل ہو سکیں جو اسلام کے سوا کسی مذہب اور سماج نے اسے نہیں دیے ہیں۔ جہاں مرد کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں جن کا ایک انسان مستحق ہو سکتا ہے۔ لیکن نہ افراط ہو نہ تفریط معدلت کی کارفرمائی ہو مساوات ایک حقیقت بن جائے۔ آزادیٔ نطق و کلام اور حریتِ فکر و اجتماع کوئی مختلف فیہ مسئلہ نہ ہو۔ جہاں رقص و نغمہ کے نام پر دعوتِ فسق و معصیت نہ دی جا سکے۔ جہاں کا ابوبکرؓ اربابِ صلاح و تقویٰ سے استصواب کے بغیر عمرؓ کو نامزد نہ کر سکے۔ جہاں عمرؓ سے برسرِ منبر یہ کہا جا سکے کہ "اگر تم نے راہِ حق چھوڑ دی تو ہم تمہیں تکلے کی طرح سیدھا کر دیں گے؟" جہاں کا عثمانؓ اپنا قتل گوارا کر لے مگر ناحق کے سامنے سر نہ جھکائے۔ جہاں کا علیؓ بہ قدرِ رمق گزارے پر اکتفا کرے اور اپنے بھائی عقیلؓ تک کو استحقاق سے زیادہ ایک پائی بھی بیت المال سے نہ عطا کرے۔

۵۰ سال میں اس منزل کی طرف اگر ہمارے قدم اٹھے بھی ہیں تو انتہائی آہستہ خرامی کے ساتھ لیکن اب وقت آگیا ہے کہ جو بیٹھا ہے وہ اٹھ کھڑا ہو اور جو کھڑا ہے وہ چلے، جو چل رہا ہے وہ دوڑنے لگے کہ اگر ہم نے صرف حصولِ پاکستان پر اکتفا کیا اور اس کے مقصدِ جلیل و جمیل کے حصول پر متوجہ نہ ہوئے تو

اے وائے ہمارے اگر اینست پلے

ماہنامہ خاتونِ پاکستان کراچی

کا

ایک مفید، متبرک اور مقدس تحفہ

رسول نمبر

جو یکم اگست ۱۹۶۲ء کو شائع ہوگا

اس نمبر کا ایک مقصد یہ واضح کرنا بھی ہے کہ اسلام کی نشر و اشاعت میں خواتین نے کیا حصہ لیا، اسلام نے ان کو کیا درجہ دیا، معاشرے اور اخلاق و کردار کی تعمیر میں خواتین نے کیا خدمات انجام دیں۔

دنیائے اسلام کے مشاہیر اہل قلم اس میں حصہ لے رہے ہیں

سرورق گنبدِ خضرا کے سہ رنگے خصوصی عکس جمیل سے مزین

مدینہ منورہ اور روضۂ رسولؐ کی متعدد تصاویر،

صفحات تین سو   **قیمت تین روپیہ**

اگر آپ ۲۰ر جولائی تک زر سالانہ مبلغ چھ روپے ارسال کر کے مستقل خریدار بن جائیں تو یہ نمبر مفت آپ کی خدمت میں پہنچ جائے گا۔

ایجنٹ حضرات اپنے آرڈر سے جلد نوازیں۔

منیجر، خاتونِ پاکستان، ۵ گارڈن، کراچی ۳

محمد جعفر پھلواروی

صلح نامۂ حدیبیہ

مہاجرین کو مکہ سے آئے ہوئے کوئی چھ سال ہو گئے تھے۔ بعض مہاجرین کے اہل و عیال ہنوز مکے ہی میں تھے۔ اس کے علاوہ اکثر مسلمانوں کے دل میں زیارت بیت اللہ کا شوق بھی چٹکیاں لے رہا تھا۔ گو مہاجرین مکہ سے مستقل ہجرت کر کے مدینے میں آ گئے تھے لیکن وطن کی یاد اتنی جلدی دل سے محو نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں انھوں نے اپنا گھر بار، املاک، کھیتی، دوکان اور اہل کفر قرابت داروں کو چھوڑا تھا اور وطنیت کے بت کو توڑا تھا۔ کعبے سے تو منہ نہیں موڑا تھا۔ بلکہ اس مرکز دین سے دور ہونے کا شدید صدمہ تھا اور وہ اس قبلۂ عبادت کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے تھے جس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کر رہے تھے اور جس کی زیارت اسلام کا چوتھا رکن ہے۔

اسی دوران میں حضورؐ نے خواب دیکھا کہ صحابہؓ کے ساتھ حضورؐ مناسک حج ادا فرما رہے ہیں۔ اس خواب کی تعبیر آئندہ سال ظہور میں آنے والی تھی جب مسلمانوں کو فتح حاصل ہوئی۔ تاہم زیارت بیت اللہ کا شوق حضورؐ پر اور تمام صحابہ پر اس درجے غالب ہوا کہ سب کے سب سفر مکہ کے لیے رخت سفر باندھ کر تیار ہو گئے اور روانگی عمل میں آ گئی۔

یہ چودہ سو مہاجرین و انصار تھے جو عمرہ ادا کرنے کے شوق میں کشاں کشاں جا رہے تھے۔ یکم ذوالقعدہ ۶ھ کو روانگی ہوئی۔ مدینے سے چھ میل پر ذوالحلیفہ کے مقام پر حضورؐ نے اور تمام رفقا نے عمرے کا احرام باندھا۔ مدینے کی طرف سے آنے والے حجاج کا میقات بھی ذوالحلیفہ ہے۔ احرام کے معنی ہیں حرام کر لینا۔ چونکہ احرام باندھنے میں قتال، جدال،

یا وہ کوئی وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اس لیے اسے احرام کہتے ہیں۔ احرام ایک بے سلا کپڑا ہوتا ہے جسے جسم پر لپیٹ لیا جاتا ہے۔ یہ علامت ہے احرام کی تاکہ دور سے دیکھ کر سمجھ لیا جائے کہ یہ اپنے اوپر قتال وجدال وغیرہ کو حرام کر چکے ہیں۔ یہاں قربانی کے جانوروں کی گردن میں قلادے بھی ڈال دیے گئے تاکہ مزید اطمینان ہو جائے کہ ان آنے والوں میں کوئی جنگ کا ارادہ نہیں رکھتا۔ صرف زیارتِ کعبہ اور ادائے عمرہ کی نیت ہے۔ اس سفر میں دستورِ عرب کے مطابق مسلمانوں کے پاس تلواریں بھی تھیں لیکن وہ سب نیام میں تھیں۔ یہ بھی ایک اعلان تھا کہ مسلمانوں کی حیثیت صرف زائرین کی ہے۔ مسلمان جا بجا پڑاؤ کرتے ہوئے آ رہے تھے۔ اس کی خبر اہلِ مکہ کو ہو گئی۔ انہیں یہ تو یقین تھا کہ اہلِ اسلام چڑھائی کا کوئی ارادہ نہیں رکھتے۔ صرف عمرہ ادا کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن انہیں یہ بھی گوارا نہ ہوا کہ مسلمان ادائے عمرہ کی نیت سے مکے میں داخل ہوں۔ اس لیے انھوں نے مقابلے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ خالد بن ولید (جو ہنوز اسلام نہ لائے تھے) ایک دستۂ فوج کو لے کر کراع الغمیم روانہ ہو گئے۔ حضورؐ ابھی مقام عسفان میں تھے کہ خالد کے آنے کی خبر ملی۔ خالد کے دستے کو پسپا کر دینا ان چودہ سو مہاجرین وانصار کے لیے دشوار نہ تھا لیکن حضورؐ چونکہ صرف عمرے کا ارادہ رکھتے تھے اور ماہِ حرام (ذی قعدہ) کی حرمت بھی قائم رکھنا چاہتے تھے اس لیے دستۂ خالد کا سامنا کرنا بھی گوارا نہ فرمایا۔ چنانچہ حضورؐ نے داہنی طرف کترا کر ایک دوسرا کٹھن راستہ اختیار فرمایا۔ خالد نے دور سے مسلمانوں اور سواریوں کی اڑتی ہوئی گرد دیکھی اور اہلِ اسلام کی قوت وشوکت کا اندازہ کر لیا۔ فوراً واپس ہوئے اور اہلِ مکہ کو خبر دی کہ مسلمان تنعیم کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ یہ مقام مکہ سے نو میل پر ہے۔ حضورؐ کی اونٹنی (قصویٰ نامی) مقام حدیبیہ میں رکی۔ حضورؐ اور تمام صحابہ وہیں اتر پڑے۔ حدیبیہ دراصل ایک کنوئیں کا نام ہے جو مکہ سے آٹھ نو میل کے فاصلے پر ہے۔ یہاں کچھ آبادی بھی تھی اور یہ پورا علاقہ حدیبیہ ہی کے نام سے مشہور تھا۔ یہاں چودہ سو صحابہ کے لیے ایک کنواں کیا کفایت کر سکتا تھا؟ پہلی ہی مرتبہ میں کنواں خالی ہو گیا اور پانی کی قلت محسوس ہوئی۔ حضورؐ

کو معلوم ہوا تو دعا فرمائی جس کے بعد پھر پانی کی کوئی کمی نہیں ہوئی۔

حدیبیہ میں قافلۂ زائرین کے پہنچنے کی خبر جب بنو خزاعہ کو ملی تو ان کے سردار بدیل بن ورقا چند آدمیوں کو لے کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے۔ یہ لوگ اسلام نہیں لائے تھے لیکن مسلمانوں کے حلیف تھے اس لیے ان کی ہمدردیاں اہل اسلام کے ساتھ تھیں اور مسلمانوں کے یہ رازدار بھی تھے۔ بدیل نے آ کر حضورؐ کو خبر دی کہ اہل مکہ نے بڑی تعداد میں جنگجو جوانوں کو جمع کیا ہے اور اعلان کیا ہے کہ وہ ہرگز مسلمانوں کو مکے میں داخل نہ ہونے دیں گے۔ حضورؐ نے بدیل ہی کی معرفت قریش کو یہ پیغام بھیجا کہ "ہم لوگ لڑنے نہیں آئے ہیں۔ صرف عمرہ ادا کر کے واپس چلے جائیں گے۔ متعدد جنگوں نے تمہیں یوں بھی کمزور کر دیا ہے (اس لیے ارادۂ جنگ ترک کر دو اور) ایک مدتِ معینہ کے لیے معاہدۂ صلح کر لو۔ (اگر لڑو گے تو) خدا کی قسم جب تک میرے شانوں پر سر موجود ہے میں بھی اس وقت تک لڑتا رہوں گا جب تک اللہ تعالیٰ اپنا فیصلہ نہ فرما دے۔"

بدیل نے مکہ پہنچ کر جب قریش کو حضورؐ کا یہ پیغام سنانا چاہا تو چند جوشیلے عاقبت نااندیش بول اٹھے کہ "ہمیں محمدؐ کا کوئی پیغام سننے کی ضرورت ہی نہیں۔" مگر سنجیدہ لوگوں کے کہنے سے بدیل نے یہ پیغام سنا دیا۔ اس پر قریش نے کہا کہ "یہ تو ہم جانتے ہیں کہ مسلمان عمرہ ادا کرنے آئے ہیں۔ لڑنے کا ارادہ نہیں رکھتے۔ لیکن اگر وہ زائرین کی حیثیت سے بھی مکے میں داخل ہوئے تو سارا عرب ہمیں یہی طعنہ دے گا کہ مسلمان فاتحانہ و غالبانہ مکہ میں داخل ہو گئے اور ہم یہ طعنہ نہیں سن سکتے۔"

بدیل یہ جواب لے کر واپس ہو گئے اور اہلِ مکہ نے حالات کا صحیح جائزہ لینے کے لیے حلیس بن علقمہ کو حدیبیہ بھیجا۔ حلیس نے بھی واپس آ کر اسی قسم کی گفتگو کی جو بدیل نے کی تھی۔ مگر قریش کو پھر بھی اطمینان نہ ہوا۔ بنو ثقیف کے سردار عروہ بن مسعود ثقفی نے کہا کہ "اگر تم کہو تو میں خود جا کر محمدؐ سے گفتگو کر لوں۔ انہوں نے جو باتیں پیش کی ہیں وہ معقول ہیں۔" قریش نے عروہ کو اپنا نمائندہ بنا کر حضورؐ کے پاس بھیجا۔ حضورؐ نے عروہ سے بھی وہی باتیں فرمائیں جو بدیل کی وساطت سے

قریش کو کھلوائی تھیں۔ عروہ نے حضورؐ کی باتیں سن کر کہا کہ "اے محمدؐ! اگر تم قریش کو فنا کر دو گے تو گویا اپنے ہی ہاتھوں سے اپنی ہی قوم کو برباد کر دو گے۔ اور اگر کہیں جنگ نے پانسہ پلٹا تو تمھارے یہ رفقا گرد کی طرح اڑ جائیں گے ـــــ" عروہ کا یہ جملہ سن کر حضرت ابوبکر صدیقؓ کو تاؤ آگیا۔ فرمایا: "او بدبخت! کیا تو یہ سمجھتا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہؐ کو چھوڑ کر بھاگ جائیں گے؟" عروہ نے کہا: "اے ابوبکر! میری گردن پر تمھارا ایک احسان ہے جس کا بدلہ میں نے ابھی تک نہیں اتارا ہے اس لیے میں خاموش ہو جاتا ہوں۔ ورنہ تمھاری سخت کلامی کا مزہ چکھا دیتا۔"

عروہ حضورؐ سے گفتگو کرتے ہوئے اپنا ہاتھ بار بار حضورؐ کی ریش مبارک تک لے جاتا۔ حضورؐ کے پاس مغیرہ بن شعبہ کھڑے تھے۔ عروہ کی یہ حرکت انہیں سخت ناگوار گزری۔ کڑک کر بولے: "عروہ! اگر اب تیرا ہاتھ حضورؐ کی ریش مبارک تک آیا تو تیرا ہاتھ پھر واپس نہ جائے گا۔" عروہ نے کہا: احسان فراموش! میرے احسان کو بھول گئے؟ (ایک موقعے پر چند مقتولین کا خون بہا مغیرہ کی طرف سے عروہ نے ادا کیا تھا) ـــــ یہ عربی فطرت دورِ جاہلیت میں بھی تھی کہ نہ دوسرے کے احسان کو فراموش کرتے تھے نہ اپنے احسان کو بھلاتے تھے ـــــ عروہ نے ایک ہی موقعے پر دونوں جذبے کا اظہار کر دیا۔

عروہ کی گفتگو ناتمام سی رہی۔ وہ مکے واپس آ گئے اور قریش سے کہا،

اے ابنائے قریش! میں نے نجاشی کا دربار بھی دیکھا ہے اور قیصر و کسریٰ کے دربار دیکھے ہیں۔ لیکن عقیدت و احترام اور پروانگی و ادب کا جو منظر اس وقت دیکھ کر آ رہا ہوں وہ کہیں بھی دیکھنے میں نہیں آیا۔ محمدؐ جب گفتگو کرتے ہیں تو سارے مجمعے پر سکوت طاری ہو جاتا ہے اور سب ہمہ تن گوش ہو جاتے ہیں۔ کوئی شخص محمدؐ کے چہرے کو نظر بھر کر دیکھنے کی جرأت نہیں کرتا۔ وہ وضو کرتے ہیں تو ایک قطرہ بھی زمین پر گرنے نہیں دیا جاتا سارا مجمع اسے اپنے چہرے اور سینے پر ملنے کے لیے ٹوٹ پڑتا ہے۔ محمدؐ کا لعاب دہن بھی زمین پر گرنے سے پہلے

عقیدت مند اپنے چہروں پر مل لیتے ہیں۔[1] محمدؐ کے اصحاب میدان چھوڑ کر بھاگنے والے نہیں۔ اب تم جو مناسب سمجھو وہ کرو۔

عروہ کی گفتگو سے قریش پر سناٹا چھا گیا اور ان کی قوت فیصلہ درہم برہم ہو گئی۔ کوئی فیصلہ کر چکنے سے پہلے ہی حضورؐ نے ایک دوسرے خزاعی خراش بن امیہ کو اپنی سواری کا اونٹ دے کر مکہ روانہ فرمایا۔ خراش ابھی اپنی بات بھی پوری نہ کر پائے تھے کہ ظالموں نے ان پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا۔ سردار احابیش حلیس بن علقمہ نے انہیں پناہ دیدی اور خراش کی جان بچی۔ مگر ان ظالموں نے ان کے اونٹ کو ہلاک کر دیا۔

اس واقعے کے بعد قریش کے اسی جوشیلے نوجوانوں کا ایک دستہ مسلمانوں سے جنگ چھیڑنے کے لیے کوہ تنعیم سے اتر کر حدیبیہ کی وادی میں پہنچ گیا۔ لیکن حملے کے آغاز ہی میں مسلمانوں کے محافظ دستے نے ان سب کو گرفتار کر لیا۔ ان کا یہ اقدام فوجی نقطۂ نگاہ سے قابل معافی نہ تھا لیکن کچھ تو قرب حرم کا احترام تھا اور کچھ ماہ حرام کا پاس، اور سب سے بڑھ کر رحمت کے تقاضے

---

(۱) ممکن ہے اس وقت کچھ ایسے عقیدت مند بھی موجود رہے ہوں جو غسالۂ وضو یا تھوک وغیرہ کو اپنے چہرہ و جسم پر بطور تبرک مل لیتے ہوں۔ اب بھی ایسے لوگ موجود ہیں جو اپنے گرو ؤں کے ساتھ اسی قسم کی عقیدت کا اظہار کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ بات مشکل سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ حضورؐ جیسا لطافت پسند اسے خوشی سے گوارا کر سکے۔ ویسے خود میری بھی عقیدت یہی ہے کہ حضورؐ کے غسالۂ قدم کے ایک گھونٹ پر کونین کی دولت لٹا دوں لیکن حضورؐ بھی اسے پسند فرمائیں گے یا نہیں یہ غور طلب ہے۔ کہ حضورؐ کی پسند کو ترجیح دی جائے یا اپنے جذبۂ عقیدت کو۔ ممکن ہے یہ خود عروہ یا بعد کے راویوں کا اضافہ ہو یا بطور محاورہ استعمال ہوا ہو۔ ہماری زبان میں بھی "پاؤں دھو دھو کے پینا" کمال احترام و قدر دانی کے معنوں میں مستعمل ہے۔ آخر حضورؐ ہر روز وضو فرماتے تھے اور تھوک بھی پھینکتے ہوں گے لیکن قریب ترین صحابہ سے اس نوع کے اظہار عقیدت کی پابندی نظروں سے نہیں گزری ہے۔ حد تو یہ ہے بعض صحابہ سے حضورؐ کا بول و براز نوش کر لینا بھی مروی ہے۔ ایسی تمام روایتیں ہمارے نزدیک محل نظر ہیں۔

تھے اور صلح پسندی کا سچا جذبہ اس لیے رحمۃ للعالمین نے ان سب کو معافی دے کر رہا کر دیا۔
قرآن نے ماہ حرام میں حملہ آوروں کے جواب میں قتال کی اجازت دی ہے ولاتقتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقتلوکم فیہ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قتال کے موقعے نہیں تلاش فرماتے تھے بلکہ قتال کو روکنے اور صلح کو قائم کرنے کے بہانے ڈھونڈتے تھے۔
صحابہ میں قریشی نوجوانوں کی اس جسارت سے یقیناً جوش انتقام پیدا ہوا ہوگا لیکن جو رسول آیا ہی ہو انسانی اقدار کے قیام کے لیے وہ کیونکر گوارا کر سکتا تھا کہ جذبۂ انتقام — اگرچہ جائز اور جوابی ہو — بلد حرام اور شہر حرام کے احترام کو مجروح کرے؟ اگر ان حملہ آوروں کو قتل کر دیا جاتا تو یہ اس کے مستحق تھے لیکن اہل مکہ کو یہ کہنے کا موقع مل جاتا کہ ان مسلمانوں نے زائرین کا روپ دھار لیا ہے لیکن دراصل یہ قتال ہی کی نیت سے آئے ہیں۔ اور بظاہر یہیں معاہدۂ صلح کا پیغام بھجوا رہے ہیں۔ بہرحال اس موقعے پر حضورؐ نے ان مجرموں کو معافی دے کر دینی و اخلاقی قدروں کی محافظت کا انتہائی بلند مظاہرہ فرمایا۔

سیدنا عمرؓ کا عذرِ مقبول

حضورؐ نے اتمام حجت اور مصالحت کی کوشش مزید کے لیے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ قریش کے پاس اب تم جا کر بات کرو" حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ، یا رسول اللہ! مجھ سے قریش کو انتہائی بغض و عناد ہے کیونکہ میں نے دینی معاملات میں ان کے ساتھ کبھی مداہنت و نرمی نہیں برتی ہے۔ علاوہ ازیں میری قوم (بنی عدی) کا کوئی ایسا آدمی بھی مکے میں موجود نہیں جو مجھے اپنی پناہ میں لے لے۔ میری رائے ہے کہ حضورؐ اس نامہ و پیام کا کام عثمانؓ سے لیں کیونکہ وہ بنو امیہ کے ایک معزز رکن ہیں اور بنو امیہ پر ان کا بڑا اثر ہے۔" حضورؐ نے حضرت عمرؓ کی رائے کو پسند فرمایا اور سیدنا عثمانؓ کو مکہ بھیج دیا۔

یہاں یہ خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اگر محض جان کی قربانی پیش کرنا مقصود ہوتا تو نہ حضرت عمرؓ ہی کو انکار ہوتا اور نہ کسی دوسرے صحابی کو۔ یہاں محض جان کی قربانی پیش کرنا یا اپنے آپ کو

خطرے ہیں ڈالنا مقصود ہی نہ تھا۔ مقصد تو تھا ایک کام کو بہتر طریق پر انجام دینا اور نتیجہ خیز طریقہ اختیار کرنا۔ یہاں عشق و محبت یا بہادری و بزدلی کا کوئی امتحان پیش نظر تھا ہی نہیں۔ یہاں صرف عقل و حکمت اور حسن تدبیر سے ایک کام انجام دینا تھا۔ حضرت عمرؓ کی معذرت نہ بربنائے بزدلی تھی نہ بربنائے نافرمانی۔ غزوۂ احزاب کے واقعات سے اس مسئلہ کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔

دوسرا ضروری قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ رسول کی بعض باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کا ماننا فرض نہیں ہوتا اور نہ ماننے والا خارج از اسلام نہیں ہو جاتا۔ نکاح ام المومنین زینبؓ بنت جحش کی تفصیلات سے اس نکتے کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔

رسول اللہؐ اور بیت اللہ سیدنا عثمان کی نظر میں

حضورؐ کے ارشاد کے مطابق سیدنا عثمانؓ بن عفان مکہ تشریف لے گئے اور اپنے ایک قرابت دار ابان بن سعید کے گھر ٹھہرے۔ جب اہل مکہ کو حضورؐ کا پیغام مصالحت پہنچایا تو انہوں نے صاف لفظوں میں کہہ دیا کہ "ہم محمدؐ اور اصحاب محمدؐ کو ہرگز مکے میں داخل نہ ہونے دیں گے۔ ہاں اگر تم خود عمرہ ادا کرنا چاہو تو کر لو۔" سیدنا عثمانؓ نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ اوراقِ تاریخ پر ہمیشہ ابھرے ہوئے حروف میں ہیرے کی طرح چمکتا رہے گا۔ آپ نے فرمایا "یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ میں یہاں تنہا عمرہ و طواف کر لوں اور میر الکعبہ حقیقت (صلی اللہ علیہ وسلم) بیت اللہ سے دور حدیبیہ میں بیٹھا رہے۔" اللہ اللہ۔ ظاہر بین فقیہہ کی نگاہوں میں جناب عثمانؓ طوافِ کعبہ کے ایک بڑے ثواب سے محروم رہے۔ مگر حقیقت بین نگاہ میں اس ترکِ طواف کا ثواب، ثوابِ طواف سے کہیں زیادہ ہے۔

محمدؐ اور عثمانؓ کے درمیان بہت گہرا روحانی تعلق تھا۔ یہاں حدیبیہ میں بعض لوگ بولے "عثمان بڑے خوش قسمت ہیں۔ وہ کم سے کم عمرہ تو ادا کر ہی لیں گے۔" عثمانؓ کے نبض شناس پیمبرؐ نے فرمایا "مجھے یقین نہیں کہ عثمانؓ میرے بغیر عمرہ و طواف کر لیں۔" صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

واقعہ بھی یہی ہے کہ عثمانؓ کو حقیقت کعبہ کا کیا علم تھا، تو ہم نے تو اس بیت اللہ کو بیت الاصنام بنا دیا تھا۔ یہ کعبۂ حقیقت ہی تھا جس نے حقیقت کعبہ سے دنیا کو روشناس کرایا:

ازجمالِ تو کعبہ شد قبلہ　　　　پیش ازیں ورنہ بود بتخانہ

قتلِ عثمانؓ کی افواہ اور بیعتِ رضوان

سیدنا عثمانؓ نے اہلِ مکہ کو پیغامِ مصالحت دینے کے بعد واپسی کا ارادہ کیا تو روک لیے گئے۔ واپسی میں دیر ہو گئی تو افواہ اڑ گئی کہ عثمانؓ شہید کر دیے گئے۔ حضورؐ نے یہ خبر سنتے ہی فرمایا "اگر ایسا ہے تو خونِ عثمانؓ کا قصاص لینا فرض ہے"۔ یہ فرما کر ایک ببول کے درخت کے سائے میں تشریف لے گئے اور آواز دی کہ: بایعوا علی الموت (سر دھڑ کی بازی لگانے پر بیعت کرو)۔ آواز کا سننا تھا کہ تمام صحابہ بیعت کے لیے ٹوٹ پڑے۔ اسلامی تاریخ کا یہ واقعہ اتنا اہم ہے کہ قرآن پاک نے ان تمام بیعت کرنے والوں کو رضائے الٰہی کی دائمی سند یوں عطا فرمائی کہ:

لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ	اللہ ان تمام مسلمانوں سے راضی ہے جنہوں نے اس
اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ	درخت کے نیچے (اے رسولؐ) تمہاری بیعت کی۔
فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ	پھر اس نے ان کے دلوں کی بات (نیت و اخلاص)
السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ	جان لی اور ان پر سکینت نازل فرمائی اور انہیں جلد
فَتْحًا قَرِيْبًا ○	آنے والی فتح سے سرفراز کیا۔

صرف اسی قدر نہیں بلکہ اس بیعت (سودے) کو اتنی اہمیت دی کہ:

اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ	جو لوگ (اے رسولؐ) تم سے سودا کر رہے تھے ان
اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ	کے ہاتھوں میں (تمہارا ہاتھ نہیں) خدا کا ہاتھ تھا۔

خونِ عثمانؓ کی قدر و قیمت اللہ اور رسولؐ کی نگاہ میں

ذرا غور کیجیے۔ دنیا میں کسی کے خون کا قصاص لینے کے لیے بارگاہِ نبوت سے کبھی یہ

اہتمام ہوا ہے؟ کس کی جان اتنی پیاری تصور کی گئی ہے جس کے قصاص کے لیے بیعت کرنے والوں کے حق میں خدا نے اپنی رضامندی کا غیر فانی پروانہ نازل کیا ہو؟ کس کی شخصیت اتنی اہم ہے جس کی حرمت کی خاطر جان کی بازی لگانے والوں ہی کا نہیں بلکہ اس درخت کا ذکر بھی قرآن نے کیا ہو جس کے سائے میں جاں بازی کا معاہدہ ہوا تھا؟ کس ہستی کا خون اتنا قیمتی سمجھا گیا ہے کہ اس کا قصاص لینے والوں کی بیعت کو محض بیعتِ رسولؐ ہی نہیں بلکہ عین بیعتِ خدا سے تعبیر کیا گیا ہو؟ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ حضورؐ کو اس کا پورا اندازہ تھا کہ عثمانؓ مکہ میں قتل نہیں کیے گئے ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ خونِ عثمانؓ کا قصاص لینے کے لیے یہ اہتمام کیوں فرمایا گیا؟ اس کی دو وجہیں ہماری سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک یہ کہ مسلمانوں کے جوش و خروش کی اطلاع اہلِ مکہ کو مل جائے تاکہ اگر وہ جنابِ عثمانؓ کے ساتھ کسی قسم کی برائی کا ارادہ رکھتے ہوں تو اس سے باز آجائیں۔ نیز وہ مسلمانوں کی طاقت کا اندازہ بھی کرلیں اور معاہدۂ صلح میں تامل نہ کریں۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ جنابِ عثمانؓ پر جو مصیبت آنے والی تھی اس کے بارے میں حضورؐ یہ بتانا چاہتے تھے کہ اس نازک وقت میں مسلمان خونِ عثمانؓ کو ایسا ہی قیمتی سمجھ کر محافظت کریں اور ہر فردِ امت ان کا قصاص لینے کے لیے اسی طرح اٹھ کھڑا ہو جس طرح آج حضورؐ ہر ایک کو کھڑا کر رہے ہیں۔ مگر آہ خونِ عثمانؓ بڑی بے دردی سے بہایا گیا۔ امت نے غفلت سے کام لیا جس کے خمیازے میں امت کو پھر کبھی امن و اتفاق دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ آج کون عثمانؓ کے بے دردانہ قتل پر آنسو بہانا ثواب سمجھتا ہے؟ آج کس جگہ ان کی بے گناہی و مظلومی کا ماتم کیا جاتا ہے؟ آج کہاں ان کے قاتلوں اور سازشیوں کو بدترین خلائق سمجھا جاتا ہے؟ سننے والے اپنے اپنے ایمان کا جائزہ لیں۔

مگر خوب ہوا جو حضرت عثمانؓ کے غم کو کوئی مذہبی حیثیت نہ حاصل ہوئی ورنہ ایک اور الگ فرقہ پیدا ہو جاتا جس کا مذہب صرف ماتمِ عثمانؓ رہ جاتا اور محض چند ایجاد کردہ رسوم پر نجات کا انحصار قرار پاتا۔

سیدنا عثمانؓ زندہ تھے

بیعت رضوان کی ایک امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ جب تمام صحابہ کی بیعت ہو چکی تو حضورؐ نے اپنے ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر رکھتے ہوئے فرمایا کہ "یہ میرا ہاتھ ہے اور یہ عثمانؓ کا ہاتھ ہے اور اب میں عثمانؓ کی بھی بیعت لیتا ہوں" گویا حضورؐ نے اشاروں میں بتا دیا کہ عثمانؓ زندہ ہیں کیونکہ بیعت زندوں ہی کی لی گئی تھی اور لی جاتی ہے۔

یہاں یہ نکتہ فراموش نہ کرنا چاہیے کہ خدا نے رسولؐ کے ہاتھ کو اپنا ہاتھ قرار دیا (ید اللہ فوق ایدیھم) اور آج بیعت رضوان کے وقت رسولؐ اپنے ہاتھ کو عثمانؓ کا ہاتھ قرار دے رہا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ رومیؒ نے شاید ٹھیک ایسے موقعے کے لیے کہا ہے:

چوں قبولِ حق شود آں مرد راست دستِ او در کارہا دستِ خداست

اس شرف کے واحد مستحق تھے بھی سیدنا عثمانؓ ہی۔ وہ خود فرماتے ہیں کہ جس دن میں نے اسلام قبول کرتے ہوئے اپنا سیدھا ہاتھ رسول اللہؐ کے ہاتھ میں دیا اس دن سے کبھی میرا ہاتھ میری شرمگاہ سے مس نہیں ہوا" غالباً یہی سبب ہے کہ اشاعتِ قرآن کا کام اسی مبارک ہاتھ سے لیا گیا۔ یہ "مصحفِ آسمانی" خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگرانی میں مکمل ہو چکا تھا اور اسی کی نقول کی اشاعت کا کام حضرت عثمانؓ نے کیا۔ جناب عثمانؓ صرف "ناشرِ قرآن" ہیں "جامع قرآن" قطعاً نہیں۔ بہر حال دستِ قدرت نے اشاعتِ قرآن کا کام دستِ عثمانؓ ہی سے لیا کیونکہ عثمانؓ کا ہاتھ رسولؐ کا ہاتھ اور رسولؐ کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے۔ دستِ او در کارہا دستِ خدا است۔ حتی کنت یدہ التی یبطش بھا (حدیث قدسی)

صلحنامے کی کتابت

ابھی یہ عرض کر چکا ہوں کہ حضورؐ یہ خوب جانتے تھے کہ عثمانؓ قتل نہیں ہوئے ہیں، اس کے باوجود افواہِ قتل پر بیعت سرفروشی لینے کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اہل مکہ کو مسلمانوں کے جوش و خروش کا اندازہ ہو جائے اور وہ معاہدہ صلح کرنے میں زیادہ تامل نہ کریں۔ فی الواقع اس کا یہی نتیجہ ہوا

کہ جب قریش کو مسلمانوں کے اس جوش و خروش کا علم ہوا تو ان کے اوسان خطا ہو گئے اور انھوں نے فوراً ایک زیرک اور معاملہ فہم شخص کو اپنا سفیر بنا کر حضورؐ کی خدمت میں بھیجا۔ یہ تھے سہیل بن عمرو جو اپنی طلاقت لسانی اور معاملہ فہمی کی وجہ سے خطیب قریش کے لقب سے مشہور ہو گئے تھے۔ یہ حضورؐ کے پاس آئے اور دیر تک باہم گفتگو کے بعد صلح نامہ لکھا جانے لگا۔ اس تاریخی صلح نامے کے کاتب سیدنا علی بن ابی طالبؓ تھے۔ حضورؐ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ لکھو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ سہیل بن عمرو بولے کہ "عرب کے دستور کے مطابق بسمک اللّٰھم لکھوایئے۔" حضورؐ نے فرمایا "جو سہیل کہتے ہیں وہی لکھو۔ حضرت علیؓ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی بجائے بسمک اللّٰھم لکھ دیا۔ پھر حضورؐ نے فرمایا "لکھو ھذا ما قضی علیہ محمد رسول اللہ یعنی اس صلح نامے پر اللہ کے رسول محمدؐ صاد کرتے ہیں)۔ سہیل بولے " اگر ہم آپ کو اللہ کا رسول سمجھتے تو جھگڑا ہی کس بات کا تھا۔ اسے کاٹ کر محمد بن عبد اللہ لکھوایئے۔ حضورؐ نے فرمایا " اسے کاٹ کر وہی لکھو جو سہیل کہتے ہیں۔"

سیدنا علیؓ چند سیکنڈ کے لیے عجیب ذہنی کش مکش میں مبتلا ہو گئے۔ ایک طرف الامر فوق الادب اپنی طرف کھینچ رہا تھا اور دوسری جانب الادب فوق الامر اپنی کشش دکھا رہا تھا:

خال او فتویٰ دہد از کعبہ در بتخانہ شو   زلف او دعویٰ کند گر عاقلی دیوانہ شو

آخر جذبۂ اطاعت پر جذبۂ محبت و ادب غالب آگیا۔ دوات قلم کو چھوڑ کر یہ کہتے ہوئے الگ ہو گئے کہ "رسول اللہؐ کا لفظ کاٹنے کا کام مجھ سے نہ ہو گا۔" کون جانتا ہے کہ اس نافرمانی پر کتنی فرمانبرداریاں قربان ہیں:

خون خسیدہ را ثواب اولیٰ تر است   ایں خطا از صد صواب اولیٰ تر است

یہ بھی مقام غور ہے کہ جناب مرتضیٰ نے اسم الٰہی الرحمٰن الرحیم کاٹنے میں ذرا تامل نہ کیا مگر محمدؐ کا لقب و منصب رسول اللہ قلمزد کرتے وقت ظاہری نافرمانی کی بھی پروا

نہ کی ہے؛

باخدا دیوانہ باش و با محمدؐ ہوشیار

یہاں دوات بھی ہے، قلم بھی ہے، قرطاس (کاغذ) بھی ہے اور رسولؐ کا حکم بھی ہے مگر جذبۂ عشق و ادب کی وجہ سے ظاہری نافرمانی قابلِ ملامت نہیں بلکہ قابلِ ستائش ہے۔ اسی طرح حضورؐ کے آخری ایامِ حیات میں جب کہ نہ دوات موجود تھی، نہ قلم اور نہ قرطاس، اگر دوسرا جاں نثارؓ ظاہری نافرمانی کا ارتکاب کرتا ہے تو اسے ہدفِ طعن کیوں بنایا جائے خصوصاً جب کہ وہ ایک خدا لگتی بات بھی کہہ دیتا ہے کہ حسبنا کتاب اللّٰہ (اللہ کی کتاب ہم سب کے لیے کافی ہے) اور اس جواب پر رسولؐ مطمئن ہو کر خاموش ہو جاتا اور زندگی کے بقیہ ایام میں پھر دوات قلم کاغذ لانے کی کوئی فرمائش کسی سے بھی نہیں کرتا؟

ادھر سیدنا علیؓ نے "رسول اللّٰہ" کا لفظ کاٹنے سے انکار کر دیا اور ادھر رسول اللّٰہؐ کی نگاہ دل سے حجابات اٹھ گئے۔ حضورؐ نے فرمایا "اے علی! ایک دن تمہارے ساتھ بھی ایسا ہی معاملہ پیش آنے والا ہے۔" چنانچہ جب سیدنا علیؓ اور جناب امیر معاویہؓ کے درمیان صلحنامہ مرتب ہونے لگا تو اس پر یہ لکھا تھا کہ: ھذا ما قاضی علیہ امیر المومنین علی بن ابی طالب۔ معاویہؓ نے کہا: اگر ہم آپ کو امیر المومنین تسلیم کرتے تو پھر جھگڑا ہی کس بات کا تھا؟ سیدنا علیؓ کی زبان سے بے اختیار نکلا: صدق النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حضورؐ نے سچ فرمایا تھا ــــــ دونوں معاملے یکساں ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہاں اہلِ کفر اور اہلِ اسلام کے درمیان معاہدہ ہو رہا تھا اور یہاں دونوں جانب کلمہ گو مسلمان تھے۔ فرق صرف مرتبوں کا تھا۔

شرائطِ صلح

الغرض حضرت علیؓ کے انکار کے بعد حضورؐ نے خود لفظ "رسول اللّٰہ" مٹا کر "بن عبداللّٰہ" لکھ دیا یا لکھوا دیا۔ اس کے بعد معاہدے کی مندرجۂ ذیل دفعات لکھی گئیں:

(۱) مسلمان اس سال واپس چلے جائیں۔

(۲) آئندہ سال آئیں اور صرف تین دن ٹھہر کر واپس ہو جائیں۔ اپنے ساتھ صرف تلواریں لائیں جو نیام میں ہوں اور نیام تھیلے میں ہوں۔ اس دوران میں قریش باہر چلے جائیں گے۔

(۳) جو مسلمان اس وقت مکے میں ہیں انہیں مسلمان اپنے ساتھ واپس نہ لے جائیں بلکہ جو مسلمان اس وقت مدینے سے آئے ہیں ان میں سے بھی جو مکے میں رہنا چاہے اسے رہنے دیا جائے۔

(۴) مکے سے جو مسلمان یا غیر مسلم مدینے چلا جائے اسے واپس کر دیا جائے گا لیکن مدینے سے جو مسلمان مکے آئے اسے واپس نہ کیا جائے گا۔

(۵) مسلمان اور قریش جس قبیلے کو چاہیں اپنا حلیف یا معاہد بنا سکتے ہیں۔

(۶) فریقین امن و امان کے ساتھ رہیں گے اور دس سال تک یہ معاہدہ قائم رہے گا۔

اقرار معاہدہ کی عجیب محافظت

اس معاہدے میں اور تو جو کچھ تھا وہ تھا، دفعہ ۲ اور ۴ اس درجے حوصلہ شکن تھیں کہ مسلمان تڑپ اٹھے۔ ہر شخص اسے اسلامی اور قومی وقار کے سخت خلاف سمجھ رہا تھا۔ اس زخم پر نمک یوں پڑا کہ عین اسی معاہدے کے وقت مکے سے ایک مسلمان بھاگتا، ہانپتا کانپتا اور فریاد کرتا ہوا حضورؐ کے پاس پہنچا۔ اس نے اپنے جسم پر زخموں کے داغ دکھائے۔ زنجیروں میں جکڑے جانے اور ماریں کھانے کی دردناک داستان سنائی۔ مسلمان اس کی فریاد سن کر لرز اٹھے۔ اس وقت مسلمانوں کا جوش و ولولہ ایسا تھا کہ ایک اشارے میں مکہ خاک سیاہ ہو سکتا تھا لیکن اقرار انسانیت، امن پسندی، صلح جوئی، تحمل و بردباری اور ایثار و قربانی کا جو مظاہرہ آج حضورؐ کی طرف سے ہوا ہے اس کی نظیر تاریخ میں تلاش کرنا سب سے زیادہ ناکام کوشش ہو گی۔

یہ بھاگ کر آنے والا مظلوم کون ہے؟ یہ ہیں حضرت ابوجندلؓ۔ خدا کی شان دیکھیے سہیل بن عمرو ان کے باپ ہیں جو کفار قریش کے نمائندے بن کر آئے ہوئے ہیں اور عہد نامہ لکھا رہے ہیں۔ اور ابوجندلؓ ان کے فرزند ہیں جو پکے مومن ہیں۔ کوئی خوف اور کوئی لالچ ان کے ضمیر کو نہ خرید سکا۔ قید و بند میں رہے۔ زنجیروں میں جکڑے گئے، صبح شام ماریں کھاتے

رہے لیکن کوئی شے انہیں ایمان سے ہٹا نہ سکی۔ آج یہ مسلمانوں سے فریاد کرتے ہوئے بھاگ کر آئے ہیں اور امداد کے طالب ہیں۔ حضورؐ نے سہیل سے فرمایا کہ "ابوجندلؓ کو ہمارے ساتھ جانے دو۔" سہیل بولے کہ "پابندیٔ عہد کے مظاہرے کا یہی پہلا موقع ہے۔" حضورؐ نے فرمایا "ابھی نہ معاہدہ مکمل ہوا ہے نہ دستخط ہوئے ہیں۔" سہیل نے کہا "اگر ابوجندلؓ واپس کیا گیا تو پھر یہ معاہدہ ہی منظور نہیں۔"

ابوجندلؓ کو رد کرنے کے لیے اور بھی کئی حجتیں کی جا سکتی تھیں مگر معاہدے کا احترام تمام جذبات پر مقدم تھا۔ ابوجندلؓ سے بعد حضرت فرمایا کہ "تم واپس چلے جاؤ۔ خدا تمہارے لیے کوئی بہتر سبیل نکال دے گا۔"

واہ رے ابوجندلؓ کا جذبۂ اطاعت و ایثارِ نفس۔ وہ صریحاً دیکھ رہے تھے کہ بھاگ کر آنے کے بعد پھر واپس جانا پہلے سے کہیں زیادہ کٹھن موت کے منہ میں جانا ہے مگر اطاعتِ رسولؐ کے جذبے نے ساری متوقع تکالیف جھیلنے پر آمادہ کر دیا۔ اور صرف اسی قدر نہیں بلکہ حضورؐ کے اس فرمان پر بھی ابوجندلؓ کا ایمان پختہ تھا کہ "اللہ تعالیٰ کوئی بہتر سبیل پیدا فرما دے گا۔" اور فی الواقع ایسا ہی ہوا۔

حضرت ابوجندل کا حیرت انگیز کارنامہ

حضرت ابوجندل جانے کو واپس چلے گئے مگر مسلمانوں کو بے تاب کر گئے اور خود مکے میں قید کر دیے گئے۔ اور ایک شخص ان پر نگراں مقرر کر دیا گیا تاکہ وہ کہیں بھاگنے نہ پائیں۔ جناب ابوجندل کو موقع غنیمت ملا۔ انہوں نے اپنے نگران کے سامنے اسلام پیش کیا اور کچھ ایسے ڈھنگ سے تبلیغ کی کہ وہ بصد خوشی اسلام لے آیا۔ قریش کو معلوم ہوا تو انہوں نے اس نگران کو بھی قید میں ڈال دیا اور ان دونوں پر ایک اور آدمی کو نگراں مقرر کر دیا۔ اب ان دونوں نے مل کر تبلیغ شروع کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بھی اسلام لے آیا۔ الغرض ایک سال کے اندر حضرت ابوجندل اور ان کے ساتھیوں نے تین سو کافروں کو مسلمان کر لیا۔

سیدنا عمرؓ کا جوشِ دینی اور تیز گفتگو

سیدنا ابوجندلؓ کے واپس جانے سے سارے مسلمان تڑپ اٹھے۔ جناب عمرؓ سے نہ رہا گیا۔ بے تاب ہو کر حضورؐ کے پاس آئے اور یوں مکالمہ ہوا:

"یارسول اللہؐ! کیا حضورؐ پیغمبر برحق نہیں؟"

"ہاں۔ ہوں۔"

"یارسول اللہؐ! کیا ہم مسلمان حق پر نہیں؟"

"بے شک حق پر ہیں۔"

"تو پھر ہم دین میں یہ ذلت کیوں گوارا کریں؟"

"اللہ ہمارا مددگار ہے۔ وہ ہمیں ہرگز رسوا نہ کرے گا۔"

حضرت عمرؓ کے پاس اس کے بعد خاموشی کے سوا کوئی جواب نہ تھا لیکن جوش اتنا زیادہ تھا کہ وہ وہاں سے سیدھے سیدنا ابوبکرؓ کے پاس پہنچے اور وہاں بھی اسی قسم کی گفتگو کی۔ رازدارِ نبوت صدیق اکبرؓ نے اس کا مختصر جواب یوں دیا کہ "محمدؐ اللہ کے سچے پیغمبر ہیں۔ وہ جو کچھ کر رہے ہیں اللہ کی مرضی سے کر رہے ہیں۔" اس جواب نے حضرت عمرؓ کا سارا جلال ٹھنڈا کر دیا۔ آپؓ کو اس وقتی دینی جوش اور اپنی تیز گفتگو پر اتنی ندامت رہی کہ ساری عمر مختلف کارِ خیر سے اس کی تلافی فرماتے رہے۔ نفل نماز اور روزے، صدقات، قیدیوں کی رہائی اور دوسرے کارِ خیر سے اس لغزش کا کفارہ ادا کرتے رہے۔

م المومنین ام سلمہؓ کی اصابت رائے

معاہدہ مکمل ہونے کے بعد حضورؐ نے ان تمام لوگوں کو جو قربانی کے جانور ساتھ لائے تھے قربانی ادا کرنے کا حکم دیا۔ کئی بار حضورؐ نے آوازیں دیں لیکن ایک مسلمان بھی اپنی جگہ سے نہ ہلا۔ بظاہر یہ بھی "نافرمانی" ہی معلوم ہوتی ہے لیکن جیسا کہ طلاقِ زینبؓ کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے ہر ایک حکم کی عدمِ تعمیل نافرمانی کی حدود میں داخل نہیں ہوتی اور نہ اسے نعوذ باللہ کفر قرار دیا جا سکتا ہے۔ صحابہؓ

کرام سے زیادہ حضورؐ کی فرمانبرداری کا کون دعویٰ کر سکتا ہے ؟ حضورؐ کے بار بار فرمانے پر بھی کسی کا قربانی کے لیے نہ اٹھنا نعوذ باللہ کسی نافرمانی کے جذبے سے نہ تھا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ سب رسولؐ کے نافرمان ہوں اور خدا ان سب سے راضی ہونے کی آسمانی سند نازل فرمائے بعض مگر حضرات اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ مسلمان اس حوصلہ شکن معاہدے سے اتنے دل گرفتہ ہو گئے تھے کہ قربانی کے لیے اٹھنا ان کے لیے دوبھر ہو گیا تھا۔ ہو سکتا ہے یہ بھی وجہ ہو۔ لیکن اور سبب بھی اس کا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ صحابہؓ کو ہنوز یہ امید تھی کہ شاید اب بھی حالات میں کوئی ایسا تغیر پیدا ہو جائے اور کوئی ایسی سبیل نکل آئے کہ یہ قربانیاں اپنے اصلی موقع و محل پر ادا ہوں۔ دستور کے مطابق عمرہ ادا کرنے کے بعد ہی قربانیاں ادا ہونی چاہئیں۔ اور بغیر عمرہ ادا کیے قربانی کا ہونا صحابہ کی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ وہ تین سو میل سے ادائے عمرہ کی بے تاب تمنائیں لے کر آئے تھے اس لیے ان کی توقع فطری تھی۔ وہ اسے حضورؐ کی ایک اجتہادی رائے سمجھ رہے تھے جس میں "لا و نعم" کی گنجائش ہوتی ہے۔ اگر وہ اسے وحی الٰہی یا امرِ امیر یا قضائے قاضی سمجھتے تو عدمِ تعمیل کی مجال نہ ہوتی۔

بہرکیف حضورؐ نے جب پوری قوم کی یہ دل گرفتگی دیکھی تو ام المومنین ام سلمہؓ کے پاس تشریف لائے جو اس سفر میں حضورؐ کے ساتھ تھیں۔ واقعات سن کر ام المومنینؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حضورؐ خود باہر نکل کر اپنی رسم قربانی ادا فرمالیں اور سر کے بال اتروا کر احرام اتار ڈالیں۔ ام المومنین کا یہ مشورہ صحیح اور صائب نکلا اور تیر ٹھیک نشانے پر جا کر لگا۔ جب حضورؐ نے قربانی ادا کر کے بال اتروائے اور احرام اتار لیا تو تمام صحابہ کو یقین آگیا اب معاہدے میں کوئی تغیر نہیں ہوگا اور معاہدے کے مطابق عمرہ ادا کیے بغیر ہی یہاں سے واپس جانا پڑے گا۔ چنانچہ حضورؐ کا عمل دیکھ کر ان سب نے اپنی اپنی قربانیاں ادا کر کے بال اتروا لیے اور احرام اتار دیے۔

صلح حدیبیہ اور فتح مبین

معاہدے کے بعد تین دن حدیبیہ میں قیام رہا پھر مدینے کو روانگی ہوئی۔ راستے میں یہ آیات

نازل ہوئیں :

اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝ .... الخ — اے رسول! ہم نے تمہارے لیے واضح فتح کے دروازے کھول دیے۔

وحی الٰہی کی گہرائیوں تک بشری طرح کون پہنچ سکتا ہے؟ مسلمان اس معاہدے کو اپنی قومی شکست اور دینی رسوائی سمجھ رہے تھے اور وحی آسمانی اسے فتح مبین بتا رہی ہے۔ سیدنا عمرؓ یہ آیات سن کر حیرت میں آ گئے۔ ان سے رہا نہ گیا حضورؐ سے دریافت کیا کہ "یا رسول اللہ! کیا یہ فتح مبین ہے؟" ارشاد ہوا: ہاں۔ حضرت عمرؓ کی سمجھ میں بات نہ آسکی اور شاید کوئی بھی نہ سمجھ سکا ہوگا۔ ہاں صرف ایک ہی رفیق نظر آتا ہے جو اس پوری داستان تنگ و دو میں خاموش، مطمئن اور شروع سے آخر تک رسول کا ہم نوا، ہم آہنگ اور ہم خیال ہے۔ وہ محض اپنے کمالِ ایمان و عشق کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی مومنانہ فراست و حکمت کی وجہ سے ان تمام نزاکتوں، مصلحتوں اور گہرائیوں کو سمجھ رہا ہے جو رسولؐ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ یہ ہے رازداں نبوت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

اس معاہدے کے فتح مبین ہونے کی تصدیق بعد کے واقعات نے کر دی۔ اس کے مصالح و فوائد مختصراً یوں ہیں :

(۱) مکے اور مدینے کا راستہ ہر راہی مسافر کے لیے بے خطر کھل گیا اور کاروباری لین دین کی سہولتیں حاصل ہو گئیں۔

(۲) مکہ و مدینہ کے علاوہ بھی آس پاس اور دور دراز کے قبائل کی آمد و رفت نے مسلمانوں سے روابط پیدا کر دیے۔ دور دور اور کشیدہ رہنے کی وجہ سے جو غلط فہمیاں تھیں وہ دور ہو گئیں۔ انہوں نے براہِ راست اہل اسلام کی ستھری زندگی دیکھی، ایمان و عبادات کو پرکھا، اخلاق و معاملات کو جانچا اور ان کی معاشرتی زندگی کا معائنہ کیا۔ اخوت، مساوات، ہمدردی، اخلاص، عدل، صداقت اور تمام اخلاقی اقدار کا تجربہ

کیا۔ اس طرح ہر ملنے والے کے دل میں اسلام گھر کرتا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک سال کے اندر اندر اتنی کثرت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا کہ اس سے پہلے برسوں میں بھی اتنے لوگ ایمان نہ لائے تھے۔ فاتح شام و عراق خالد بن ولیدؓ، فاتح مصر عمرو بن العاصؓ اور عدی بن حاتم طائی وغیرہ سب انہی ایام میں اسلام لائے۔

(۳) اب تک اہل اسلام کو عربوں کے اندرونی فتنوں سے ہی فرصت نہ ملی تھی مگر اب عام طور پر عرب میں امن و امان قائم ہو گیا اور حضورؐ کو باہر کے فرمانرواؤں کو بھی دعوتِ اسلام دینے کا موقع ملا۔

(۴) ایک بڑا فائدہ جو اس معاہدے سے ہوا اس کی طرف سیرت نگاروں کی نظر نہیں گئی۔ وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو اصل خطرہ ہر وقت اہل مکہ سے تھا کیونکہ مکہ عرب کا مرکز تھا اور اہل مکہ کا اثر و اقتدار سارے عرب پر تھا۔ اب ان سے NON-AGRESSION PACT (ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کا معاہدہ) صلح حدیبیہ کی شکل میں ہو چکا تھا اور اہل مکہ مسلمانوں کی طاقت سے مرعوب بھی ہو چکے تھے۔ گویا ان کے حملوں کی طرف سے اطمینان ہو گیا تھا۔ اب یہودِ خیبر تنہا رہ گئے تھے اور ان کی سرکوبی کے لیے راستہ صاف ہو گیا تھا۔ یہ خطرہ نہ تھا کہ اہل مکہ ان یہود کی حمایت میں مسلمانوں سے جنگ کریں گے۔ چنانچہ جلد ہی مسلمانوں کے شدید دشمن یہودِ خیبر جیسی فتنہ پرور قوم کا زور توڑ دیا گیا اور فتح خیبر فتح مبین کی تفسیر مبین بن کر سامنے آ گئی۔ حضورؐ یا صدیق اکبرؓ کے سوا کون اس سیاسی گہرائی کو سمجھ سکتا تھا کہ دو بڑے دشمنوں میں سے ایک سے مصالحت کر کے دوسرے کا خاتمہ کر دیا جائے؟

(۵) اس معاہدے سے ایک اور فائدہ یہ ہوا کہ اس معاہدے کی بعض شرطیں خود قریش کے لیے وبالِ جان بن گئیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اہل مکہ مکے کے مسلمانوں پر طرح طرح کی سختیاں کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ اس سے گھبرا کر ایک مسلمان حضرت عتبہ بن اُسید (ان کی کنیت ابوبصیر ہے) مکے سے نکل بھاگے اور سیدھے مدینے پہنچے۔ اہل مکہ نے دو آدمیوں کو مدینے بھیجا اور مطالبہ کیا

کہ اس بھاگے ہوئے آدمی کو شرائط معاہدہ کے مطابق واپس کر دیا جائے۔ حضورؐ نے جس طرح ابوجندل کو حدیبیہ سے واپس فرما دیا تھا اُسی طرح جناب عتبہ کو بھی واپس ہونے کا حکم دیا۔ عتبہ بہت گڑگڑائے اور اپنی مظلومیت کی داستان بیان کر کے واپس جانے سے معذوری ظاہر کی۔ مگر حضورؐ کو اقدار معاہدہ کا اتنا پاس و لحاظ تھا کہ صاف فرما دیا "معاہدے کی پابندی ضروری ہے اور میں تمہیں اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ تم واپس جاؤ۔ اللہ تمہارے لیے کوئی بہتر سبیل پیدا فرما دے گا۔" کتنے بڑے جگر سے کا کام تھا ان سخت آزمائشوں میں پھر واپس ہونا۔ مگر عہد کی پابندی اور اطاعتِ رسول کا جذبہ انہیں واپس لے گیا۔ عتبہؓ ان دونوں کافروں کی حراست میں مدینے سے روانہ ہو گئے۔ ذوالحلیفہ پہنچ کر عتبہ نے ایک کو قتل کر دیا۔ دوسرا بھاگا ہوا مدینے پہنچا۔ پیچھے سے عتبہ بھی پہنچ گئے اور عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! حضورؐ نے معاہدے کے مطابق اپنی طرف سے مجھے واپس فرمایا۔ اس لیے حضورؐ تو بری الذمہ ہو گئے۔" عتبہ کو یہ معلوم تھا کہ حضورؐ انہیں مدینے میں نہیں رہنے دیں گے اور وہ یہ بھی سمجھتے تھے کہ مکّے واپس جانا موت کے دہانے میں جانا ہے۔ لہٰذا انہوں نے مدینہ تو چھوڑ دیا لیکن مکّے بھی واپس نہ گئے۔ بلکہ سمندر کے کنارے ذومرہ کے پاس عیص نامی ایک جگہ میں مقیم ہو گئے۔ مکّے کے مظلوم مسلمانوں کو جب یہ معلوم ہوا کہ عتبہ نے اپنا ایک ٹھکانا بنا لیا ہے تو وہ بھی بھاگ بھاگ کر ان کے پاس آنا شروع ہو گئے اور تھوڑے دنوں میں ایک اچھی خاصی جماعت ہو گئی۔ قریش کے تجارتی قافلے عموماً ادھر ہی سے گزر کر مکّے سے شام کی طرف آتے جاتے تھے۔ یہ لوگ ان قافلوں کو روک لیتے اور اسی مالِ غنیمت سے اپنی گزر اوقات کرتے۔ اس سے اہل مکہ کی تجارت و معاش پر اتنا بڑا اثر پڑا کہ قریش نے حضورؐ کے پاس پیغام بھیجا کہ "ہم اس شرط سے باز آئے۔ آپ سارے مسلمانوں کو مدینے میں بلا لیجیے۔ ہماری طرف سے سب مسلمانوں کو مدینے جانے کی اجازت ہے۔"

آپ نے دیکھا؟ ——— وہی شرطِ معاہدہ جسے قریش اپنی سب سے بڑی فتح سمجھ رہے تھے ان کے لیے سب سے زیادہ وبالِ جان بن گئی۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں ——— لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جناب عتبہؓ اور ان کے رفقا نے اخلاق قدروں کا کچھ اچھا مظاہرہ نہ کیا لیکن اس سے پہلے یہ بھی سوچ لینا چاہیے کہ مسلمانوں کو صرف اسلام لانے کے جرم میں مکے میں قید رکھنا کونسا مظاہرۂ اخلاق تھا۔ ان سے معاملات، اخلاق اور سوشل زندگی کی کوئی ادنیٰ سے شکایت بھی نہ تھی۔ پھر انہیں کس جرم میں سخت سے سخت سزائیں دی جا رہی تھیں؟ حضورؐ نے شرائطِ معاہدہ کی پوری پوری پابندی فرمائی اور کسی مسلمان کو جو مکے سے بھاگ کر آئے اپنے پاس نہ رکھا۔ اب یہ ان کی مسلمانوں کا کام تھا کہ انھوں نے مظالم سے عاجز آ کر اپنے بچاؤ کے لیے ایک نیا راستہ نکال لیا۔

(۶) حدیبیہ کے معاہدۂ صلح میں جو سب سے بڑا انسانی فائدہ ہے وہ اخلاقی فتح کا ہے۔ ذرا دیکھیے کتنی اعلیٰ اخلاقی اقدار کی محافظت کی گئی ہے۔ یہ چودہ سو مہاجرین و انصار ایسے جانباز تھے کہ ان کے تین سو تیرہ نے بدر کے معرکے میں ایک ہزار مکیوں کے منہ پھیر دیے۔ ایک اشارے میں یہ چودہ سو جانباز سارے مکے کو تہس نہس کر سکتے تھے۔ ان کی ایک یورش سارے ظالموں کو خاک میں ملا سکتی تھی۔ اور اس کے لیے کافی وجوہ بھی موجود تھیں۔ صرف ابوجندلؓ ہی کے معاملے پر اڑ جانا معاہدے کو نامکمل چھوڑ کر حملے کا بہانہ بن سکتا تھا۔ لیکن والصلح خیر کی اعلیٰ قدریں حضورؐ کے پیشِ نظر تھیں۔ چودہ سو صحابہ اس معاہدے سے دل شکستہ ہو گئے تھے۔ حضورؐ کا اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ہماری قوم اس معاہدے پر راضی نہیں۔ مگر صلح کی جا رہی ہے۔ دب کر صلح کی جا رہی ہے۔ رفقا کی خفگیوں کی پروا نہیں کی جاتی۔ خون کا ایک قطرہ نہیں بہایا جاتا۔ کیا اقدارِ صلح و امن کی محافظت کا اس سے بہتر نمونہ بھی دنیا کے لیے ہو سکتا ہے؟

ڈاکٹر بشارت علی

عمرانی علوم کی کسوٹی —— الفرقان

قرآن بلاشبہ ہدایت کی آخری کتاب ہے۔ یہ ہدایت صرف معاد اور مذہبی معاملات کی حد تک محدود نہیں۔ قرآن علم و حکمت کی وہ کتاب ہے جو مہد سے لیکر لحد کی زندگی تک کے تمام جزوی اور اہم شقوق اور خدوخال کی صورت گری معنوی انداز میں کرتا ہے۔ زندگی لحد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی اس کا سلسلہ اور بھی بڑھتا ہی بڑھتا چلا جاتا ہے۔ جنین حیات کی مرئی، تجربی اور حسی زندگی بعد الموت کی غیر مرئی اور لاہوتی زندگی سے مختلف نہیں۔ زندگی تسلسل کل کا نام ہے اس لیے حسی و مرئی واقعات حیات جس طرح درست ہیں اسی طرح غیر مرئی اور غیر تجربی و غیر عقلی یا روحانی واقعات زندگی بھی درست قرار دیئے گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یومنون بالغیب کا داعیہ اور اقرار لوازم حیات اور زندگی کا اہم قضیہ قرار دیا گیا ہے۔

انسان معاشرتی انسان ہے۔ اس کی زندگی کا ہر شعبہ قدر معنویت کے تابع ہے۔ معاشرتی احوال اور قدر و معنویت کا نظام انسان پر حالت جنین سے لے کر شہود اور مہد سے لے کر لحد تک کی زندگی پر نہ صرف اثر انداز ہے بلکہ اس کی صورت گری اور شخصی وجاہت و کیفیت کو متعین کرتا ہے۔ قرآن کی عمرانی حیثیت پر کبھی بھی غور نہیں کیا گیا حالانکہ قرآن کی بے حد و حساب تفسیریں کی گئیں اور قرآن کی اساس پر کئی علوم فطری اور انسانی کی بنیاد رکھی گئی۔ تاریخ سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ قرآن کی اساس پر کم از کم ایک سو بیس نظام ہائے علوم وجود میں لائے گئے۔ ہر نظام علم کے کئی اور جداگانہ شعبے علاحدہ مدون

ہو سکے۔ علوم کی دریافت اور تدوین کا سلسلہ کم و بیش پانچ سو سال تک جاری رہا۔ جب یہ سلسلہ ختم ہو گیا تو مسلمانوں سے علمی امامت بھی چھن گئی۔ اب حاشیہ نویسی، تالیف و شروحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ نتیجتاً خلاقی، تحقیق، ابداعیت اور فطانت کا خاتمہ ہو گیا۔ مسلمانوں کی عظمت کا پتہ صرف اس بات سے چلتا ہے کہ تفاسیر میں قرآن نے جن جن علوم کی طرف اشارہ کیا ہے ان کی پوری پوری وضاحت کی گئی ہے۔ یہ توضیحات ان نظام ہائے علوم کے سوا ہیں جن کی جداگانہ تنظیم و تدوین کی گئی تھی۔ بعض تفاسیر کا حجم اس قدر بڑھ گیا ہے کہ انسان دنگ رہ جاتا ہے۔ کشف الظنون میں بعض ایسی تفسیروں کا ذکر کیا گیا ہے جو تین سو اور پانچ سو جلدوں پر مشتمل تھیں۔ چھوٹی سے چھوٹی پچاس اور تیس جلدوں سے کم نہیں تھیں۔

یہ تفسیریں ناپید نہیں ہو گئیں۔ علمائے سلف کے تفصیلی احوال موجود ہیں لیکن قرآن نے عمرانیات اور علوم عمرانی کی جو خدمت کی ہے اس کی طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ مسلمانوں کے علمی افکار میں عمرانیات اور اس کے اصناف کے متعلق جو توضیحات کی گئی ہیں وہ بجائے خود یورپ کے اس دعوے کی تکذیب کرتے ہیں کہ یورپ والے اس علم کے بانی قطعی طور پر نہ تھے۔ عمرانیات اور اس کے متنوع اصناف کے وجود میں لانے والے مسلمان تھے۔ عمرانیات اور اس کے متنوعہ اصناف اور علوم کو مسلمان قرآن سے دریافت کر سکتے تھے اور اس سے استفادہ کر کے نامور مؤرخ ابن خلدون نے اس علم کو وہ حیثیت دی جس کی بنا پر وہ آج سائنٹفک عمرانیات کا بانی قرار دیا جاتا ہے[1]۔

متذکرہ توضیح سے یہ بات صاف ہے کہ قرآن عمرانیات کی پہلی کتاب بھی ہے اور آخری کتاب بھی۔ آخری اس لیے کہ اس کی تدوین و تشکیل ان دائمی عمرانی، ثقافتی اور روحانی حقیقتوں پر کی گئی ہے کہ جس کی ضرورت ابد الآباد تک انسان کو رہے گی۔

---

(۱) ملاحظہ ہو سارو کن: سوشل اینڈ کلچرل ڈائنیمکس

الٓمٓ ذٰلک الکتاب لاریب فیہ

عمرانی افکار کا پتہ چار ہزار سال قبل مسیح سے چلتا ہے لیکن یہ خیالات انسان کی صحیح رہبری
نے کی بجائے اس کو ہمیشہ خسران و بدبختی میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور پھر ان میں جدل و پیکار، ضد، تناقض
رچڑھاؤ، سفالت و دنائت کی وہ بھرمار ہے کہ ان کی اساس پر زندگی کا ڈھالنا تو کجا مجرد ا
کے تصور سے حیرانی و پریشانی لاحق ہوتی ہے۔ ان افکار کا قدم کبھی اس زمین پر اور کبھی آسمان
کہیں حسیت سے بھرپور ہیں تو کہیں روحانیت پر سارا زور صرف کیا گیا ہے۔ عالم محسوسات
تردید پر ان کی تدوین کی گئی ہے تو ساتھ ہی حواس، عقل، مدرکات، مشاعر، امیال، احساسات
عواطفات کا بھی انکار کیا گیا ہے۔ ان حقائق کے انکار پر جو عمرانی افکار اٹھے ہیں ان کو سارکن
ماحی خیالات عمرانی یعنی (IDEATIONAL) کے نام سے یاد کرتا ہے۔ یہودی، عیسائی، برہمانی
الات کی بنیاد یہی عوامل ہیں۔ حیات بعد الممات اور روحانیت کی تردید پر جن افکار عمرانی
ستوار کی گئی ہے، ان کو حسیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ دورِ جدید کے علوم عمرانی
عمرانیات کی بنیاد انہیں عوامل پر رکھی گئی ہے۔ سارا زور حسیت، لذتیت، زر، زن
ین، ملبوس، رانی اور سے نوری پر ہے۔

جسم و روح، دنیا اور ماورائے دنیا، عقل و تجربہ، روحانیت اور ماورائے عقلیت
اد اور ما فوق الافراد عوامل کے اشتراک کلی، توافق و امتزاج، انضمام و تدوین سے جو معاشرتی
ثقافتی نظام وجود میں آسکے گا وہی صحیح بھی ہوگا اور وہی استمراری بقاء و ترقی کا ضامن بھی
سکتا ہے۔ قرآن کا عمرانی قضیہ جس کی وضاحت بار بار علی العموم اور بالخصوص قصص انبیاء
کی گئی ہے وہ یہی ہے کہ معاشرتی و ثقافتی نظام تائید الٰہی، وحی و رسالت اور کتابی علم و
ست کے بغیر قائم نہیں ہو سکتے۔ معاشرے و ثقافت کے وجود میں لانے کا اختیار اگر انسان
ے دیا جائے گا تو وہ جدل و پیکار، تعاون و عدوان پر مبنی ہوں گے۔ انسان کی افتادِ مزاج
اعتبار سے ان کی صورت کبھی تو حسی (SENSATE) اور کبھی اطلاکی (IDEATIONAL)

ہوگی۔ بہر حال ان کی تعمیر میں ہمیشہ خرابی کی صورت مضمر ہوگی۔ قرآن کے زاویۂ نگاہ سے ایسے افکار عمرانی اور معاشرتی و ثقافتی نظام، معاشرتی و ثقافتی کہلائے نہیں جا سکتے۔ جس میں دین و دنیا، جسم و روح، محسوس و ماورائے محسوس، فطری اور ما فوق الفطری، عقلی اور ماورائے عقل حیاتی اور مابعد الطبیعیاتی، تجربی اور ماورائے تجربی عوامل کا اشتراک کلی نہ ہوا ہو۔ زندگی، معاشرت اور ثقافت کی صحت کی کسوٹی بھی یہی ہے کہ دنیا اور دنیوی حقائق کے ساتھ معاد اور حیات بعد الممات کے حقائق کا بھی اقرار کیا جائے۔ مادی اور غیر مادی امور کے امتزاج کلی کا نام معاشرت بھی ہے اور ثقافت بھی ان امور کے اقرار کے باوجود دور جدید کے معاشرتی و ثقافتی نظام ایک طرفہ ہیں۔ اس لیے قرآنی عمرانیات ان کے معاشرتی و ثقافتی نظام ہونے کی سرے سے تردید کرتی ہے۔ انسان میں صحت و توازن، امتزاج و توافق کلی کے ساتھ معاشرتی و ثقافتی نظاموں کی صلاحیت موجود نہیں۔ اس لیے قرآن نہایت ہی لطیف رمزی انداز میں کہتا ہے کہ ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا ورزقا حسنا ان فی ذالک لاٰیة لقوم یعقلون[1] اس رمزی اشارہ سے صاف ظاہر ہے کہ معاشرتی و ثقافتی نظام انضمامی و امتزاجی عوامل پر مبنی ہیں۔ ان کی قوام و ترکیب میں بعض معنوی، اخلاقی اور روحانی قدریں پوشیدہ ہیں۔ ان کا سمجھنا اور سمجھ کر معاشرتی و ثقافتی نظاموں کی تدوین انسان کے بس کا روگ نہیں۔ قوام و ترکیب کی ہر سطح اور تہہ میں جو نظام ہائے معنی اور روحانی حقیقتیں کام کرتی نظر آتی ہیں ان کے سمجھنے کی صلاحیت صرف انبیاء و مرسلین میں ودیعت کی گئی ہے۔ نظام معنی کے لیے نظام اختصاص یا مخصوص قواد کی ضرورت ہے تو اس ضرورت کی تکمیل وانصرام سے معاشرے و ثقافت کو وجود میں لانے کے لیے ایسے نفوس قدسیہ مامور ہوتے رہتے ہیں۔ مامورین من اللہ کا یہ سلسلہ آدمؑ

---

(۱) النحل: ۶۷

سے شروع ہو کر نبی آخر الزماں پر ختم ہو گیا۔ نبی کی حیثیت ہادی و مرسل ہی کی نہیں بلکہ معمار معاشرت و ثقافت کی بھی ہے۔ آدم سے لیکر سرور عالم تک جتنے بھی نبی آئے زمانی و مکانی اقتضاءات سے ہمیشہ ایک معاشرتی و ثقافتی نظام کو وجود میں لاتے رہے ہے۔ یہ نظام چونکہ علت و معلول، زمان و مکان کے رشتوں سے جکڑے ہوتے تھے لیکن ان کی قوام و ترکیب اس نظام معنی سے ہوتی تھی جس کو قرآن وحی و کتاب کے نام سے یاد کرتا ہے۔

قرآن نے قصص انبیاء کے سلسلے میں جن حقائق و واقعات کی صراحت کی ہے، ان کا مدعا انبیائے متعلقہ کے دور کے معاشرتی و ثقافتی نظاموں کے نمونے پیش کرنا ہے اسی کے ساتھ معاشرے و ثقافت کے عروج و زوال کے اسباب و وجوہ کی بھی تشریح کی گئی ہے۔ ابوابی انداز میں ان تمام سوالات کیا، کیوں، کب، کیسے وغیرہم کی تحلیل و توضیح کی گئی ہے۔ یہ سارے مسائل جو قرآنی عمرانیات پیش کر رہی ہے دور جدید کی عمرانیات کے موضوع تحقیق ہیں۔

جن معاشرتی و ثقافتی نظاموں کے نمونے قصص انبیاء کے سلسلے میں قرآن نے پیش کیے ہیں وہی درست ہیں نہ کہ حالیہ دور کے مفکرین کے وہ نمونے جو ٹائن بی۔ اشپنگلر، کرائبر، شوارز، برڈیئو وغیرہم نے پیش کیے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نمونے کبھی وجود میں آئے ہوں لیکن چونکہ ان کی اساس ان قدر و معنویت پر مبنی نہیں جن کو قرآن وحی، رسالت اور کتاب کے نام سے یاد کرتا ہے اس لیے قرآن ان کے نمونے ماننے سے صریحاً انکار کرتا ہے۔ قرآن کی زبان میں یہ اساطیر الاولین اور کذب ہیں۔ نظام معنی، اشخاص یعنی نظام رسالت اور نظام ابلاغ یعنی کتاب کے باوجود، اگر افراد معاشرہ، جماعتیں اور ادارے ان پر عمل نہ کر سکیں تو ان کی کوئی عملی افادیت باقی نہیں رہ سکتی، اس لیے ایمان و ایقان کلی کے ساتھ قرآن عمل کی تعلیم

---

(2) TOYNBEE - SPÄNGLER - KROBBER - SCHWARZ - BERDYAE (1)

دیتا ہے۔ نظامِ معنی، کتاب و رسالت کے طریقِ عمل پر عمل کرنا استحکامِ شخصیت، استقرارِ
معاشرت و ثقافت کے لیے ضروری ہے۔ ایقان و ایمان کا نظام، نظامِ عمل سے وابستہ
ہے اور پھر یہ سارے نظام ہمہ جہتی اعتبار سے نظامِ معنی سے اشتراکِ کلی اور غیر منفک تعلق
رکھتے ہیں۔

قرآنی عمرانیات کے یہ وہ بنیادی نکتے ہیں کہ جن کی طرف آج کل کی سائنٹفک عمرانیات
معروفِ تحقیقات ہے۔ قرآنی عمرانیات کی صوری و معنوی حقیقتوں کے سمجھنے کے لیے یہ
بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام کے معاشرتی، ثقافتی، دینی اور روحانی نظام کی اساس
نظریۂ عمل پر مبنی و موقوف قرار دی گئی ہے۔ دورِ جدید کے فلسفۂ تمدن اور عروج و زوالِ امم
کے مباحث میں قرآن کے اس تصور کی کوئی گنجائش نہیں کہ قومیں نظامِ معنی پر اعتمادِ کلی کے
باوجود جب اس کو عملاً کام میں نہیں لاتیں اور اس کی اساس پر معاشرہ، افراد، ثقافت و اداروں
کی صورت گری نہیں کرتیں تو وہ مٹ جاتی ہیں۔ معاشرتی و ثقافتی نظاموں کی حیات و
بقا، وسعت و ترقی میں عمل کا جو مقام ہے، اس پر دورِ جدید کے عمرانیین اور عمرانی فلاسفہ
علی العموم اور خصوصیت کے ساتھ پارسن و مرٹن[1] نے بحث و تحقیق کی ہے۔ اس کی بھاری
بھرکم کتاب کو پڑھ جائیے لیکن قرآن نے جس ہمہ گیری اور بلاغت کے ساتھ مندرجہ ذیل مختصر
سی آیت میں نظامِ معاشرت و ثقافت کی کنۂ اولین اور علتِ اولیٰ یعنی نظریۂ عمل کو پیش
کیا ہے اس کا مقابلہ ممکنات سے نہیں۔ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ
وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (الزلزال ۷-۸)

وہ لوگ جو اسلام کی ابدی حقیقتوں کا بطلان کرتے ہوئے اس کو صرف شدہ طاقت
قرار دیتے ہیں وہ اس بات کو بھلا دیتے ہیں کہ اسلام کے ظہور کا راز اس کے نظامِ معنی پر

PARSANS AND MERTEN (1)

عمل میں پوشیدہ ہے۔ دورِ جدید کے یہ حضرات اپنے مزاج، نفسی کیفیات اور ذہنیت کے اعتبار سے وہی مماثلت رکھتے ہیں جس کی توضیح قرآن نے منافقین کے سلسلے میں کی ہے۔ مسلمانوں کے ضعف اور اقوامِ عالم کے مقابل ان کے عجز اور پستی کا راز قرآن پر عمل نہ کرنے کی صورت میں دیکھنا چاہیے۔ قوموں اور ثقافتوں کا ٹکراؤ فطرت کا ایک اہم قانون ہے۔ کوئی قوم اور کوئی ثقافت اس ٹکراؤ سے بچ نہیں سکتی۔ اپنی قیام و بقا کے لیے اس کو پیہم کوشش کرنی پڑتی ہے۔ مسابقت، ٹکراؤ، سعی پیہم اور جنگ قرآنی عمرانیات کے وہ معاشرتی قوانین ہیں کہ جن سے بہر حال گریز ناممکن ہے۔ دورِ جدید کے تمام اصنافِ علوم عمرانی اور عمرانیات آج ان قوانین کی بدیہی حقیقتوں کو تسلیم کرتی ہے۔ ان موضوعات پر کثرت سے کتابیں موجود ہیں اور تحقیق کا سلسلہ ہنوز جاری ہے، اور جاری رہے گا۔ جدل و پیکار اور تصادم و آویزش کی اس فضا میں قومیں اور ان کی ثقافتیں ابھرتی ہیں، پھیلتی اور پھولتی ہیں۔ انہیں وجوہ کی بنا پر ایک ساتھ ایک ہی وقت، ایک ہی خطۂ ارضی میں تین ثقافتی نظام ٹکراتے اور آپس میں دست و گریباں نظر آتے ہیں۔ قصصِ انبیاء کو غور سے پڑھیے تو آپ کو اس کا پتہ چل جائے گا کہ نبوی، معنوی ثقافتی نظاموں کے دوش بدوش دو اور نظامہائے ثقافت یعنی حسّی اور الحاقی نظام چلتے نظر آتے ہیں۔ طاقت اور کثرت کی وجہ سے یہ دونوں نظام، نظامِ معنی کے مقابل غالب نظر آتے ہیں۔ لیکن آخر کار انبیاء کا نظامِ معنوی ان پر غالب آجاتا ہے اور انہیں مٹا دیتا ہے۔ وَقُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا (بنی اسرائیل ۸۱)

موسوی ثقافت کو مثلاً فرعونی ثقافت سے مقابلہ کرنا پڑا۔ طول طویل کش مکش کے بعد فرعون کے غرق ہونے کے بعد اس کی حسّی، لذتی اور حسّی ثقافت کا خاتمہ ہو گیا اور موسوی نظامِ ثقافت چھا گئی۔ یہ اس وقت تک پوری طاقت اور تابناکی سے پھولتی اور پھیلتی رہی جب تک کہ اس کے نظامِ معنی میں فتور نہ پیدا ہو گیا۔ آج کے زمانے میں بھی یورپ کی حسّی و سائنسی

تہذیب کے ساتھ عیسوی اور اسلامی اطاحی وعینی ثقافتیں دوش بدوش چل رہی ہیں۔
اس عمرانی قانون کی کارفرمائی کے ساتھ دوسرے اور قوانین بھی اپنی پوری قوت اور عصبیت کے ساتھ کارفرما ہیں۔ اسلام کا ان کے مقابل بحالت اضمحلال چلنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ آخر کار ان پر غالب ہوگا۔ اسلام ہر زمانے میں دبنا اور دب کر ابھرنا قانون عمرانی کا ایک اہم وظیفہ ہے۔ یہ دباؤ آج کی بات نہیں اس کا سلسلہ آدم کے زمانے سے چلا آرہا ہے اور تا قیامت چلتا رہے گا۔ ہر موقع پر اگر نبوی ثقافتیں دبیں اور ابھر کر چھا گئیں تو اسلام کا ہر دباؤ کے موقع پر عارضی طور پر دب کر پوری قوت کے ساتھ چھا جانا ضروری ہے۔ دب کر ابھرنے کا یہ عمل بقائے قوت اور استحالۂ قوت کے قوانین کے ماتحت ہے۔ انہیں امور اور حقائق کی طرف قرآن یوں اشارہ کرتا ہے
هُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّیْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ (۹: ۳۳)
قرآن شریف نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ عینی معنوی ثقافت نہ صرف ایک طرفہ ثقافتوں یعنی اطاحی اور حسی ثقافتوں سے ہمیشہ ٹکراتی رہے گی بلکہ جب کبھی بھی اس ثقافت کے نظام معنی میں فتور پیدا ہوگا اور اس ثقافت کے چلانے والے سختی کے ساتھ اس پر عملاً پابند نہ رہیں گے تو انحراف کرنے والی اس قوم کی بجائے دوسری قوم نظام معنی کو پایندہ و حرکی رکھنے کے لیے مامور کی جائے گی۔ زندگی قوم کی زندگی نہیں۔ قوم کی زندگی مشروط ہے نظام معنی کی زندگی سے اس لیے اصل زندگی نظام معنی کی زندگی ہے۔ اگر کوئی قوم بہ حیثیت قوم زندہ رہ سکتی ہے تو اس کے لیے لازمی ہو جاتا ہے کہ نظام معنی کی وابستگی کے ساتھ زندہ رہے۔
وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ (البقرہ ۱۶۲)
قرآن جن نظام ہائے معنی کی طرف اشارہ کر رہا ہے ان کی اسمائے الٰہی کی مناسبت سے

ننانوے قسمیں ہیں۔ انسان، معاشرے اور ثقافتیں انہیں کے مظاہر ہیں۔ یہ سب نظام، نظامِ توحید میں ضم اور ممزوج ہو گئے ہیں۔ افرادِ انسانی کے تنوعات، معاشرے کے سارے طبقات اور ثقافت کی ساری بوقلمونیاں نظامِ معنی میں گم ہو کر وحدتِ خیال، وحدتِ فکر اور وحدتِ عمل پیدا کرتی ہیں۔ دورِ جدید کے معاشرتی افکار اور عمرانیات میں معاشرتی نصب العین کا ایسا تصور موجود نہیں۔ بلاشبہ معاشرے و ثقافت کی غایتِ اصلی سے متعلق بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ کسی ایک نظریہ پر کوئی دو مفکر بھی متفق نہیں۔ ان کے مقابل قرآنی عمرانیات واضح انداز میں یوں توضیح کرتی ہے:

وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة، ۱۴۸)

انسان نفسی ذاتی اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ اثباتِ خودی کا داعیہ فطرتِ انسانی کا اہم خاصہ ہے۔ ان واجبات کو معاشرتی زندگی کے تقاضوں کے تحت ڈھالنا پڑتا ہے اور انہیں نظامِ معنی کی متابعت میں متشکل کرنا پڑتا ہے۔ یوں بھی ذاتی اغراض کے لیے اتحادِ عمل، باہمی شرکت اور تنظیم سے کام لینا پڑتا ہے۔ جوں جوں انسان منازلِ زندگی طے کرتا چلا جاتا ہے اسے یہ احساس ہوتا چلا جاتا ہے کہ کوئی شخص محض اپنی ذات کے لیے زندگی کے چند لمحات بھی گزار نہیں سکتا۔ سعی اور عمل کے اتحاد سے معاشرہ بنتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا معاشرتی نظام میں ایسی مستقل قوتیں دریافت کی جا سکتی ہیں کہ جن کی اساس پر معاشرتی نظام کی تعمیر ہوتی ہے؟ قرآنی عمرانیات کا سب سے اہم مقصد یہی ہے کہ معاشرتی نظاموں کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے۔ چنانچہ آلِ عمران میں کہا گیا ہے کہ مسلمان ہر وقت عروج و زوالِ امم کے اسباب و وجوہ پر غور کرتے رہیں

قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ بعض معاشرتی مظاہر ایسے ہیں کہ جن کا بار بار ظہور ہوتا ہے یہ اپنے ظہور میں زمان و مکان کے پابند نہیں۔ ان میں باقاعدگی پائی جاتی ہے اس وجہ کی بنا پر ان کا بار بار مطالعہ و مشاہدہ ضروری ہے۔ نظام کائنات کی طرح قرآنی عمرانیات کا دعویٰ یہ ہے کہ معاشرتی اور ثقافتی نظام بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں ان کی تعمیر و تشکیل حیات و بقا، استمرار و ترقی کی ہر ظاہری سطح اور تہہ میں بعض معنوی حقیقتیں کارفرما ہیں۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ ان نظاموں کی تعمیر کسی نظام کے مطابق ہوئی ہے۔

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۳: ۱۹۱)

واقعہ یہ ہے کہ ان کی نیرنگیوں میں ایک مستقل مقصد، ایک نظام معنی اور نظام قدور کو جھلکیاں لیتے دیکھا جا سکتا ہے۔

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (الرحمن ۲۹)

بلاشبہ ایسے قوانین موجود ہیں جن پر انسانی معاشرتی و ثقافتی نظاموں کا دار و مدار ہے یقیناً کچھ قوتیں ایسی موجود ہیں جو ان نظاموں میں ہمیشہ کارفرما رہتی ہیں اور انہیں ایک مخصوص و معین راہ پہ چلاتی ہیں۔ انہیں کی طرف قرآن اشارہ کرتے ہوئے آیات الٰہی پہ غور کرنے کی بار بار ہدایت کرتا ہے

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (البقرة ۷۳)

آیات الٰہی کے یہ اشارے جو قرآن میں ہر جگہ پائے جاتے ہیں، قرآنی رمزی عمرانیات (QURANIC SYMBOLIC SOCIOLOGY) کا اہم موضوع بحث ہیں۔ [illegible] بجائے خود نظام معنی کے حامل ہیں تو مزید تاکید اور توضیح کی خاطر رمزی عمرانیات

کے ساتھ ساتھ عمرانیات معنوی کی طرف قرآن کا توجہ دلانا چاہا [illegible] اس کی توضیح کے لیے اگرچہ جا بجا نہ آیتیں قرآن میں موجود ہیں تو موضوع کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بعض بلیغ اور ہمہ ابعادی الفاظ و اصطلاحوں سے بار بار کام لیا گیا ہے۔ ان کے مجملہ ہم قارئین کی توجہ "سج" اور اس کے مشتقات کی طرف مبذول کراتے ہیں۔

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّظِلٰلُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ (الرعد-۱۵)

گو عمرانی، ثقافتی اور کائناتی کے واقعات جو ہمیں یوم پیدائش سے گھیرے ہوئے ہیں اور ہم باعتبار تجربہ و علم ان گرد و پیش کے واقعات کو دیکھ سکتے ہیں۔ بظاہر روکھے پھیکے، مانوس اور سادہ ہوتے ہیں لیکن ان کی ماہیت کا معلوم کرنا اور ان کے علت و معلول کے رشتے جو صوری بھی ہوتے ہیں اور معنوی بھی آپس میں مربوط و متعلق کر کے دیکھنا، سمجھنا اور معنویت کے ساتھ ہر موقع پر ان سے سازگاری پیدا کرنا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ اور پھر سب سے زیادہ مشکل اس وقت پیش آتی ہے جب کہ انہیں ایک نظام اور معنوی و منطقی ترتیب کے تحت لانا پڑتا ہے۔ زندگی کی حقیقتوں کو بے نقاب کرنے کے لیے ہر قوم کو ان مراحل سے گزرنا پڑتا ہے کیونکہ ان سے گزرے بغیر زندگی کی نہ تو معنویت کو واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی زندگی کی غایات کو متعین کیا جا سکتا ہے اس لیے سورۃ العصر میں کہا گیا ہے کہ انسان ہی خسارے میں مبتلا ہے

انّ الانسان لفی خسر

زندگی کی بدیہی اور تہہ در تہہ معنوی حقیقتوں کی ترجمانی اور وضاحتوں میں دنیا کی کوئی کتاب قرآن کے مقابل ہمسری کا دعوےٰ نہیں کر سکتی۔ اگر کوئی دعوےٰ کیا جائے گا تو وہ باطل ہوگا۔ قرآن چونکہ انہیں دوامی حقیقتوں پر مبنی ہے اس لیے ان کو قرآن محکمات کے نام

سے پیدا کرتا ہے۔ عام طور پر محکمات اُن قرآنی آیتوں کا نام ہے کہ جن پہ قرآن کا دارومدار ہے۔ یہ وہ حقیقتیں اور قدریں ہیں جو دائمی بھی ہیں اور جو زمانی ومکانی تبدیلیوں میں اپنے انطباق اور معنی میں اٹل ہیں۔ معاشرت و ثقافت کے بھی یہی وجودی اور دوامی عوامل ہیں ان کے بغیر نہ تو یہ دونوں وجود میں آسکتے ہیں اور نہ ہی ان کے بغیر یہ دونوں ایک آن جی سکتے اور آگے بڑھ سکتے ہیں۔ اوپر کی توضیحات سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ معاشرے اور ثقافت کی بنیاد علم پہ ہے اسی لیے قرآن بار بار معاشرے و ثقافت کے علمی حیثیت سے مطالعے کی ضرورت پر توجہ مبذول کراتا چلا جاتا ہے۔ قرآن کا آغاز ہی نظریہ علم سے ہوتا ہے۔ میلاد آدم کے قصہ میں یہ بات کھلے طور پر بتلا دی گئی ہے کہ علم کی بنیاد پر انسان وجود میں آیا۔ علم اس کی رگ وپے میں داخل ہے۔ اس کی سرشت نظامِ نفسی کا قوام و ترکیب بھی علم ہی سے ہوا ہے۔ بنابراں اگر علم انسان کی ہیئت و ساخت، ماہیت وکیفیات میں داخل ہے تو وہ معاشرتی و ثقافتی نظاموں کو بغیر علم کے کیسے وجود میں لاسکتا، باقی رکھ سکتا، چلا سکتا اور ہر آن ترقی دے سکتا ہے۔

معاشرتی و ثقافتی مظاہر بڑے پیچیدہ ہیں۔ ان کی ماہیت و اصلیت کا پتہ بغیر غور و فکر اور تدبر و بصیرت ناممکن ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات اتنی وسیع و محیط ہوچکی ہے کہ انسان تعجب و حیرانی میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ اب تک پانچ سو سے زائد شعبے اور ذیلی نظام وجود میں آچکے ہیں۔ جرمنی، فرانس، امریکہ اور دیگر ممالک میں علوم عمرانی اور عمرانیات پہ تحقیقات کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ ان تمام وسعتوں اور کاوشوں کے باوجود دورِ جدید کی عمرانیات اور علوم عمرانی، غایات و معنی کے اعتبار سے نقوش پا بنے ہوئے ہیں۔ ان کے کلیے، اصول تا آنکہ مصطلحات اور زبان بھی متعین نہیں معاشرے کے نظم و ضبط کے قوانین اور اُس کی بنیادی قوتوں، داعیات و واجبات کو ابھی تک سمجھا نہیں گیا۔ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ انسان کے بس کا روگ نہیں کہ وہ ایسے حتمی اصول و قوانین دریافت کرے۔ قرآن

کی عظمت اور اس کے قائم بالذات، مستقل اور دائمی ہونے کا ثبوت اس سے بڑھ کر
اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس میں وہ واضح اصول، کلیے اور دوامی حقیقتیں بیان کیے گئے ہیں
کہ جن کی اساس پر معنوی انداز میں معاشرتی و ثقافتی نظام وجود میں لائے جا سکتے ہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ
سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (انفال ۲۹)

قرآن دور جدید کی معاشرتی و ثقافتی نظاموں یعنی حسّی اور اطباحی (SENSATE
IDEATIONAL) کے مقابل جس نظام عینی (IDEALISTIC) کو پیش کرتا
ہے اس کا قرآنی زبان میں "اسلام" نام ہے۔

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (مائدہ ۳)

یہ نظام ہو سکتا ہے کہ حسّی اور اطباحی نظاموں کے دوش بدوش لگا تا چلے لیکن اس کی آخری
تقدیر یہی ہے کہ ان کو دبا کر خود غالب ہو جائے۔ اوپر کے دو نظام یعنی حسی اور اطباحی
زیادہ عرصہ چل نہیں سکتے کیونکہ ان میں تضاد، ایک طرفگی اور جدل کی کیفیت ان کی ہیئت
و ترکیب اور رفتار و عمل میں مستولی ہے۔ حسی نظام چونکہ زر، زن، اور شرب و لذت پر
مبنی ہے اس لیے چار ہزار سال سے یہ ہمیشہ انسانوں کو بھاتا رہا اور اب بھی مرغوب ہے
جس طرح اطباحی نظام دنیا سے خالی ہے اسی طرح یہ دین اور روح سے خالی ہے۔ بنا بریں
ہر مرحلے پر ان دونوں نظاموں کا اسلام کے عینی نظاموں کے مقابل پسپا ہونا لوازمات
سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے مقابل یہ دونوں نظام ہمیشہ صف آرا رہے ہیں اور
رہیں گے۔ انہیں حقائق کو سورۂ بقرہ میں قرآن بار بار پیش کرتا ہے اور بار بار کہتا ہے کہ یہودیوں
اور عیسائیوں سے بہتری کی توقع نہ رکھی جائے اور یہ کہ دنیا میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے
سوا مسلمانوں کا کوئی دوست نہیں (ملاحظہ ہو ۲: ۹۹، ۱۰۰)

چونکہ قرآن کی بنیاد پر ہر دور میں عینی معاشرتی و ثقافتی نظام کو ان دو کے مقابل بار

بارِ وجود میں لانا پڑے گا کیونکہ نوعِ انسانی کو اس کے بغیر جمعیت اور استقرار کی حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے قرآن کی اساس پر زمانی و مکانی تقاضوں اور واجباتِ حیات کے پورا کرنے کے لیے ہر دور میں ایک نئی قرآنی عمرانیات وجود میں آتی رہے گی۔ ہر دور کی اس نئی عمرانیات کا کام یہ ہوگا کہ قرآن کی لفظاً و معناً متابعت میں معاشرے و ثقافت کے متعلق جتنی معلومات حاصل ہوں ان کی تقسیم و حد بندی کی جائے تاکہ حسن و قبح کا پتہ چلایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن الفرقان کہلایا جاتا ہے

وَاِذْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّکُمْ تَھْتَدُوْنَ (۲: ۵۳)

تقسیم و حد بندی کا مدعا یہ ہے کہ ترتیب اور منطقی صحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے معاشرے و ثقافت کے وجود میں لانے والی اور حرکت دینے والی قوتوں کو دریافت کیا جائے اس طرح ہر آن معاشرے و ثقافت میں معنوی ربط اور نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔

قرآن پاک کی یہ آیت کما حقہٗ بتا سکتی ہے کہ کس طرح اور کس حد تک فکر و عمل سے معاشرے و ثقافت کی نشو و نما اور ترقی کسی خاص سمت میں ہو سکتی ہے:

ھُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِھٰتٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَۃِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِہٖ وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗٓ اِلَّا اللّٰہُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا یَذَّکَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ (آل عمران ۶)

متذکرہ آیت جس کا تعلق قرآن کی توضیح و تشریح سے ہے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کی اساس پر جو بھی معاشرتی و ثقافتی نظام وجود میں لایا جائے گا وہ بہر حال بعض دوامی قوانین اور قدروں کی پابندی اور انہیں عمل میں لانے پر مجبور ہے۔ محکمات کی حیثیت بدیہیات اور اولیات کی سی ہے۔ یہ معاشرے و ثقافت کے وجودی موثرات ہیں۔ ان کے بغیر معاشرے کا وجود میں آنا بعید از قیاس ہوگا۔ زمانی و مکانی تقاضوں کو متشابہات پورا

کر سکیں گے بشرطیکہ ان کی تطبیق و تصدیق میں محکمات کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

اسی آیت پہ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ معاشرتی و ثقافتی زندگی اپنی ظاہر و باطن میں نظام معنی و قدور کی پابند ہے۔ معاشرہ اپنی غایات کو پا نہیں سکتا جب تک کہ وہ ان کی اساس پر متشکل نہ ہو اور اپنی رفتار زندگی میں انہیں کا اظہار نہ کرے۔

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ (البقرہ ۱۶۳)

دور جدید کی عمرانیات میں معاشرے و ثقافت کی اتنی تعریفیں کی گئی ہیں کہ انسان ورطہ حیرت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ کس کو غلط اور کس کو صحیح سمجھا جائے۔ پروفیسر سارو کن نے کم و بیش عمرانیات کی دو سو تعریفیں گنائی ہیں۔ اسی طرح اس کی ہر اصطلاح کے کم و بیش ایک سو بیس معنی بتلائے گئے ہیں۔ قرآنی عمرانیات ان تناقضات سے پاک ہے۔ تعریف کی بجائے بعض قوانین اور اصول متعین کر دیے گئے ہیں۔ مصطلحات، الفاظ اور متن کا سارا نظام قدر و معنویت سے مربوط ہے۔ انہیں صوری و معنوی حیثیت سے جیسا کہ آیت بالا میں واضح کیا گیا ہے ہلایا نہیں جا سکتا۔ اسی آیت سے یہ بھی استنباط کیا جا سکتا ہے کہ عمرانیات کی حقیقت اور اہمیت جتنی اس کے بنیادی اصولوں کے مطالعے سے ہو سکتی ہے تعریفات سے نہیں ہو سکتی۔ قرآنی عمرانیات ان مظاہر معنی و قدور سے بحث کرتی ہے جو مل جل کر رہنے سے وجود میں آتے ہیں۔ قرآنی عمرانیات دور جدید کی متغائر عمرانیات کے مقابل اپنا ابدی وجود رکھتی ہے۔ یہ بہت سی منظم اور مرتب و بامعنی معلومات، اصول اور قوانین پر مشتمل ہے۔ اس میں علت و معلول کی تحقیق شدہ حقیقتیں بیان کی گئی ہیں۔ عمرانی و ثقافتی قوانین دریافت کیے گئے ہیں۔ نظم و ضبط کے قوانین اور کردار و عمل کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے عام استدلال کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو صحیح نتائج تک رسائی حاصل کرنے کی توفیق و ہدایت بہم پہنچائی جائے۔ یہ توفیق و ہدایت ایک خاص واسطے سے مہیا کی جاتی ہے۔ قرآن کی زبان میں یہ واسطہ رسالت

کے نام سے موسوم ہے

كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (۲: ۱۵۱)

کیا دورِ جدید کی عمرانیات، معاشرت و ثقافت کا اس سے بہتر تصور پیش کر سکتی ہے؟ آیت بالا سے یہ بات واضح ہے کہ معاشرے و ثقافت کی بنیاد علم و حکمت پر ہے۔ علم، معاشرت اور ثقافت سب کے سب نظامِ معنی سے مربوط ہیں۔ ان سب کا مدعا یہ ہے کہ ایسے افراد پیدا کیے جائیں جو نظامِ معنی کی بنا پر قابلِ نمونہ قرار پائیں۔ یہ آخری منزل نہیں۔ قرآنی عمرانیات کا تقاضا نمونے سے بھی آگے بڑھ جانے کا ہے۔ معاشرتی و ثقافتی زندگی میں نمونے کے افراد کا پیدا کرنا، اگر معاشرہ کا درجہ خصوصی ہے تو اپنے عمل کے اعتبار سے اس نمونے کو دو گانہ فرائض انجام دینے پڑیں گے۔ اولاً اپنی ذات کے مقابل ثانیاً معاشرے کے مقابل ایسے ہی نمونے کے افراد، نمونے کی معاشرت کی ہر آن اور دوامی طور پر نسترن نماری کر سکتے ہیں۔ نمونے کے افراد سے معاشرہ خالی ہو جائے تو اس کی زندگی میں تشتت اور ہبوط پیدا ہونے لگتا ہے۔ معاشرے میں اس قدر معنویت اور جان ہونی چاہیے کہ جس طرح نمونے کے افراد اور اس کی زندگی اور بقائے قوت کے ضامن و کفیل بنتے ہیں، اسی طرح معاشرہ بجائے خود افراد کے لیے استحالۂ قوت اور مزید شخصیت کی ارتقا کا موجب بن جائے گا۔

دورِ جدید کی عمرانیات میں عینی معاشرہ اور نمونے کے افراد کا تصور اولاً اس صدی کے آغاز میں جرمن عمرانی ماکس ویبر (MAX WEBER) نے پیش کیا تھا۔ یہ تصور کچھ اس قدر حقیقی اور بدیہی ثابت ہوا کہ دورِ جدید کے اکثر عمرانیئین کو اس طرف متوجہ ہونا پڑا۔ پارسن (PARSONS) فرش،

سارو کن تو جو ٹی کے نام ہیں، لیکن ان گنت علمار معروف تحقیقات ہیں۔ یورپی فکر میں حسیت اور مادیت کی وجہ سے جو جدلی اور متناقض رنگ غالب ہے وہ اس تصور میں بھی غالب و موثر نظر آتا ہے۔ اس تصور کو جو معاشرے و ثقافت کی علت اولیٰ ہے قرآنی عمرانیات نے معنوی اور انضمامی (INTEGRATED) انداز میں آج سے چودہ سو سال پیشتر یوں پیش کیا ہے

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (الاحزاب: ۲۱)

قرآنی عمرانیات معاشرے و ثقافت، افراد اور اداروں کے لیے جو نمونہ پیش کر رہا ہے وہ زمان و مکان کی تبدیلیوں کے باوجود چونکہ دوامی نظام معنی پر مبنی ہے، اس لیے یہ نمونہ کبھی بھی کسی جہت میں بدل نہیں سکتا۔ قرآن کی اساس اور اس کے نظام معنی و قدروں کی بنیادوں پر جہاں کہیں بھی اور جس وقت بھی ایسا معاشرہ اور ثقافت وجود میں آئیں گے اس کے لیے اس نمونہ کی پیروی لازمی ہوگی۔ معاشرتی و ثقافتی زندگی میں نمونے اور نظام معنی کی کچھ اس قدر اہمیت ہے کہ قرآنی عمرانیات بار بار اسی کی طرف توجہ مبذول کراتی ہے۔ یہ وجودی مسئلہ اگر پیش نظر نہ رہے تو معاشرے و ثقافت کے وجود میں لانے کی ساری کوششیں ناکام ہو جائیں گی۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ کو مومن، صادق اور مسلم وغیرہم کی توضیح میں بار بار معرض بحث میں لایا گیا ہے تاکہ کاشانۂ دل میں یہ بات ہمیشہ کے لیے جم جائے کہ بلا اتباع نمونہ (اسوۃ)، اور قرآنی نظام معنی، مبنی معاشرہ، مبنی ثقافت، مبنی افراد، مبنی ادارے اور مبنی جماعتیں وجود میں نہیں آسکتے۔

علمائے متقدمین نے قرآن کی تفسیر میں پانچ سو تک جلدیں لکھی ہیں لیکن قرآن کی عمرانی حیثیت کے واضح کرنے کے لیے کوئی توجہ مبذول نہ کی جاسکی حالانکہ مسلمان علم عمرانیات

کے اولین بانی تھے۔ قرآن کی ہر آیت یوں تو عمرانیات کے اصول و قوانین کا بدیہی اور دوامی ضابطہ ہے لیکن بعض سورتیں عمرانیات و ثقافتیات کے وہ مبین نمونے ہیں کہ جن کی مثال مل نہیں سکتی۔ منجملہ اور سورتوں کے سورۂ احزاب عمرانیاتی تصورات و ضوابط کا وہ شاہکار استمراری نمونہ ہے کہ اسی ایک سورہ کی اساس پر دورِ جدید کی ساری عمرانیات کی باز تشکیل اور اس کے غلط نظریوں اور افکار کی تردید و تنقیص کی جا سکتی ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات میں معاشرے کی ابتداء پر قرار واقعی نظر نہیں ڈالی گئی۔ قبل از تاریخ غیر متمدن اور وحشی اقوام کے معاشروں پر بڑی بڑی بحثیں کی گئی ہیں۔ اس موضوع پر اس قدر لٹریچر موجود ہے کہ ان پر احاطہ کرنے کے لیے عمرِ نوح چاہیے۔ قرآنی عمرانیات، عمرانیات اور معاشرے کی ابتداء سے بحث کرتی ہے۔ قدیم غیر متمدن نمونے جو وحشی اقوام نے پیش کیے ہیں اور جن پر دورِ جدید کی عمرانیات کی بنیادیں استوار کی گئی ہیں، قرآن کے نزدیک ان پر معاشرت و ثقافت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اگر غیر متمدن اقوام کی جماعتی زندگی کا کوئی نام دیا جا سکتا ہے تو وہ معاشرتی یا ثقافتی زندگی نہیں بلکہ گروہی زندگی ہے۔ قرآن کے نزدیک کوئی معاشرت و ثقافت بغیر تمدن بالخصوص نظامِ معنی کے سوا وجود میں نہیں آ سکتے۔ اپنے اس نظریہ کو واضح کرنے کے لیے قرآن نے آدم سے لے کر سرورِ دو عالم ؐ کی بعثت تک جو نمونہ ہائے معاشرت و ثقافت وجود میں آئے ہیں ان کی وضاحت کی ہے۔ یہ نمونے تمدن ہی کے اعلیٰ نمونے نہ تھے بلکہ ان کی ہیئت و ساخت، صورت و معنی میں ایک خاص نظامِ معنی کام کر رہا تھا۔ ان نمونوں کے وجود میں لانے والے انبیاء و مرسلین تھے۔ ان کے دوش بدوش بعض حسی و لذتی معاشرتی و ثقافتی نظام چل رہے تھے۔ یہ نمونے ان اشخاص نے پیش کیے تھے جو نبوت کے نظامِ معنی کے مخالف تھے۔ جیسا کہ قرآن نے فرعون کے سلسلے میں اشارہ کیا ہے، جو نمونے باوجودیکہ اعلیٰ تمدنی نمونے تھے لیکن ان کی اساس انبیاء کے نمونوں کے مقابل تر نظامِ معنوی کی

تردید پر رکھی گئی تھی اس لیے قرآن ان کو معاشرت وثقافت ماننے ہی سے انکار کرتا ہے

بنا بریں سب سے پہلا ثقافتی ومعاشرتی نظام وہ تھا جو آدم نے پیش کیا تھا اور جو اصول

بدل کر ہر دور میں انبیاء کی متابعت میں ابھرا۔ باوجودیکہ یہ سارے نظام، نظام معنی کے

حامل تھے لیکن ان کی اساس چونکہ زمانی ومکانی اور قومی ملتوں پر رکھی گئی تھی اس لیے

یہ سارے نظام انضمامی نہ تھے اور نہ ہی ان میں دوام اور عالمگیریت کا کوئی متضمنہ

شامل تھا۔ یہ انضمامی نظام اس وقت پیش کیا گیا جب کہ عقلی اور تمدنی حیثیت سے نوع

انسانی روح کمال پہ پہنچ گئی۔ یہ نمونہ آخری نمونہ معاشرت وثقافت تھا اس لیے قرآن

اعلان کرتا ہے کہ: اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ

لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا (۵:۳) نمونہائے معنوی کے مقابل غیر معنوی نظاموں کے ذکر کرنے

کا مدعا یہ تھا کہ نوع انسانی کو دعوت فکر وتحقیق دی جائے۔ علمی تحقیقات کا یہ عام اصول

ہے کہ جو چیزیں اب پیچیدہ شکل میں ہیں ان کی اس حالت کا کھوج لگایا جائے جب

کہ وہ سادہ شکل میں تھیں تاکہ اصول وقوانین کے دریافت کرنے میں مدد ملے۔ اس

سلسلے میں قرآنی عمرانیات کو جس بات پر اصرار ہے وہ یہ ہے کہ صحیح، بامنشا اور معنی

نظام ثقافت ومعاشرت بغیر نظام معنی کے وجود میں نہیں آسکتے، اس لیے اولین نمونہ

معاشرت وثقافت جس کو آدم معرض شہود میں لایا تھا، اس کی تفصیل کے بعد فیصلہ کن انداز

میں کہا جاتا ہے کہ

وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (۲:۳۹)

نکتہ کی بات جو قرآنی عمرانیات اس سلسلے میں پیش کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جو قوانین واصول

اور معنی معاشرتی وثقافتی نظاموں میں کارفرما ہیں ان کی حیثیت منطقی کلیوں کی سی ہے،

جن معاشرتی وثقافتی نظاموں کے مختلف نمونے قرآنی عمرانیات نے پیش کیے ہیں ان کا

غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ہر اجتماعی فعل کے اسباب ونتائج صاف ظاہر ہو جاتے

ہیں۔ عمرانیات کے محقق کو معاشرے کی ابتداء، عمل اور ان کی بقا کے اسباب کے مطالعہ میں یقیناً بہت بڑی مدد ملتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معاشرے و ثقافت کی بنیاد علم پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اولین نمونۂ ثقافت کی توضیح کے ساتھ نہایت ہی بلاغت سے قرآن اس کی اولیت اور تاسیس کی لم و حقیقت کے سمجھنے کے لیے نظریۂ علم کی وضاحت کرتا ہے

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ ۔ (۲: ۳۱)

قرآنی عمرانیات کے مباحث سے اس بات کی توثیق نہیں ہوتی کہ شروع میں معاشرہ ایک سادہ جماعت تھی جو آگے چل کر بہت پیچیدہ جسم نامی بن گئی۔ قرآنی عمرانیات کو دورِ جدید کے ان نظریات سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ پا بہ ہوا باتیں ہیں جنہیں نام نہاد سائنٹفک تحقیق یا ریسرچ کا نام دیا گیا ہے۔ قرآن کا اصرار ہے کہ معاشرے کی نئی شکلوں، نئے اضافے، زندگی کی قوت، جد و جہد میں ترقی بار بار ہونے والے اعمال، مختلف اجزا کا نظم و ضبط غرض یہ معاشرے و ثقافت کو وجود میں لانے والے اسباب و موثرات، عوامل و علتوں پر فکر و تدبر اور غور و تعمق کیا جائے۔ ان سب امور کا جامع نام آیات ہے؛

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ (۳۸: ۲۹)

معاشرے و ثقافت کی لم و حقیقتوں پر عملاً مشاہداتی اور تجربی انداز میں غور و فکر کرنے کے علاوہ چونکہ ان تمام حقیقتوں پر قرآن میں ایک جائی و مجموعی حیثیت سے بطور اصول و بحث کی گئی ہے اس لیے معاشرتی و ثقافتی مظاہر کا مشاہدہ و مطالعہ بجائے خود کافی نہیں تاوقتیکہ قرآن کی پیش کردہ حقیقتوں اور معنوی علتوں اور روابط پر غور نہ کیا جائے

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا (النساء ۸۲)

دورِ جدید کا یہ قضیہ بھی قرآنی عمرانیات کے لیے قابلِ قبول نہیں کہ ابتداء میں عمرانی زندگی

یک رنگ اور یک آہنگ تھی۔ اگر یہ صورت ہوتی تو بقول قرآن ہر دور اور ہر قوم کے لیے انبیاء مبعوث نہ ہوتے۔

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (یونس ۴۷)

یہ صحیح ہے کہ آگے چل کر معاشرتی زندگی کے مختلف اجزا ہو گئے۔ معاشرہ مختلف شعبوں میں تقسیم ہو گیا۔ یہ اجزا و شعبے مختلف فرائض انجام دینے لگے۔ اس حد تک قرآنی عمرانیات، دورِ جدید کی عمرانیات کے ہم خیال ہے لیکن دورِ جدید کی عمرانیات ان تقسیموں، اجزا و شعبوں میں معنوی وحدت کو دیکھ نہ سکی۔ یہ وحدت وہ ہے جس کو قرآن توحید کے نام سے یاد کرتا ہے۔ توحید کا یہ معنوی نظام کائنات کی ہر چیز کی ظاہر و باطن میں جھلکیاں لیتا نظر آتا ہے۔

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (رعد)

قرآن شریف میں مشرکین، اصنام پرستوں اور بت پرستوں کا جو ذکر آیا ہے ان کا عمرانی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا جائے گا تو معلوم ہو گا کہ یہ وہ افراد ہیں جو معاشرتی زندگی کے ابتدائی مرحلے پر تھے۔ چونکہ ان کی جماعتی زندگی کا نظام کسی وحدت اساس نظامِ معنی سے مربوط نہیں اس لیے انہیں گروہ کے نام سے یاد کرنا درست ہو گا۔ ان کی زندگی کا دوسرا نقص یہ تھا کہ ان کی ساری زندگی محض خارجی واقعات کی پابند تھی۔ یہ گروہ جن کی حیثیت غول بیابانی کی سی تھی ایک دوسرے کی نقل کرتے تھے یا اپنی غیر معین خواہشوں کے مطابق عمل کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ نئے مشاغل پیدا ہوئے اور افراد بہ اعتبار مشاغل جداگانہ تقسیموں میں ایسے بٹ گئے کہ کسی قسم کی وحدت باقی نہ رہی۔ حضرت ابراہیمؑ کے قصے میں بت پرستوں، اجرامِ فلکی کے پرستاروں کا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا مدعا اس بات کی تردید کرنا نہیں کہ معاشرہ جداگانہ تقسیموں اور وظیفہ یابی شعبوں اور اختصاصی حصوں میں نہ بٹ جائے بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ ایسے معاشرے جو نظامِ معنی پر نہیں بنتے وہ اضطراراً اگر مختلف شعبوں میں بٹ جاتے ہیں

تو ان میں معنوی ارتباط اور افراد معاشرہ میں قدر معنویت اور قلبی لگاؤ باقی نہیں رہتا۔
معاشرے نظام معنی پر بنتے ہیں اور بہ وظیفہ باقی جہت میں بٹ بھی جائیں تو وحدت معنوی
رشتہ کبھی بھی گسستہ ہونے نہیں پاتا۔ اداروں، جماعتوں اور افراد سب کے سب اسی
معنی کے حامل اور اپنے ہر عمل و ظہور میں اسی وحدت کی ترجمانی اور اظہار کرتے رہیں گے۔
شرح صدر اور الّف بینھم کی جامع اصطلاحوں میں انہیں حقائق کی طرف اشارہ کرتا

مترجمہ خواجہ چند

کلیسیائی علم الکلام کی تشکیل

عیسائی علم کلام کی تدوین یوں ہوئی کہ عیسائی متکلمین نے کوشش کی کہ انجیلوں میں پیش کردہ نظریۂ حیات کو فلسفیانہ اصطلاحات میں ایک منظم اور باقاعدہ طریقے سے بیان کریں۔ یہ مذہبی صحیفے درحقیقت ایک طریقۂ زندگی یا دین کی راہنمائی کے لیے تیار کیے گئے تھے۔ لیکن اس کوشش کے نتیجے میں وہ ایک فلسفیانہ نظریے کے بھی حامل قرار پائے۔ کئی متضاد تاویلات سامنے آئیں جن سے مذہبی مباحث اور مناظروں کا دروازہ کھل گیا۔ لیکن آہستہ آہستہ وہ عقیدہ جو عام طور پر عیسائیوں میں آرتھوڈوکس سمجھا جاتا ہے صاف ہوکر آہستہ آہستہ واضح شکل میں سامنے آگیا اور فلسفیوں کے تصورات کی مدد سے اس میں ایک منطقی ربط اور مطابقت پیدا کی گئی۔

ان تمام عقائد کو ایک منظم شکل دینے کی کوشش میں جو مشکلات پیش آئیں اور جو چند نتائج اس سے برآمد ہوئے ان کا مختصر ذکر کرنا مناسب ہے۔ اس مقصد کے لیے ہم ان مختلف اور کسی حد تک متضاد عناصر پر بحث کریں گے جن میں فلسفیانہ نظریات کی مدد سے ایک ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرنے سے عیسائی نظریۂ خدا کی تشکیل ہوئی۔ اس کوشش سے فلاسفہ کے نظریات کا ایک واضح خلاصہ بھی سامنے آجائے گا۔

عیسائی متکلمین نے خدا کے متعلق اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے دو بظاہر مختلف تصورات میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو خدا کا شخصی تصور تھا۔ یہ تصور ایسے خدا کا تھا جس کے ساتھ انسان دوسرے اشخاص کی طرح تعلقات قائم کرسکتا ہے۔ دوسری طرف

خدا کا تصور ایک خالص مابعد الطبیعی اصول یا جوہر کا سا تھا جس کی مدد سے ہم اس کائنات کی تمام اشیاء کی فلسفیانہ تشریح کر سکتے ہیں اور کثرت سے وحدت تک پہنچ سکتے ہیں۔

خدا کا پہلا تصور تو انسان کی اس عالمگیر ضرورت کو پورا کرتا ہے جو ہر زمانے اور ہر ملک میں اسے شدت سے محسوس ہوتی رہی جب انسان اپنی دنیاوی زندگی میں مشکلات اور پریشانیوں سے دوچار ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے خدا کی ضرورت ہوئی ہے جس سے وہ براہ راست تعلق پیدا کر سکے، اس کے آگے اپنی تکلیفوں کو بیان کر سکے۔ اور جس سے وہ پوری توقع رکھتا ہے کہ وہ اس کی مدد اور راہنمائی کرے گا۔ دوسرا تصور انسان کی اس ذہنی ضرورت کو پورا کرتا ہے جس کے باعث ہر فلسفی نے کوشش کی کہ اس کثرت کو کسی وحدت میں تبدیل کرے اور اس طرح اس کی مدد سے اس کثرت کی منطقی تشریح کر سکے۔ اس وحدانی نظریے کی مدد سے چند ان اشخاص کے خالص مذہبی تقاضے بھی پورے ہوتے تھے جن کا رجحان متصوفانہ تھا۔ ان کے نزدیک انسانوں کا ایک علیحدہ اور انفرادی وجود اس اصل مطلقہ کی وحدت کے تقاضوں کے خلاف ہے اور اس لیے ایسے لوگوں کے خیال میں صحیح لائحہ عمل یہی ہے کہ اس کثرت کے پردے کو ہٹا کر وحدت میں مدغم ہو جانا چاہیے اور یہی نجات کا صحیح ترین طریقہ ہے۔ عیسائی علم کلام نے ان دونوں ضرورتوں کی اہمیت کو محسوس کیا اور اس لیے ان دونوں تصورات میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک یہ دونوں تصورات مساوی طور پر اہم تھے اور اس لیے ان میں سے کسی کو برتر مقام دینا اور دوسرے کو کمتر قرار دینا غلط سمجھا گیا اور پوری پوری کوشش کی گئی کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔

لیکن چونکہ یہ دونوں تصورات کافی پیچیدہ تھے اور ان کے مضمرات کا تقاضا ایک دوسرے سے مختلف تھا اس لیے جوں جوں ان میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ان کا بنیادی تضاد اور ثنویت نمایاں ہوتی رہی۔ خدا کے شخصی تصور نے دو مختلف شکلیں اختیار کیں جو دو متضاد نصب العینوں کے مظہر تھے۔ ایک کا سرچشمہ اسرائیلی مذہب تھا اس

کے مطابق خدا ایک حاکم مطلق اور قانون ساز تھا۔ انسانوں کا فرض تھا کہ وہ اس قانون کی مکمل پیروی کریں کیونکہ وہ اس کی رعایا اور مخلوق ہیں۔ دوسرے کا سرچشمہ ہیلینی دور کے باطنی مذہبی اسرار تھے۔ کچھ تو یونانی فلسفے کے تصورات اور کچھ مسیح کے مصلوب ہونے سے یہ نقطۂ نگاہ زیادہ توجہ کا مستحق قرار پایا۔ اس کے مطابق خدا انسانوں کے گناہ اور ان کی موت کا کفارہ ادا کرتا ہے۔ وہ انسانوں پر اتنا شفیق اور مہربان ہے کہ اس نے ان کی مشکلات اور مصائب کو دور کرنے کے لیے ایک انسانی شکل اختیار کی اور پھر انتہائی مصائب برداشت کرتے ہوئے مصلوب ہوا۔ عیسائیت ان دونوں تصورات کو ترک نہ کر سکی اگرچہ ان میں تطابق پیدا کرنا ایک ناممکن امر تھا۔ یہ مشکل دو قسم کی ہے۔ ایک طرف تو حاکم مطلق خدا قائم بالذات ہے۔ مخلوق کی ذات اس کی ذات پر منحصر ہے لیکن اپنے کمال کے لیے وہ ان کا محتاج نہیں۔ ان کا وجود و عدم اس کی کمال ذات پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے تصور کے خدا کی خصوصیت ہی انسانوں کی خاطر قربان ہونا ہے اس لیے اس کے مطابق انسانوں کا وجود ناگزیر ہے جن پر وہ اپنی محبت اور شفقت کا اظہار کر سکے۔ چنانچہ اس تصور کی رُو سے خدا قائم بالذات نہیں۔ دوسری طرف اس قسم کا تصور پہلے قسم کے خدا کی ہستی کے خلاف ہے۔ وہ حاکم مطلق اور قانون ساز ہے اور اس لیے لوگوں سے اس قانون اور شریعت کی پیروی کا مطالبہ کرتا ہے۔ عوام سے اس شریعت کی پیروی میں غلطیاں اور کوتاہیاں سرزد ہوتی ہیں اور اگر دوسری قسم کا خدا موجود نہ ہوتا تو مکمل تباہی و نامرادی ان کا انجام ہوتا۔ اس طرح گویا پہلا حاکم خدا انسانوں کو ان کے گناہوں کی سزا دیتا ہے لیکن دوسرا خدا ان کو گناہوں کے وبال سے بچاتا ہے۔ تاہم یہ دونوں خدا متماثل اور ایک دوسرے کا عین ہیں یا کم از کم ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کے خلاف عمل پیرا نہیں۔

خدا کا مابعد الطبیعی تصور دو مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ دونوں شکلیں افلاطونی اور نو افلاطونی فلسفوں میں نمایاں طور پر موجود ہیں۔ ارسطو کے ہاں ان دونوں میں تطابق پیدا کرنے

کی کوشش نظر آتی ہے۔ ایک تو خدا کا وہ تصور ہے جس کے مطابق وہ جوہر کلی ہے۔ یہ تصور متصوفانہ رجحان کی تسکین کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کا متقاضی ہے جو ہر قسم کی کثرت سے بالا اور ماورا ہے۔ اسی تصور سے وہ اصولِ مطلقہ حاصل ہوتا ہے جس کے باعث اس کائنات کا ظہور ہوتا ہے اور جس میں وہ دوبارہ مدغم ہو جاتی ہے۔ اس تصور کا ابتدائی سرچشمہ غالباً ہند و فکر ہے۔ دوسرا خدا کا وہ تصور ہے جس کے مطابق وہ دنیا کے مختلف واقعات اور حادثات کی علتِ اولیٰ ہے، جو ان اشیاء اور مخلوقات کی فطرت کا تعین کرتا ہے جس کے باعث ان سے ایک خاص طرح کے اعمال سرزد ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ انسان کی علمی اور سائنسی تحقیقات کی بنیاد ہے۔ یہ تصور افلاطون اور اسرائیلی انبیاء، دونوں کے فکر میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے مطابق یہ دنیا خدا کی تخلیق ہے اور انسانی تاریخ کا نشو و نما اس کے بنیادی مقصد کا مظہر ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمہ ٹیمیس میں اس دنیا کی سائنسی تشریح کی ایک مفصل اسکیم پیش کی ہے اور مغربی سائنس اسی سرچشمے سے پیدا ہوئی[1]۔ پہلے تصور کے مطابق جب انسان اس دنیا کی انفرادی اشیاء اور واقعات اور ہمہ گیر کثرت سے گھبرا کر حسین وحدت کی تلاش میں سرگرداں چل نکلتا ہے اس کی آخری منزل یہی خدا ہے جس کی ذات میں یہ تمام کثرت گم ہو جاتی ہے۔ دوسرے تصور کے مطابق وہ تمام مراتبِ کونیہ کا نصب العین یعنی اصل ہے جو اس ذاتِ واحد سے لے کر آخری مرتبہ تک چلا گیا ہے۔ عیسائی علم کلام ان دونوں تصورات سے بے نیاز نہ ہو سکتا تھا اور اس کے باوجود ان دونوں تصورات میں تطابق پیدا کرنا ایک امرِ محال معلوم ہوتا تھا۔ اگر پہلے اصول کو کلیتاً اور پورے منطقی مضمرات کے ساتھ قبول کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان جزئیات کی کثرت سے منکر ہو جائیں جن کی بنا پر ہم نے وحدت کی تلاش شروع کی تھی۔ سوائے اس محیط جوہر کل کے اور کوئی موجود

---

(۱) اس کے علاوہ سائنس کے آغاز اور نشو ونما کے کچھ دوسرے اسباب بھی تھے جن میں ایک دیمقراطیس کا نظریۂ جوہر بھی ہے

نہیں۔ لیکن اگر یہ معاملہ صحیح ہے تو پھر کثرت سے وحدت کی طرف تلاش کا کیا مقصد ہے؟ دوسرا اصول جزئیات کو حقیقی سمجھنا ہے اور اس حالت میں اس واقعہ کی تشریح ایک مشکل امر ہے کہ اگر ذاتِ واحد خیرِ کل ہے تو اس سے ناقص اور کم حقیقی جزئیات کیسے صادر ہو گئیں۔ خیر سے شر اور وحدت سے کثرت کیوں اور کیسے ظہور میں آئے؟ موجودہ دور میں دینیات نے اس مسئلہ کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس کے حل کو سائنس کے سپرد کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو علتِ اولیٰ کے تصور کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔

انہی مشکلات اور تضادات کو حل کرنے کی ایک کوشش نظریۂ تثلیث ہے۔ ایک طرف خدا حاکم و قانون ساز ہے جس کی قوتِ تخلیق نے اس دنیا کی جزئیات پیدا کیں۔ دوسری طرف وہ فلاسفہ کا جوہرِ کل بھی ہے جو متصوفین کا نصب العین بھی ہے۔ یہ خدا تثلیث میں بمنزلہ باپ کے ہے۔ وہ خدا جو مخلوق کی محبت میں سرشار اور اس کا نجات دہندہ ہے وہ لوگوس (کلمہ) یا واسطہ ہے جس کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تاکہ بالکل نچلے درجے کی موجودات کی تخلیق کا جواز پیش کیا جا سکے۔ یہ خدا تثلیث میں بمنزلہ بیٹے کے ہے جو خدا سے علیحدہ ہوتے ہوئے بھی اسی طرح ازلی اور ابدی ہے۔ روح القدس جو باپ اور بیٹے دونوں سے صادر ہوئی ہے ہر عیسائی کی زندگی میں مسیح کی مسلسل موجودگی کی علامت اور کلیسا کے تاریخی ارتقا میں خدا کی رحمت اور مقصدیت کا اظہار ہے۔ اکثر متکلمین اس تثلیث میں روح القدس کے وجود کو ضروری اور ناگزیر نہیں سمجھتے تھے لیکن چونکہ شروع ہی میں بپتسمہ کے وقت اس کو خدائی تصور میں شامل کر لیا گیا تھا اس لیے اس کا وجود لازمی قرار پایا۔ یہ واقعہ قابلِ غور ہے کہ اس تثلیثی نظریے کے تحت خدا کا وجود شخصی نہ رہا بلکہ خالص ماورائی بن گیا۔ تثلیث کا ہر عنصر اپنی ذات میں شخصی صفات کا حامل ہے لیکن وہ ذات جس میں یہ تینوں عناصر مجتمع ہوتے ہیں وہ شخصی صفات کا حامل نہیں کہلا سکتا۔ آگسٹائن کے نظام میں انھوں نے جو صورت اختیار کی اس کا ابھی ذکر ہو گا لیکن اس کے ہاں ایک خصوصیت یہ پائی جاتی ہے کہ اس نے اس تثلیث میں دوسرے عنصر یعنی خدا

بہ حیثیت لوگوس یا بیٹا، کو باقی دونوں عناصر پر زیادہ فوقیت دی اگرچہ یہ نقطۂ نگاہ کلیسا کے مروجہ عقیدہ کے مطابق نہیں تھا۔

اس دور میں جب عیسائیت کے عقاید تشکیل پا رہے تھے، ان کی تشریح و تاویل کے طریقے اور ان کے حق میں دلائل کی ماہیت بھی متشکل ہوتے رہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم شخصیت اسکندریہ کے متکلم اوریجن (ORIGEN) تھی جس نے ۲۰۰ عیسوی کے قریب عیسوی علم کلام پر پہلی باقاعدہ کتاب لکھی۔ اوریجن کے ہاں اسرائیلی اور نوافلاطونی عقیدہ پایا جاتا ہے جس کے مطابق خدا تمام حقیقت کا سرچشمہ ہے، اور اس نے سائنس کا مروجہ یونانی تصور قبول کر لیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ موخر الذکر کے مطابق سائنس کا مقصد ان تفصیلی حقائق کی اخراجی تشریح ہے جو اصول اولیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور یہ اصول اولیہ مادی حقائق سے مقدم ہیں اور انہی اصولوں کی مدد سے ان حقائق کی توجیہ اور تشریح ہو سکتی ہے۔ اوریجن نے انہی تصورات اور نظریات کی روشنی میں مسائل کی تاویل اور تشریح پیش کرنے کی کوشش کی اور یہ اسلوب بارہویں صدی عیسوی تک مروج رہا، اور بعض بنیادی معاملات میں اس کی پیروی شلائرماخر کے زمانے یعنی انیسویں صدی کے آغاز تک ہوتی رہی۔ اوریجن کے علم کلام کی ابتدا اس کے نظریۂ خدا اور اس کی اساسی صفات سے ہوتی ہے۔ خدا کی تعریف اس کے نزدیک "نفس" (SPIRIT) ہے۔ اس تصور کے تجربے سے وہ اس کی صفات تک پہنچتا ہے وہ سادہ (یعنی اجزا سے مرکب نہ ہونا)، حاضر و ناظر، حکیم ہے جس کو انسان کا محدود ذہن تصور میں نہیں لا سکتا۔ اس کے بعد اور اسی کی بنیاد پر اوریجن نے کلمے، روح القدس، فرشتوں، شیطان، مادی دنیا، انسان اور طریقۂ نجات پر بحث کی ہے۔ ہر مسئلہ میں اس کے مفروضات یا تو بائبل پر مبنی ہیں یا رسولوں کی روایات پر۔ اور اس کے بعد اس نے اپنے مروجہ زمانے کے علوم کی روشنی

---

(۱) یونانی کیتھولک کلیسا کی تعلیم یہ ہے کہ روح القدس صرف باپ سے صادر ہوئی۔

میں ان مسائل کی تفصیلات اور ان کے مضمرات پر بحث کی ہے۔ اکثر اس نے اپنے نتائج کی تائید میں بائبل کے حوالے دیے ہیں۔ لیکن اس جگہ ایک بات خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ جتنے حوالے اس کے ہاں ملتے ہیں تقریباً ہر جگہ اس نے بائبل کے لغوی مفہوم کی جگہ اس کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ساری کتاب میں جو بھی دلائل استعمال کیے گئے وہ عقلی اور استدلالی ہیں اور اس میں اس نے وہ تمام مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقی تصورات استعمال کیے ہیں جو قدیم فلاسفہ کے ہاں تفصیل سے زیر بحث آ چکے تھے۔ اگرچہ اس زمانے میں تجربی (EMPERICAL) طریقۂ استدلال مروج ہو چکا تھا جیسا کہ مثلاً طب میں۔ لیکن اوریجن نے اس تجربی طریقۂ استدلال کے مقابلہ پر تحلیلی اور استخراجی طریقۂ استدلال کو جس میں عقل و نقل دونوں کی آمیزش تھی، ترجیح دی۔ یہ ترجیح مغربی علم کلام کی بعد کی تاریخ کے لیے بہت اہم ثابت ہوئی۔ اگر اوریجن اور اس کے جانشین دوسرا طریقۂ استدلال اختیار کر لیتے تو سائنس اور علم کلام کی جدید کشمکش شاید ایک ثانوی حیثیت اختیار کر لیتی۔

اس دور میں جو اہم معاشرتی تبدیلیاں ظاہر ہوئیں ان میں ایک روم کے مرکزی اقتدار کے تحت مغربی کلیسا کا ایک منظم نظام کی شکل میں قائم ہونا تھا۔ قدیم عیسائیوں کی اکثریت کا یہ عقیدہ تھا کہ نجات کے لیے بپتسمہ کے ذریعے کلیسا کی برادری میں شامل ہونا ناگزیر تھا (یوحنا ۳، ۵؛ ۶، ۵۳)۔ لیکن کلیسائی نظام کی حاکمیتِ مطلقہ کا مسئلہ ابھی پیش نہیں آیا تھا تاہم رومی ذہن کے لیے ایک مرکزی نظامِ حاکمیت کا قیام ایک فطری تقاضا تھا اور تاریخی واقعات نے بھی اس رجحان کی تائید کی۔ مختلف مجالس شوریٰ نے آرتھوڈوکس عقیدے کا تعین کر دیا تھا لیکن اس کے باوجود اختلافات ابھرتے رہے اور فرقے بنتے رہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ رومی سلطنت کا زوال شروع ہو گیا۔ ان حالات میں سیاسی یک جہتی اور معاشرتی نظام کی بحالی کے لیے ایک مرکزی نظامِ حاکمیت کا احساس ترقی پذیر ہوتا رہا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغربی یورپ

میں رومن کیتھولک کلیسا بطور حاکمیت اعلیٰ قائم ہو گیا۔ اس کے ساتھ یہ عقیدہ بھی پیدا ہوا کہ نجات کا کلی دارومدار کلیسا کی رسوم اور اس کے احکام کی بلا چون و چرا تابعداری پر منحصر ہے۔ کلیسا کا یہ اقتدار اعلیٰ پروٹسٹنٹ فرقے کے آغاز تک قائم رہا۔ کلیسا کے مشہور متکلم سپرین (CYPRIAN) نے جو اریگن کا ہم عصر تھا اس رجحان کی تائید کی اور اس کے جواز کے لیے عقلی دلائل پیش کیے۔ اس نے حضرت عیسیٰ کے انجیل میں مذکور ان اقوال کا حوالہ دیا جن میں انھوں نے پطرس پر ایک خاص ذمہ داری عائد کی تھی اور اسے ایک خصوصی اقتدار کا حقدار بنایا تھا۔ مشہور ہے کہ پطرس ہی رومی کلیسا کا بانی اور پہلا حاکم تھا۔ اس کے نزدیک جو عیسائی جماعت اس نظریے سے منکر ہو گی وہ روحانی زندگی کے سرور سے عاری رہے گی۔ " وہ شخص جس نے کلیسا کو اپنی ماں نہیں سمجھا اس کے لیے خدا بطور باپ نہیں بن سکتا۔ "

آگسٹائن کا کلامی نظام

آگسٹائن (۳۵۴-۴۳۰ عیسوی) کے ہاں وہ تمام مختلف نظریات جو مغربی دنیا کی مذہبی تاریخ میں صدیوں تک کار فرما رہے ایک منظم، مربوط اور واضح فلسفیانہ شکل میں ملتے ہیں۔ اس کی تعمیری اور تخلیقی قوت کے باعث عیسوی علم کلام کے تمام مسائل اور ان پر بحث و تمحیص کی تمام شکلیں ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں سامنے آ گئیں اور ان مسائل کے وہ حل جو بعد میں کیتھولک فرقے کے اکثر حکما و متکلمین کے لیے ناقابل قبول تھے واضح طور پر بیان کر دیے گئے۔ اکثر معاملات میں تو پروٹسٹنٹ فرقے نے بھی آگسٹائن کے ان مسائل اور ان کے حل کو قبول کیے رکھا۔ حتےٰ کہ جہاں کہیں بعد میں خاص طور پر تیرھویں صدی عیسوی میں آگسٹائن کے نظریات سے تھوڑا بہت اختلاف کیا گیا تھا اس انقلاب نے وہ تمام بعد کے تصورات ترک کر کے آگسٹائن کے پیش کردہ خالص نظریات کو پھر سے قبول کیا۔

آگسٹائن کے نظریات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم یہ چیز ذہن نشین کر لیں کہ مختلف

رجحانات جن میں اس نے ہم آہنگی پیدا کی، اس کے نظام کے تین بڑے عناصر سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ اس کی تعمیری قوت اور تخلیقی صلاحیت کا ثبوت ہے کہ اس نے ان متفرق عناصر کو ایک مستقل وحدت میں سمو دیا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ ان میں کلی منطقی تطابق پیدا نہ کر سکا اور اس لیے ہر عقیدہ کی بحث میں اس کے ہاں بظاہر مختلف اور متضاد نظریات کا پایا جانا ممکن ہے۔ لیکن کم از کم وہ اصول جن کی مدد سے وہ ان تناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے بالکل واضح اور صاف شکل میں کم از کم اس کے آخری زمانے کی تصنیفات میں، موجود ہیں۔ ان میں ایک تو یونانی فلسفہ کا نچوڑ اور خلاصہ ہے یعنی نو افلاطونیت جو عیسائی نظریات سے بہت مطابق تھا۔ دوسرا وہ اخلاقی عنصر تھا جو اسرائیلی انبیاء کی تعلیم اور ان کی دینی زندگی کے نمونے سے حاصل ہوا تھا۔ اس کا سرچشمہ آگسٹائن کی اپنی مذہبی زندگی کی کش مکش میں بھی مضمر تھا۔ تیسرا اصول حاکمیت اور اقتدار کا تصور تھا جسے ہم اس کے علم کلام کے رومی عنصر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ہم ذیل میں آگسٹائن کے ان تینوں اصولوں سے تفصیل سے بحث کریں گے۔

آگسٹائن جیسے وسیع النظر انسان کے لیے مختلف فلسفیانہ افکار سے متاثر ہونا اور پھر ان میں تطابق پیدا کرنا ایک بدیہی امر ہے۔ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے وہ مختلف عقائد اور افکار کا گرویدہ رہا۔ کبھی سسرو کے نیم رواقی فلسفہ (STOIC) کا گرویدہ تھا تو کبھی مانی کی ثنویت کا، کبھی تشکیک کے زیر اثر آیا اور کبھی نو افلاطونیت سے متاثر ہوا۔ مانوی مذہب سے وہ آخر کار بری طرح مایوس ہوا اور اس کو کلی طور پر مردود قرار دیا۔ تشکیک کے چکر سے نکلنے کے لیے اس نے یہ بہترین نسخہ تجویز کیا کہ کلیسا کی تعلیم کے ذریعے ایک مافوق الفطرۃ نور یقین حاصل کیا جائے۔ نو افلاطونیت اور رواقیت کا اثر آخر دم تک اس پر نمایاں رہا۔ ہر بڑے کلامی مسئلہ کی بحث میں نو افلاطونی اثر نظر آتا ہے اور اس کے باعث یہ فلسفہ عیسوی فکر کا جزو لاینفک بن گیا۔

آگسٹائن کے علم الکلام میں ایک مرکزی تصور نو افلاطونیت کے زیرِ اثر قائم ہوا اور یہ تھا خدا کا وہ تصور جس کے باعث وہ تمام حقیقت اور تمام خیر کا سرچشمہ ہے۔ لیکن فلاطینوس کے ہاں مکمل ماورائیت تھی جسے آگسٹائن قبول نہ کر سکا کیونکہ جب خدا ماورا المادا ہو تو اس کے اور انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ممکن نہیں رہتا اور پھر کسی علم کلام کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن وہ تمام کائنات کی بنیاد اور علت ہے جس کی تخلیقی قوت کے باعث کائنات کی ہر شے نے وجود پایا اور خیر ظہور پذیر ہوا۔ یہ نتیجہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ وجود اپنی ذات میں خیر ہے اور شر کوئی ایجابی شے نہیں بلکہ صرف خیر کے عدم سے عبارت ہے۔ اس طرح صرف خدا ہی حقیقی وجود، حقیقی جوہر کل اور حقیقی خیر ہے۔ ماسوا اللہ غیر حقیقی اور شر ہے۔ خدا اس زمان و مکان میں محیط اور قادر مطلق ہے۔ وہ کلی طور پر ہر جگہ ہے اور اس کے باوجود وہ کسی جگہ اور شے میں محدود نہیں کیونکہ وہ ہر ایجابی شے کا سرچشمہ ہے۔ اس کی ذات سے تمسک زندگی اور اس سے دوری موت۔[1]

ہر مذہبی مسئلے کی بحث میں آگسٹائن کا یہ تصور خدا کہ وہ قادر مطلق ہے، کارفرما ہے۔ اس کے نزدیک خدا نے یہ کائنات عدم سے تخلیق کی کیونکہ خدا کے علاوہ کوئی فعال علت موجود نہیں۔ اس کی ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی مرضی کے بغیر کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور ہر چیز اپنے وجود کے لیے اس کی مرہونِ منت ہے۔ اسی بنا پر اس کے نظریۂ (GRACE) فضلِ الٰہی اور نظریۂ تقدیر کا دار و مدار ہے۔ چونکہ خدا کے بغیر انسان کچھ نہیں، اس لیے ایمان کا پہلا بیج جو اسے نجات کی طرف لے جاتا اور اس کی روح کی تازگی کا باعث بنتا ہے، صرف خدا کی بخشش کا نتیجہ ہے۔[2] اس کا مطلب یہ ہوا کہ بعض لوگوں کو نجات کا راستہ مل جاتا ہے اور بعض

---

(۱) CONFESSIONS حصہ ہفتم ۱۲، ۲۰۱،۲۰۱

(۲) ENCHIRIDION ۹۸،۳۲-

اس سے محروم رہتے ہیں ایک ایسا خدائی عمل ہے جس کی کنہ تک پہنچنا انسانی عقل کا کام نہیں۔ خدا نے بعض لوگوں کی قسمت میں سعادت لکھ دی ہے اور وہی نجات پاتے ہیں۔ لیکن خدا سب انسانوں سے یکساں انصاف سے پیش آتا ہے اور ان کے ساتھ وہی کچھ پیش آتا ہے جس کے وہ مستحق ہیں۔ گناہگاروں کو جو کچھ پیش آتا ہے وہ اسی کے سزاوار تھے۔ لیکن بعض کے نزدیک خدا رحم دل بھی ہے۔ وہ انسانوں کے دلوں میں نیکی کا بیج بوتا ہے جس کے باعث وہ ابدی خوشی کے وارث بنتے ہیں۔ اسی نظریے سے مسیحی محبت کا تصور اور نجات کی ماہیت متعین ہوئے۔ محبت اس کے نزدیک اساسی طور پر انسان کے لیے بھلائی کا تصور نہیں بلکہ خدا کی عظمت کے احساس اور اس کی تابعداری کا نام ہے۔ جب انسانی روح اپنی زندگی کے سرچشمہ کی شکرگزار ہوتی اور اس کے احکام کے آگے اپنی مرضی سے سر تسلیم خم کرتی ہے تو یہی حالت محبت کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ نجات سے مراد مشاہدۂ خداوندی کی ناقابلِ بیان سعادت ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں انسانی روح ہر قسم کی غیر حقیقی مادی آلائشوں اور ترغیبوں سے ہمیشہ کے لیے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ ذاتِ خداوندی سے وصال ہے جس کا ایک ناقص سا تجربہ ہمیں اس دنیا میں حالتِ جذب میں ہوتا ہے لیکن جس کی صحیح نوعیت کا علم صرف موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ایک منظم علم کلام اور دینیاتی فکر صرف نو افلاطونیت کی مدد ہی سے تیار ہو سکتا تھا۔ ایسا فکر یقیناً منطقی طور پر زیادہ مربوط اور ہم آہنگ ہوتا بہ نسبت اس دینیاتی فکر کے جو آگسٹائن نے پیش کیا۔ لیکن آگسٹائن فلسفی نہ تھا جس کے سامنے صرف منطقی تقاضے ہی ہوتے۔ اس کے سامنے اگر ایک طرف یونانی فکر تھا تو دوسری طرف اسرائیلی انبیاء کی بلند مذہبی روایات بھی تھیں۔ اس کی زندگی کی مذہبی کشمکش اور روحانی کرب و ابتلا نے اسے

۲۰-۳۴ DE SPIRITO ETTETTERA SOBILOBIUS (1)

موخرالذکر کی اہمیت کا زیادہ احساس دلایا جس کے باعث اس کے کلامی فکر میں افلاطونیت سے زیادہ اسرائیلی روایاتِ مذہبی کا تتبع پایا جاتا ہے۔ بعض جگہ مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے ان دونوں نظریات کا تضاد کھل کر سامنے آجاتا ہے، اور آگسٹائن کو ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تقریباً ہر ایسے موقع پر اسرائیلی مذہبی روایات کا پہلو نمایاں رہا اور یونانی فکر کا مابعد الطبیعی وحدانی نقطۂ نگاہ (خاص کر بعد کی کتابوں میں) ثانوی حیثیت کا حامل تھا۔

آگسٹائن کی والدہ عیسائی تھی اور اس کی دلی خواہش تھی کہ اس کا لڑکا اس مذہب کو قبول کر لے لیکن کئی سالوں تک کلیسا کے خلاف بغاوت کا جذبہ حاوی رہا۔ ایک طرف علم و فضل کا غرور اور دوسری طرف ہوائے نفسانی کی پیروی ـــــ ان دونوں کے باعث وہ کلیسا کی حاکمیت سے ابا کرتا رہا اگرچہ اس کا دل اس کی صداقت کی گواہی دیتا تھا۔ اس ذاتی جدوجہد کے تجربے کے زیر اثر اس کے دل میں خدا اور انسان کا ایک ایسا تصور قائم ہوا جس میں "ارادہ" کا عنصر غالب تھا۔ جو انسان حقیقت اور صداقت کا شعور رکھتے ہوئے بھی اس کے خلاف بغاوت کر سکتا ہے، جو اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کی خاطر صحیح راستے پر گامزن ہونے سے گھبراتا ہے، یقیناً وہ ذات محض ایک مابعد الطبیعیاتی عدم وجود نہیں کہلا سکتی۔ یہی وہ قوتِ ارادی ہے جو ہر انسان کے عمل اور نیت کا سرچشمہ اور منبع ہے۔ آگسٹائن کے نزدیک اسرائیل کی مذہبی روایات اور انبیاء کی زندگی اسی نظریہ کی تائید کرتی نظر آتی ہیں۔ اس کو قبول کیے بغیر اسرائیل کی مذہبی تاریخ کو سمجھنا محال معلوم ہوتا ہے۔ وہاں خدا کا تصور ایک ایسی ذات کا ہے جو صاحبِ ارادہ ہے اور حاکمیت مطلقہ کی حامل ہے، جس نے بنی اسرائیل کے لیے ایک خاص منصب متعین کیا ہے اور ان کے ذریعے تمام بنی نوع انسان کے لیے ایک خاص پیغام اور قانون نازل کیا ہے۔ اس کے ہر کام میں ایک مقصدیت کارفرما ہے جو ارادے کا بہترین مظہر ہے۔ انہوں نے یا تو اس پیغام اور قانون کو قبول کیا اور اس کے نتیجے میں دنیا اور آخرت کی تمام سرفرازیاں ان کے حصے میں آئیں یا اس سے انحراف کیا، اپنے مجہ اعمال

کے نتائج سے دوچار ہوئے اور مختلف انبیاء نے انہیں خدا کے وعید سے ڈرایا اور راہِ راست پر دوبارہ چلنے کی ترغیب دی۔ اس نقطۂ نگاہ سے ایک ایسا علمِ کلام ظاہر ہوا جو پہلے علمِ کلام سے بالکل مختلف تھا۔ نوافلاطونی تصورِ خدا کی جگہ ـــــ جس کے مطابق وہ محض تمام وجود کی کائناتی علت ہے ـــــ ایک ایسے خدا کا تصور پیدا ہوا جو شخصی صفات کا حامل تھا، جس سے ہم رابطہ اور تعلق پیدا کر سکتے ہیں خواہ وہ تعلق دوستی کا ہو یا دشمنی کا۔ جو ہم سے محبت بھی کرتا ہے اور ہماری راہنمائی بھی اور جس سے ہم محبت بھی کر سکتے ہیں اور اس کے احکام کی تعمیل کر کے اس کی رضا بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ جب آگسٹائن بعد میں کلیسا کا رکن ہو گیا تو اس نے اپنے فرائضِ منصبی کی ادائیگی میں اسی نظریے کو سامنے رکھا۔ اس کے حلقۂ ارادت میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو اسی قسم کے تصورِ خدا سے تسکین حاصل کر سکتے تھے۔

ان دونوں تصورات کے تضاد کا اظہار مسئلہ شر اور چند ان دوسرے مسائل میں نمایاں ہوتا ہے جن کا ذکر نوافلاطونیت کے ذیل میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ اگر خدا کے شخصی تصور کو تسلیم کر لیا جائے تو شر عدمِ محض نہیں رہتا، ایک حقیقی اور فعال قوت بن جاتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہو گا کہ وہ بے شمار حقیقی اور فعال قوتوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ گویا کہ وہ تمام افراد جو اپنی قوتِ ارادی سے خدا کی رضا اور اس کے پسندیدہ راستے کی مخالفت پر کمربستہ نظر آتے ہیں وہ اسی قوتِ شر کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس طرح نوافلاطونی وحدانی نظریہ ختم ہو جاتا ہے۔ ہماری زندگی کا یہ مقصد نہیں کہ ہم اپنے اور اس تمام کائنات کے وجود کو اس وحدتِ مطلقہ کے وجود پر منحصر سمجھیں اور اس کے مشاہدۂ ذات میں مستغرق ہوں بلکہ اپنے نفس کے باغیانہ رجحانات کو ختم کر کے اس کی فرمانبرداری میں منہمک ہو جائیں۔ اس کے نزدیک انسان کی نجات اس کی داخلی کش مکش پر خدا کے فضل و بخشش کی مدد سے فتح پانے میں مضمر ہے۔ محض ایک خشک اور بے رنگ فلسفیانہ وحدت سے رابطہ پیدا کرنے کی کوشش اس کے نزدیک ایک بے کار مشغلہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جہاں کہیں یہ دونوں

نظریات متصادم ہوئے، آگسٹائن نے ہمیشہ دوسرے نظریے (یعنی خدا کے شخصی تصور) کو ترجیح دی۔

اس سے انکار کی مجال نہیں کہ تقریباً ہر مذہبی مسئلہ میں نوافلاطونی فکر نے کوئی نہ کوئی رنگ ضرور ڈالا اور اس کے تصورات کو ایک خاص شکل دی تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابلِ تردید ہے کہ اس نے ہر جگہ خدا کے اس شخصی تصور کو قابلِ ترجیح جانا۔ جب انسان خدا سے منقطع ہوتا ہے تو وہ محض عدم نہیں ہو جاتا بلکہ ایک باغی بن جاتا ہے۔ اپنے مابعد الطبیعی وجود کے لیے وہ خدا کی ذات پر منحصر نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اپنی اخلاقی اور روحانی اصلاح کے لیے وہ اس ذات کا دست نگر ہے۔ خدا کی مدد کے بغیر اس سے نیکی کا اظہار ناممکن ہے صرف بدی اور شر ظاہر ہو سکتا ہے۔ ہر انسان خدا کی بخشش اور عنایت کا محتاج ہے اس لیے نہیں کہ وہ اپنے وجود کو برقرار رکھ سکے بلکہ اس لیے کہ غرور کا سر نیچا ہو سکے جو تمام گناہوں کی جڑ ہے۔ اور خدا کا فضل و کرم ہماری مزاحمت سے بالا ہے اس لیے نہیں کہ انسان کا وجود عدم کے برابر ہے بلکہ اس لیے کہ خدا کی ارادی قوت لامحدود ہے۔ اس نقطۂ نظر سے محبت کا مفہوم یہ نہیں کہ دنیاوی زندگی سے کلی طور پر دست بردار ہو کر خدا کی ذات سے لو لگائی جائے بلکہ اس کی رضا کے آگے مکمل طور پر سرِ تسلیم خم کر دیا جائے۔ خدا احکم الحاکمین ہے اور انسان اس کی رعایا اور نجات کا دار و مدار جوہر کلی میں مدغم ہونا نہیں بلکہ اپنی رضا کو اس کی رضا میں گم کرنا ہے جنت جذب و انبساط کی ایک انفعالی کیفیت کا نام نہیں بلکہ خدا کے آفاقی مقصد کی تکمیل میں ایک فعال تعاون کا نتیجہ ہے۔ آگسٹائن کی مشہور دعا کے الفاظ نوافلاطونی فکر اور اسرائیل کی مذہبی روایات کے باہمی ربط کے آئینہ دار ہیں۔ "اے خدا! تو نے ہمیں جگایا تاکہ ہم تیری مناجات سے لذت پذیر ہوں۔ تو نے ہمیں اپنی ذات کے لیے پیدا کیا اور ہمارے دل ہمیشہ سرگرداں اور پریشان رہتے ہیں جب تک تیری ذات میں انھیں سکون نصیب نہیں ہوتا۔" (اعترافات۔ ۱۰۱)

آگسٹائن کا بلند ترین کارنامہ یہی ہے کہ اس نے ان دونوں تصورات کو اس طرح ایک صورت

میں ہوا کہ اس وحدت میں اسرائیلی روایات کا پلہ بھاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سامنے انسان کی مذہبی زندگی کے نظری اور عملی تقاضے دونوں تھے اور اس کی خواہش تھی کہ ان دونوں تقاضوں کی یکساں طور پر تسکین ہو سکے اگرچہ اس کے نظام فکر میں نظری کے مقابلہ پر عملی اور اخلاقی پہلو کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ عملی پہلو کی یہ برتری اس کے نظریۂ علم کی تشکیل پر خاص طور سے اثر انداز ہوئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیت قبول کرنے سے پہلے بھی نو افلاطونی فلسفہ نے اس کی تشکیک کو رفع کرنے میں کوئی مدد نہ کی۔

چونکہ خدا انسان کے لیے خیر کل یا خیر مطلق ہے، اس لیے اس کے لیے حقل ہی صداقت کا آخری معیار ہے۔ لیکن دوسری طرف خدا کی توفیق کے بغیر انسان صداقت کی تلاش کر ہی نہیں سکتا کیونکہ گناہ ہر لمحہ اس کو راہ راست سے بھٹکا تا رہتا ہے۔ وہ ایک غلطی سے نکل کر دوسری میں پھنس جاتا ہے اور کسی یقین تک پہنچنا ممکن نہیں۔ صرف اس وقت جب توفیق و تائید ایزدی اس کے شامل حال ہو اور اس کی قوتِ ارادی کی رہنمائی کرے جس کے باعث علم و فضل کا غرور اور دوسری نفسانی خواہشات فنا ہو جاتی ہیں تو اس وقت وہ صداقت تک پہنچ سکتا ہے کیونکہ یہی وہ موقع ہے جب حکمتِ خداوندی کے نور کی شعاعیں اس کے قلب کو منور کرتی ہیں۔ علم محض عقلی نہیں بلکہ اخلاقی بھی ہے۔ صداقت کی بصیرت صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان اپنی انفرادی رضا کو خدائے مطلق کی رضا کے ماتحت کر دے اور اس کے بعد ہی صداقت سے ایک صحیح محبت اور اس کی تلاش کی تڑپ پیدا ہوتی ہے۔ یقین محض عقلی اور استدلالی غور و خوض کا نتیجہ نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی انقلاب کا ثمرہ ہے۔ یہی نظریہ بعد میں پروٹسٹنٹ فرقے کا مرکزی تصور بن گیا۔

لیکن آگسٹائن کے فلسفے کا ایک تیسرا لازمی عنصر بھی ہے جو مذکورہ بالا دونوں نظریات پر حاوی ہے۔ جب اس نے پرانی زندگی اور پرانے عقائد سے توبہ کی تو اس نے نہ صرف عیسائیت کو قبول کیا بلکہ عیسوی کلیسا کی حاکمیت کو بھی تسلیم کیا۔ اس نے عیسائیت کی پیش کردہ

صداقت کو آخری اور قطعی صداقت کے طور پر اختیار کیا اور اس کے ساتھ کلیسا کے کلی اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کیا۔ رومی ذہن کی خصوصیت ہی تنظیم، وحدت اور ضبط ہے اور آگسٹائن میں یہ صفت فطری طور پر موجود تھی چنانچہ اس کے باعث اس نے جب عیسائیت کو اختیار کیا تو اس کے ساتھ ہی کلیسیائی حاکمیت اور کلیسیائی ضبط و نظام کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرنا ایک فطری امر تھا۔ اس زمانے میں معاشرتی یک جہتی اور ہم آہنگی کا انحصار اسی قسم کے نظام وحدت سے وابستہ سمجھا جاتا تھا اس لیے آگسٹائن کے نزدیک عیسائیوں کو متحد اور مجتمع کرنے اور رکھنے کے لیے کلیسیائی نظام سے بہتر کوئی اور ادارہ ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کے ذہن میں یہ تصور بھی کارفرما تھا کہ انسان اور خدا کے درمیان ایک زندہ واسطے کی ضرورت ہے تاکہ عیسوی مذہب کے پیرووں کی اخلاقی اور روحانی نشو و نما کا مناسب بندوبست ہو سکے۔ جب تک معاشرتی راہنمائی کے لیے مناسب اور مروجہ طریقے موجود نہ ہوں انفرادی ایمان اور انفرادی کوششیں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔ ایسے وقت جب رومی سلطنت کا شیرازہ بکھرنے ہی والا تھا آگسٹائن کی نگاہ میں کلیسیائی نظام کی وحدت اور اس کی حاکمیت دنیاوی اور دینی نقطۂ نگاہ سے بہترین بدل تھا۔ یہی وہ ذریعہ تھا جس کے باعث اس مذہب کے پیرو ایک روحانی وحدت میں منسلک ہو سکتے تھے۔ بعد میں جب عیسائیت کے اعتقادات میں اختلافات رونما ہونے لگے اور کئی نئے بدعتی فرقے پیدا ہوئے (مثلاً دوناطس فرقہ[1]) تو اسے محسوس ہوا کہ کوئی فرد اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں کہ

---

(۱) یہ فرقہ شمالی افریقہ میں ۳۱۲ عیسوی میں ظاہر ہوا۔ اس کا بانی دوناطس نام ایک شخص تھا۔ اس گروہ کا عقیدہ تھا کہ بپتسمہ اور کلیسیائی نظام میں داخل ہونے کی بعض رسوم بالکل ناجائز ہیں۔

جو کچھ نورِ بصیرت سے اسے حاصل ہوا ہے وہ حق ہے۔ اس الہام و کشف میں کوئی ایسی ناقابلِ انکار علامات موجود نہیں ہوتیں جن سے ان کے حق ہونے کا ثبوت مہیا ہو سکے اس لیے ان پر اعتماد کرتے ہوئے مذہبی معاملات میں مسائل کا فیصلہ قابلِ عمل نہیں۔ ایسی حالت میں ایک ایسے ادارہ کا قیام ناگزیر ہے جو عوام کے سامنے خدا کے احکام کی صحیح تاویل و تشریح پیش کر سکے جو خدا اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دے سکے۔ یہی حق و صداقت کا معروضی معیار ہے۔ بائبل بلاشک و شبہ ہر قسم کی غلطیوں سے بالا اور پاک ہے۔ لیکن کلیسا کی حاکمیت بائبل سے بھی زیادہ ہے کیونکہ یہ کلیسا کا کام ہے کہ وہ بتائے کہ کون کون سے صحیفے بائبل کا حصہ ہیں اور ان کی تاویل کس طرح کی جائے۔ کلیسا گویا مسیح کا زندہ جسم ہے اور اس دنیا میں اس کا نمایندہ اور نائب۔ وہ عقلی اور اخلاقی طور پر ہر قسم کی غلطی اور فرو گذاشت سے بالا ہے۔ عیسائیوں کا فرض ہے کہ وہ اس کی حاکمیتِ اعلےٰ کو تسلیم کریں۔ جن عقاید اور اعمال کے متعلق وہ فیصلہ کرے کہ درست ہیں انھیں کو صحیح سمجھ کر اختیار کریں۔ آگسٹائن کے نزدیک کلیسا کو سیاسی اقتدار کا حامل بھی ہونا چاہیے کیونکہ بطور "شہرِ خداوندی" وہ دنیاوی شہر یعنی روم سے برتر ہے اور ایک زمانہ آنے والا ہے جب موخر الذکر ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گا لیکن اول الذکر یعنی شہرِ خداوندی کی حکومت ہمیشہ رہنے والی اور پائندار ہے۔

اس تصور نے بھی آگسٹائن کے علم کلام کی تشکیل میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ ہر مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اس کے سامنے یہ تینوں پہلو تھے۔ کہاں تک یہ فلسفیانہ وحدت کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی کش مکش کو کامیابی سے ختم کرنے میں کہاں تک ممد و معاون ہو سکتا ہے اور آخر میں یہ تصور بھی اس کے سامنے موجود تھا کہ کلیسا کا وجود برقرار رہنا چاہیے تاکہ وہ خدا اور انسان کے درمیان واسطے کے طور پر کام آ سکے یا جو "کشتیٔ نجات" بن سکے۔ اور جب کبھی دوسرے دو پہلوؤں اور اس تیسرے پہلو میں

تصادم نظر آیا تو یہ تیسرا پہلو ہمیشہ حاوی رہا۔ چنانچہ وہ منظم علم کلام جو آگسٹائن نے اپنے
جانشینوں کو دیا اس میں جو کچھ وحدت نظر آتی ہے وہ اسی کلیسیائی تصور کے باعث ہے
اس حیثیت میں گویا خدا مسیح کی وساطت سے کلیسا کا بانی بنے جس نے لوگوں
نجات کی تمام تر ذمہ داری اس پر ڈال دی ہے اور جو کوئی اس سے منسلک نہیں
نجات کا بھی مستحق نہیں۔ خدا کا فضل و کرم صرف چند رسوم کی ادائیگی سے حاصل
ہو سکتا ہے اور یہ رسوم صرف کلیسا کے زیر ہدایت ادا ہونے سے ہی موثر ہو سکتی ہیں
یہ مقدس رسوم جن میں بپتسمہ اور عشائے ربانی عوام کے لیے زیادہ اہم ہیں اس حقیقت
کی علامت ہیں کہ انسان کے قلب میں روحانی قوتیں کارفرما ہیں، وہ "کھوتی دنیا کے
ناسوتی آثار" ہیں۔ لیکن ان کی اہمیت محض علامتی نہیں۔ اگر کلیسا کے مقرر کردہ افراد
کے زیر ہدایت ان رسوم میں شرکت کی جائے تو وہ نجات کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ان
کے بغیر نجات ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح نیکی اور تقوٰے (VIRTUE) کے عیسوی تصور
میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے۔ خدا سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ کلیسا ــــــ جو
خدا کا نائب یا خلیفہ ہے ــــــ کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ بھائیوں سے محبت کا تقاضا
یہ ہے کہ وہ کلیسا کے نافذ کردہ عقائد کو بلا چون و چرا تسلیم کرے تاکہ کلیسیا کی وحدت
برقرار رہے۔

آگسٹائن کا دوسرا کارنامہ بہ حیثیت عیسوی متکلم یہ تھا کہ اس نے مذکورہ بالا دونوں
اصولوں کی روشنی میں مذہب کے شخصی نظریہ کے ساتھ کلیسا کو ایک ناگزیر سماجی ضرورت
کی حیثیت میں پیش کیا۔ ایسا کلیسا جو خدا کے حکم سے حاکمیت کلی کا حامل تھا۔ جیسا کہ ذکر
کیا جا چکا ہے آگسٹائن کے نظام فکر میں کائنات کی تصویر اور انسانی زندگی کا تمام نقشہ
اسی تیسرے تصور کے ارد گرد گھومتا ہے۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم آگسٹائن کے نظام فکر کے چند ان عناصر

کو مختصر طور پر بیان کریں جن سے زیادہ وضاحت سے معلوم ہو جائے گا کہ اس نے ان تینوں مختلف نظریات کو کس طرح ایک وحدت میں سمو دیا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو سکے گا کہ کس طرح اس کے نظام کی خصوصی شکل سے وہ تمام مسائل متشکل ہوئے جو صدیوں سے مغرب کی عیسائی دنیا میں زیر بحث چلے آ رہے ہیں۔ یہ خالص فلسفیانہ یا الٰہیاتی ہونے کی بجائے زیادہ تر تاریخی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تینوں مختلف عناصر میں جو ہم آہنگی اور مطابقت نظر آتی ہے وہ اس کے نظریۂ تاریخ ہی کے باعث ہے۔

سب سے پہلا عنوان یقیناً خدا ہے جو حقیقت کلی اور خیر مطلق ہے۔ خدا کی اساسی صفات وحدت، سادگی، ازلیت، کمال، لامحدودیت ہیں۔ یہ صفات ایجابی ہیں تاہم وہ انسانی فہم و تفہیم سے ماوراء ہے۔ وہ قادر مطلق ہے، ربوبیت کے باعث وہ ہر جگہ حاضر ہے۔ وہ انسانوں کے لیے معیار صداقت ہے اور اس لیے علیم ہے۔ وہی اس کائنات میں خیر کا مصدر ہے۔ اس کے وجود کے اثبات میں آگسٹائن نے تقریباً تمام وہ اساسی دلائل (سوائے اس دلیل کے جو کانٹ نے پیش کی) بڑی وضاحت سے پیش کیے ہیں جو بعد کے متکلمین کے ہاں موجود ہیں[1]۔ لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ توفیق ایزدی کے بغیر محض ان دلائل سے مطمئن ہونا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں۔ انسان کی عقل تشکیک کا واحد علاج نہیں۔ خدا کے فضل کے بغیر انسان عقلی اور اخلاقی طور پر لاچار ہے۔

خدا نے اپنی شان کبریائی کو ظاہر کرنے کے لیے یہ دنیا عدم سے تخلیق کی۔ یہ عمل تخلیق ایک خاص وقت میں ظاہر ہوا، اور وقت اسی عمل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ خدا کی ربوبیت اس کائنات کے قیام و بقاء میں ہر وقت مصروف عمل ہے۔ اس کے بغیر یہ

---

(1) چونکہ ان دلائل پر بعد میں تفصیل سے بحث کی جائے گی اس لیے ان کا یہاں بیان کرنا ضروری معلوم نہیں ہوتا۔

تمام دنیا فنا ہو جاتی۔

انسان کی تخلیق ایک مادی جسم اور غیر مادی روح کی آمیزش سے ہوئی۔
مرکزی قوت ارادہ ہے۔ فطرتاً انسان کا ارادہ نیکی اور خدا کی طرف مائل تھا۔
اسے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اس لیے آدم نے گناہ کا راستہ اختیار کیا اور ا
نے فطری نیکی کو ضائع کر دیا۔ آدم کا گناہ نفسانی خواہش کا نتیجہ نہ تھا بلکہ نفسیاتی
غرور تھا۔ اس نے حوا کا پیش کردہ سیب اس لیے نہیں کھایا کہ وہ بھوکا تھا بلکہ ا
اس نے اپنے آپ کو خدا کے احکام کی تابعداری سے بالا سمجھا۔ اس نے خدا کی
اپنے آپ کو قابلِ تکریم جانا۔ اس گناہ کے باعث وہ خدا کی توفیق سے محروم ہو
اور بھلائی کی صلاحیت اس سے چھن گئی۔ اس کے بعد اس کے سامنے گناہ اور آ
علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ خدا کی توفیق اور اس کے فضل کی محرومی اور گناہ اور آلودگی کی ز
باعث وہ ابدی زندگی سے محروم اور موت کا شکار ہو گیا۔

آدم کی فطرت میں اب شر حاوی ہوا اور اس کا اظہار ہر قسم کی نفسانی خوا
ذریعے ہوتا رہا۔ بنی آدم کو یہی فطرتِ بد ورثے کے طور پر ملی اور اسی کے باعث
ہمیشہ مختلف قسم کے گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ انسانوں کو گمراہ کرنے وا
ہے جو ابتدا میں تو فرشتہ تھا لیکن جس نے اپنے متبعین سمیت خدا سے بغاوت کی
ایزدی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو گیا۔ وہ خدا سے دشمنی کا اظہار مکر و دلوگوں کو
سے بہکانے سے کرتا ہے۔ انصاف کی رو سے گناہوں کی سزا ناگزیر ہے ا
محض انصاف کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو انسان کی زندگی نا قابلِ رشک
دوسری طرف خدا قادر مطلق ہے۔ شیطان اور اس کے پیرووں کی بغاوت ا
تدبیر اور اس کے کائناتی مقصد کے آگے کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ بے شک شیط
اس کی ذریت ہمیشہ کے لیے مبغوض ہے لیکن اس نے انسانوں کو نجات دینے

جنت میں داخل کرنے کا ایک طریقہ تیار کیا۔ اس کی بے پایاں رحمت ان پر نازل ہوتی ہے۔ ان کے دل میں ایمان پیدا ہوتا ہے پھر وہ ان کے فطری گناہ اور کردہ گناہ سب کو معاف کر دیتا ہے اور آہستہ آہستہ وہ نیک بن جاتے ہیں۔ اس کا اظہار یوں ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری زندگی خدا کے احکام کی بجا آوری میں پورے خلوص سے منہمک رہتے ہیں۔ نجات کے لیے یہ سارے ناگزیر اقدام محض خدائی توفیق کا نتیجہ ہیں اس میں انسان کے ارادے اور کوشش کا کوئی دخل نہیں۔ یکمل جبریت کا یہ نظریہ جس میں انسان محض لاچار بن کر رہ جاتا ہے اگرچہ آگسٹائن کے نظام فکر کا ایک لازمی جزو ہے تاہم بعد میں کیتھولک علم کلام میں قبولیت حاصل نہ کر سکا اگرچہ پروٹسٹنٹ فرقوں میں اسے قبول کر لیا گیا۔

لیکن نجات کا یہ عمل کسی ایک فرد کی نفسیاتی زندگی کا عمل نہیں۔ خدا اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے عام طور پر انفرادی ذرائع کی بجائے سماجی ذرائع استعمال کرتا ہے۔ چونکہ آدم کی لغزش سے چند ناگزیر تاریخی اور سماجی نتائج پیدا ہوئے اس لیے اس کی توفیق اور رحمت کا اظہار بھی تاریخی عوامل اور معاشرتی ذرائع سے ممکن ہے۔ اس طرح خدا نے ایک خاص قوم یہود کو منتخب کیا تاکہ اسے اپنی رضا کی خبر دے اور پھر ان میں سے ایک کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ لوگوں کی نجات کا راستہ کھل جائے۔ اوتاری کے اس عقیدے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ انسان پھر ایک دفعہ فطرت الٰہیہ میں شریک ہو گیا جس سے آدم گناہ کے باعث محروم ہو چکا تھا۔ مسیح کے مصلوب ہونے سے کفارہ کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے خدا کا انصاف پورا ہو گیا اور اس طرح عام انسان اس کے غضب سے محفوظ ہو گئے۔ مسیح نے عجز، صبر اور خدا کے احکام کی فرمانبرداری کا بہترین نمونہ پیش کیا اور خدا نے دنیا سے اپنی محبت کی شاندار مثال مہیا کی۔ مسیح کی زندگی کا سب سے بہترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے کلیسا کی بنیاد رکھی اور اس کا پہلا سربراہ مقرر ہوا۔ یہ کلیسا اس کا جسم اور آئندہ زمانے میں اس دنیا میں اس کا نائب ہے۔ یہودیوں نے مسیح سے انکار کیا اور اس طرح ان کا خصوصی تاریخی کارنامہ ختم

ہوگیا۔ کلیسا کے قیام اور عالمگیر اشاعت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس کی سربراہی عیسائی کلیسا کے نام ہے۔ مسیح نے کلیسا کو کلی اختیار دیا کہ وہ انسانی روح کو قید کرے یا آزاد اور اسی طرح اس نے اسے ان رسوم کی ادائیگی کا واحد اجارہ دار قرار دیا جن کے ذریعے کوتائید ایزدی حاصل ہو سکتی ہے۔ گویا کلیسا نجات کا واحد ذریعہ ہے اور اس دنیا کی مستقبل کی ساری تاریخ کلیسا کی غیر دینی معاملات میں مکمل فتح و کامرانی کے مترادف ہے۔

رومی سلطنت ایک دنیاوی اور ابلیسی ریاست ہے۔ اس کے مقابلہ پر کلیسا ایک ملکوتی ریاست ہے جو سب پر غالب ہے۔ لیکن کلیسا کا اصل کام زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہے۔ ابدی نجات یا عذاب کے مقابلہ پر یہ ساری زمانی تاریخ ایک غیر اہم واقعہ ہے۔ انسان کی یہ محدود زندگی ابدیت کا پیش خیمہ ہے۔ کلیسا کا اساسی کارنامہ یہ ہے کہ تاریخ کے ذریعے وہ ایک ابدی حقیقت کو متمثل کرے، برگزیدہ انسانوں کو اس دنیا کے مصائب سے گزار کر جنت کی پُر مسرور زندگی کی طرف راہنمائی کرے۔ جنت کی یہ زندگی خدا کا پُر جذب مشاہدہ اور خدائی رضا میں گم ہونا ہے۔ وہ لوگ جو مسیح اور کلیسا سے منکر ہیں وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ کے لیے ڈالے جائیں گے جہاں وہ مرے بغیر ہر قسم کی تکلیف میں مبتلا کیے جائیں گے۔ نجات کے اس خوفناک مسئلے کے علاوہ دنیاوی زندگی کا ہر مسئلہ اور ہر دلچسپی ایک بے کار مشغلہ ہے۔ شادی، بیاہ، بچوں کی پرورش، سماجی زندگی اور اس کے تقاضے سب ہیچ ہیں۔ آگسٹائن کے نزدیک دنیاوی علم بالکل بے کار ہے، اس کی افادیت اگر ہے تو صرف اس قدر کہ وہ نجات تک پہنچانے میں کسی قدر معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ ایسے علم کا صحیح سرچشمہ حقائق کا مشاہدہ بالکل نہیں، صرف بائبل کے بیانات اور واقعات ہی یہ علم پیدا کر سکتے ہیں۔

آگسٹائن نے مختلف اور متضاد تصورات کو ایک وحدت میں سمو کر ایک ایسا

عہد علم الکلام تشکیل دیا جس نے آٹھ صدیوں تک مغربی دنیا کے دینیاتی فکر کی راہ اور سمت کو متعین کیا۔ گریگری اعظم کی کتاب "اخلاق" (MRALIA) اسی علم الکلام کو ایک عام فہم زبان میں پیش کرتی ہے اور اس کے ذریعہ آگسٹائن کا فکری نظام عوام تک جا پہنچا۔ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں فرقوں میں جو مسائل آج تک زیر بحث آتے رہے ہیں وہ اسی عظیم افریقی مفکر کے مرہون منت ہیں۔

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر وخیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نظر پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں، اور ان کی تصانیف کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے تمام مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ لاہور

ثقافت

ستمبر ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ شمارہ ۹

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم. ایم شریف

اراکین

محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

مدیران معاون

شاہد حسین رزاقی

عارف زبیح

سالانہ: آٹھ روپے —— فی پرچہ ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
پروفیسر ایم ایم شریف

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ
لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

کسی زبان کو فروغ پانے میں اور مٹنے میں، ترقی کرنے اور زوال آشنا ہونے میں بگڑنے اور پھر اکھڑنے میں مدتیں گزر جاتی ہیں۔ عربوں نے اندلس پر حکومت کی، وہاں کی سرکاری زبان عربی بن گئی۔ عربوں نے سسلی پر قبضہ کیا، وہاں بھی عربی رائج ہوگئی۔ پھر اندلس اور سسلی سے بیک بینی و دو گوش عربوں کو نکلنا پڑا۔ عرب وہاں سے نکال دیئے گئے، ختم ہوگئے، مٹا دیئے گئے۔ لیکن اندلس اور سسلی سے عربی کو ختم کرنے اور مٹانے میں جگ بیت گئے۔ ان دونوں ملکوں کے عیسائی فاتح عرصہ دراز تک عربی کو دفتری اور سرکاری زبان بنائے رکھنے پر مجبور ہوگئے۔ ہندوستان میں مسلمان فاتح کی حیثیت سے جب آئے تو اپنے ساتھ اپنی زبان بھی لائے، اور یہ زبان سرکاری زبان بن گئی۔ لیکن جب مسلمانوں کا آفتاب اقبال گہنایا، اور انگریزوں نے اس ملک پر قبضہ کر لیا۔ تو مسلمانوں کے اقتدار اور سطوت کو فنا کر چکنے کے باوجود ایک عرصہ دراز تک وہ فارسی کو سرکاری اور دفتری زبان بنائے رکھنے پر مجبور رہے۔ عمائد سلطنت کے مراسلات فارسی زبان میں ہوتے تھے۔ حکومت کے فرامین کی زبان فارسی تھی۔ برطانوی حکومت نے ہندوستان کے والیان ریاست، عام اس سے کہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، جو عطا کئے، وہ فارسی زبان میں تھے۔ فرنگی استعمار کی طرف سے والیان ریاست کو جو خطابات عطا کئے گئے وہ بھی فارسی الفاظ کے جامے ہی میں تھے۔ ہندوستان کی برگزیدہ شخصیتوں کے لئے جو خطابات تجویز کئے گئے وہ بھی خان صاحب، خان بہادر، شمس العلماء تھے۔ لیکن رفتہ رفتہ انگریزی حاوی ہوتی گئی اور بالآخر فارسی ختم ہوگئی، اور انگریزی نے اس کی جگہ لے لی۔

لیکن گو فارسی مغلوں کے دور حکومت میں دفتری اور سرکاری زبان تھی مگر چونکہ انہوں
نے فاتح ہونے کے بعد اپنی قومیت تبدیل کر لی تھی یعنی وہ ہندوستانی ہو گئے تھے اس لئے کچھ ان
کی شہ سے، کچھ عام میل جول سے' ایک عوامی زبان کی طرح پڑ گئی جس نے اردو نام پایا اور بہت
جلد یہ زبان سارے ہندوستان کی "لنگوا فرینکا" بن گئی۔ بنگالی مرہٹی، گجراتی، پنجابی، سندھی،
بلوچی اور دوسری صوبائی و علاقائی زبانیں اپنی حدود تک محدود رہیں مگر اردو ہر حصہ کی عام
فہم زبان بن گئی۔ ایک اردو بولنے والا' ہندوستان کے ہر صوبہ میں اپنا ہر مطلب دوسروں
کو سمجھا سکتا تھا۔ یہ اس کی ہمہ گیریت کی انتہا تھی۔ چنانچہ انگریز فارسی کو مٹا دینے میں تو کامیاب ہو
گئے لیکن کوشش بسیار کے باوجود اردو کو نہ مٹا سکے۔

تقسیم ہند کے وقت تک اردو سارے ہندوستان کی عوامی زبان بنی رہی۔ ہندو ریاستوں'
گوالیار، جے پور، بیکانیر، جودھ پور، لوندی وغیرہ میں اردو ہی کا راج رہا۔ کانگریس کے
مسلمانوں سے اور مسلم لیگ سے لاکھ اختلافات تھے مگر گاندھی جی، جواہر لال اور پٹیل سب
نے یہ طے کر لیا اور اعلان کر دیا کہ آزاد ہندوستان کی سرکاری زبان "ہندوستانی" ہو گی۔
اور ہندوستانی زبان کی تشریح یہ کی کہ وہ زبان جو شمالی ہند میں عام طور پر بولی اور سمجھی
جاتی ہے اور فارسی و ناگری رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔ اور یہ ہندوستانی نام بھی نیا نہیں
ہے۔ اردو کے کئی نام رہے' ان میں ایک ہندوستانی بھی چلا آ رہا ہے۔

لیکن تقسیم ہند کے فوراً بعد ہندوؤں نے ہندوستانی یعنی اردو کے بجائے ہندی کو
سرکاری زبان بنانے کا اعلان کر دیا اور اس اعلان کے ساتھ ہی اردو کا قتل عام بھی شروع
کر دیا۔ وہ اسکولوں، کالجوں، اور یونیورسٹیوں سے نکالی گئی، اسٹیشنوں پر سے کھرچ کھرچ کر تختیوں
پر سے اسے مٹایا گیا۔ غرض اسے فنا کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا گیا۔

متحدہ ہندوستان میں مسلمان جن باتوں پر نبرد آزما تھے ان میں ایک اردو کا مسئلہ بھی
تھا۔ بنگال کے فضل الحق، اور یوپی کے لیاقت علی خان' اس بارے میں بالکل ہم زبان تھے چنانچہ

تقسیم ہند کے بعد قائداعظم نے ان گزشتہ صاحبیل کی روشنی میں اعلان کر دیا کہ اردو صرف اردو ہی پاکستان کی قومی زبان ہو گی۔ لیاقت علی خان بھی جب تک زندہ رہے اس اعلان کا اعادہ کرتے رہے۔ لیکن ان کی وفات کے بعد جن لوگوں کے ہاتھ میں عنان اقتدار آئی انہوں نے اردو کے ساتھ بنگالی کو بھی قومی زبان بنا لیا اس طرح پاکستان کی دو قومی زبانیں ہو گئیں اردو اور بنگالی۔

لیکن پندرہ سال کی طویل مدت گزر جانے کے باوجود اور اردو کو قومی زبان تسلیم کر چکنے کے باوجود اب تک اسے سرکاری دفتروں میں داخلے کی اجازت نہیں ملی ہے اب تک کالجوں اور یونیورسٹیوں میں اسے ذریعہ تعلیم نہیں بنایا گیا ہے۔ اب تک ہمارے وزرا اور حکام والا مقام عام طور پر نہ اردو میں تقریر کرتے ہیں نہ اردو میں مضامین لکھتے ہیں۔ اب تک عدالتوں کے فیصلے انگریزی میں ہوتے ہیں سکریٹریوں کے نوٹ انگریزی میں تحریر کیے جاتے ہیں، حکومت کے سرکاری اعلانات، اطلاعات، بیانات سب انگریزی میں ہوتے ہیں۔ دستور پہلے انگریزی میں چھپا پھر اس کا ترجمہ شائع ہوا یہ کیسی عجیب بات ہے کہ اردو کو قومی زبان تسلیم کر چکنے کے باوجود اب تک اس کا مقام نہیں ملا۔ جب پاکستان میں یہ حالت ہے تو ہم کسی دوسرے ملک کی شکایت کیا کر سکتے ہیں۔

بعض حلقوں سے اب تک کبھی مدھم سروں میں کبھی بلند آہنگی کے ساتھ فرمایا جاتا ہے کہ ابھی اردو میں یہ صلاحیت نہیں پیدا ہوئی ہے کہ وہ دفتری زبان بن سکے یا اسے اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنایا جا سکے۔ اور یہ باتیں وہ لوگ کہتے ہیں جن کے سامنے عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے کارنامے موجود ہیں۔ حیدرآباد کی سرکاری زبان اردو تھی اور وہاں کا سارا دفتری کاروبار اردو میں ہوتا تھا۔ عثمانیہ یونیورسٹی کے کالجوں میں اردو ہی ذریعہ تعلیم تھی۔ ڈاکٹری، انجینئری، فلسفہ، سائنس، جملہ علوم و فنون کی تعلیم اردو میں دی جاتی تھی۔ اسی طرح جامعہ ملیہ میں بھی۔ اور ان دونوں یونیورسٹیوں کے اردو میں پڑھے ہوئے گریجویٹ امریکہ، لندن، پیرس اور برلن سے بڑی بڑی ڈگریاں لے کر امتیاز و اختصاص کے ساتھ لوٹے

وطن کرتے تھے اور جس سرکاری منصب پر بھی متعین ہوتے تھے ان لوگوں سے بہتر طور پر کام کرتے تھے جنہوں نے انگریزی کو اپنی زبان بنا لیا تھا۔ اگر عثمانیہ یونیورسٹی اور جامعہ ملیہ میں اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دیا جا سکتا تھا تو سندھ یونیورسٹی، پنجاب یونیورسٹی، پشاور یونیورسٹی اور کراچی یونیورسٹی میں ایسا کیوں نہیں کیا جا سکتا؟

اس تاخیر اور تذبذب کا ایک نہایت افسوسناک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اب اردو کے خلاف محاذ قائم ہو رہے ہیں اور بعض حلقے اس کی قومی حیثیت کو چیلنج کر رہے ہیں۔ اگر پندرہ سال اس چہ کنم اور گومگو میں اور گذر گئے تو یہ اندیشہ بے بنیاد نہیں کہ شاید پاکستان میں بھی اردو کا وہی حشر ہوگا جو ہندوستان میں ہو چکا ہے۔

خدا کا شکر ہے کہ پاکستان کی موجودہ حکومت ایک حقیقت پسند حکومت ہے وہ سطحی مفادات، اور سطحی جذبات کی آڑ لے کر حقائق کی رو گردانی نہیں کرتی لہٰذا بجا طور پر اس سے یہ مطالبہ کرنے کا اہل پاکستان کو حق ہے کہ بغیر کسی تاخیر اور تعویق کے اردو کو اس کا حق دیا جائے۔

میاں عبدالرشید

جولانگہِ حیات

جس سمت کو چاہے صفتِ سیلِ رواں چل
وادی یہ ہماری ہے وہ صحرا بھی ہمارا (اقبالؒ)

حسن اور اظہار لازم و ملزوم ہیں۔ اظہارِ حسن ہی کا دوسرا نام تخلیق ہے۔ چونکہ حسن مطلق "الحق" اور خیرِ تام ہے اس لئے اس کی تخلیق بھی بامقصد اور پُر افادیت ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔

حسن مطلق نے اپنے جذبۂ اظہار کے ماتحت یہ کائنات تخلیق فرمائی جو حسین، پُر از حکمت، بامقصد اور منفعت بخش ہے۔ ہر انسان اس کے حسین آغوش میں آنکھ کھولتا ہے۔ اس کے شفقت آمیز ماحول میں اپنی خفتہ صلاحیتوں کو پروان چڑھاتا ہے۔ اور پھر یہیں اپنی قوتوں کو بروئے کار لا کر اپنی صلاحیتوں کو جلا دیتا اور انہیں پختہ کرتا ہے۔ اس کے لئے دن ہنگامہ آرائیوں کے پیغام لاتے ہیں اور راتیں سکون آفرینیوں کا۔ ہر روز ایک اجلی اور حسین صبح اس کی پیشوائی کے لئے موجود ہوتی ہے۔ ہر چاشت اسے دعوتِ عمل دیتی ہے ہر دوپہر اسے ترقی کے نصف النہار کی طرف بلاتی ہے اور ہر شام اپنی تمام رنگینیوں کے ساتھ اسے رخصت کرنے آتی ہے تاکہ رات کو وہ آرام کرکے اگلی صبح کے لئے پھر تیار ہو جائے۔

انسان باہر نکلتا ہے تو پھول اس کے لئے جنتِ نگاہ بنتے ہیں۔ درخت اس کے لئے سائے کا سامان ہی مہیا نہیں کرتے بلکہ اپنے پھل بھی اس کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ حیوانات سواری کے لئے حاضر ہو جاتے ہیں۔ بلند پہاڑ اس کی تعظیم کے لئے ایستادہ ہوتے ہیں۔ ندیاں

اس کی آمد کی خوشی میں ناچتی اور گاتی ہیں۔ پرندے اپنے دل آویز نغموں سے اس کے لئے فردوس گوش بنتے ہیں۔ دن کے وقت اسے سورج قوت، روشنی اور حرارت مہیا کرتا ہے رات کے وقت چاند اپنی سجا سجاتا ہے تاکہ وہ تنہائی محسوس کرے تارے جھلمل جھلمل کرتے ہیں آسمان بلندی سے نیچے اتر کر فضائی کورنش بجا لاتا ہے برسات میں گھنگھور گھٹائیں اٹھتی ہیں بارشیں ہوتی ہیں۔ مردہ ہانپتی زمین میں گویا نئے سرے سے جان پڑ جاتی ہے۔ ہر طرف سبزہ ہی سبزہ پھیل جاتا ہے۔ پھر خزاں بہار کا راستہ صاف کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اپنے ساتھ یخ بستہ ہوائیں لاتی ہیں۔ سفید اجلے برفانی مناظر روح کو نئے احساس سے روشناس کراتے ہیں اس کے بعد بہار ایک اور ہی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ پھولوں کے فرش بچھ جاتے ہیں۔ پھلوں کے ڈھیر لگ جاتے ہیں۔ پھر جھلسا دینے والی گرمی اور سخت لوئیں اور پھر وہی حیات بخش برسات۔

ہر موسم کا نیا نظارہ ہوتا ہے اور نیا پھل تاکہ انسان اکتاہٹ محسوس نہ کرے۔

موجودہ سائنس بھی باوجود اس قدر ترقی کے کائنات کی تخلیق کا معمہ تحقیق سے حل نہیں کرسکی۔ البتہ سائنس نے اس کے متعلق کچھ نظریے قائم کرلئے ہیں جن کا ذکر یہاں بیجا نہ ہوگا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ زمین جس پر ہم رہتے ہیں، آج سے اربوں برس پہلے وجود میں آئی تھی لیکن باوجود اتنی عمر کے ہماری زمین باقی اجرام سماوی کے مقابلہ میں ابھی بالکل بچہ ہے اور نوع انسان کا وجود اس پر یوں سمجھئے جیسے وہ صرف چند منٹ پیشتر پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ زمین کی پیدائش سے لاتعداد کھرب سال پہلے یہاں اجرام سماوی موجود تھے۔

مگر کائنات کے متعلق ہمارے جدید سائنس دان یہ ضرور یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ازلی ابدی نہیں۔ بلکہ محدود زمان کے اندر اس کی ابتدا ہوئی اور اسی طرح ایک وقت یہ ختم بھی ہو جائیگی۔ نیز یہ یونہی خود بخود وجود میں نہیں آگئی۔

۱؎ ۔ سر جیمز جینز ۔ جدید عقائد کے متعلق اشارات صفحہ [illegible] تا [illegible] ۔

کائنات کی وسعت ذہن کو مبہوت کر دیتی ہے ـــــ فضا میں جگہ جگہ کہکشاں کی قسم کے بے اندازہ حجم کے "کائناتی جزیرے" ہیں۔ ان کائناتی نظاموں سے زیادہ بڑی چیز ابھی تک سائنس کے مشاہدے میں نہیں آئی ـــ یہ "کائناتی جزیرے" الگ الگ نظام ہیں جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ ہمارا سورج ایک ایسے ہی عظیم ترین نظام کا جزو ہے جسے ہم "کہکشانی نظام" کہتے ہیں۔ اس نظام میں کروڑوں ستارے ہیں جو ایک دوسرے کے گرد گھومتے ہیں اور فضا میں ایسے کروڑوں نظام موجود ہیں اور نئے نظام وجود میں آ رہے ہیں بالفاظ دیگر یہ وسیع و بسیط کائنات ہر دم وسعت پذیر ہے۔ (وانا لموسعون) ہمارے اس کہکشانی نظام میں سورجوں اور سیاروں کے علاوہ گیس کی طرح کے "نیبولے" بھی موجود ہیں جن سے ان اجرام سماوی کا درمیانی خلا پر ہے۔ کہیں کہیں یہ بادل سا گیس بالکل لطیف ہے، کہیں اس کی موٹائی زیادہ ہے۔ کہیں یہ اس قدر شفاف و درخشاں ہے کہ اس کے اندر سے ستارے نظر آتے ہیں اور کہیں یہ بالکل سیاہ پردے کی مانند ہے۔

ہمارے اس کہکشانی نظام سے باہر بھی بے اندازہ حجم کے کروڑوں "نیبولے" موجود ہیں جو ہر دم گھومتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سے اوسطاً ہمارے سورج جیسے کروڑوں سورج بن سکتے ہیں۔ (یاد رہے کہ ہمارا سورج ہماری زمین سے ۱۲ لاکھ ۸۰ ہزار گنا زیادہ بڑا ہے۔) غالباً یہ دھوئیں جیسے "نیبولے" ہی ان تمام سورجوں ستاروں اور سیاروں کے ماں باپ ہیں۔ ان نیبولاؤں کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ بجلی کے ان ذرات کے ملنے سے وجود میں آئے ہیں جنہیں ہم الیکٹران اور پروٹان کہتے ہیں اور جنہیں ہم ابھی تک پوری طرح سمجھ نہیں سکے کہ وہ وجود ہیں یا توانائی یا نور ہے۔ الیکٹران ابھی تک ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں۔ ہم ان کی حقیقت کو کسی معلوم شے سے تشبیہ نہیں دے سکتے۔

خیال کیا جاتا ہے کہ پہلے پہل یہی ننھے مثبت اور منفی برقی ذرات ظاہر ہو کر فضائے خالی اور بسیط فضا میں کروڑوں برس تک ایک دوسرے سے دور دور گھومتے پھرتے رہے۔ پھر

ان میں سے بعض ایک دوسرے کے قریب ہوتے۔ ان کے اکٹھے ہونے سے اور بھی ذرات
بھی ان سے ملتے گئے۔ پھر ان سے کائناتی جزیرے ظہور میں آئے جن کا کچھ ذکر اوپر
آچکا ہے۔ پھر یہ کائناتی جزیرے کسی طرح گھومنے لگے۔ پھر ان میں تقسیم ہوئی۔ پہلے ستاروں
کے جھرمٹ بنے۔ پھر ستارے اور پھر ستاروں سے روشنی ظہور میں آئی اس طرح ان کائناتی
جزیروں میں سے ہر ایک اربوں ستاروں کا نظام بن گیا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ دھوئیں کے سے گھومنے والے "نیبولا" ایسی قوتوں کے مراکز ہیں
جن کے متعلق ہم بالکل کچھ نہیں جانتے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان مراکز پر ہر وقت مادہ تیار
ہوتا رہتا ہے۔ ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ غالباً یہ مادہ کسی بالکل بیرونی فضائی بعد سے یہاں لایا
جا رہا ہے۔

زمین کا سورج کے گرد گھومنا تو عرصے سے ثابت تھا۔ مگر اب جدید تحقیقات کے مطابق
ہمارا الکہکشانی نظام بھی جس میں ہمارے نظام شمسی جیسے لاکھوں اور نظام شمسی ہیں فضا میں
گھوم رہا ہے۔

والشمس تجری لمستقر لها..... (یٰس)

حیرت کی بات ہے کہ اتنے اتنے بڑے اجرام سماوی اس قدر زیادہ تعداد میں ہیں
مگر سب اپنے اپنے مداروں پر اس قدر باقاعدگی سے گھوم رہے ہیں کہ کہیں کوئی تصادم
نہیں لا الشمس ینبغی لها ان ــــــ (یٰس) لطف کی بات یہ ہے کہ ان تمام
سیاروں کی اپنے اپنے سورجوں کے گرد گردش ایک ہی سمت سے ہے اور یہ وہی سمت ہے
جس سمت وہ اپنے اپنے محور کے گرد گردش کر رہے ہیں۔ نیز ان سب کے مدار تقریباً
بیضوی ہیں۔

ہمارا سورج ایک معمولی ستارہ ہے ــــ نہ بہت بڑا نہ بہت چھوٹا۔ ہمارے کہکشانی
نظام کا سب سے بڑا معلوم سورج ہمارے سورج سے کئی لاکھ گنا زیادہ روشنی اور حرارت پیدا

کر رہا ہے۔ اب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سورج بڑے بڑے دخانی کرے ہیں جو ۹۰ فیصد ہائیڈروجن اور ۱۰ فیصد ہیلیم سے مرکب ہیں۔ اگرچہ ان میں دیگر عناصر کے اثرات بھی پائے جاتے ہیں۔ پہلے نظریہ یہ تھا کہ آج سے کروڑوں برس پہلے ہمارے سورج کے قریب سے یعنی لاکھوں میل کے فاصلہ سے کوئی بہت بڑا ستارہ گزرا تو اس سے ہمارے سورج کی شعلہ افشاں دھکتی ہوئی سطح پر طغیانی لہریں اٹھیں جو بعد میں سیاروں کی صورت میں فضا کے اندر اسی سورج کے گرد چکر کاٹنے لگیں۔ اور اس طرح ہمارے نظام شمسی کے وہ سات مشہور ستارے پیدا ہوئے جنہیں ہر کوئی جانتا ہے یعنی مشتری زہرہ، زمین، مریخ، زحل، عطارد، وینس اور نیپچون — سات آسمان اور زمین جہاں جیسی ہے۔ مگر اب یہ کہا جاتا ہے کہ سورج کے گھومنے کے دوران فالتو "نیبولائی" مادے اکٹھے ہو کر ان سے مختلف سیارے بن گئے۔

ہر قسم کا مادہ با آخر ایٹموں یا ذرات میں تبدیل ہو سکتا ہے اور ہر ذرہ یا ایٹم ان ننھے نظر نہ آنے والے برقی اجزا سے مرکب ہے جنہیں ہم الیکٹران اور پروٹان کہتے ہیں۔ گویا ذرّے اور ستارے ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ بقول اڈنگٹن ستاروں کے متعلق اہم معلومات ذرّوں سے حاصل ہوتی ہیں اور ذرّوں کے متعلق ستاروں سے۔

یہ کائنات اب تک سائنس نے اسے جو کچھ سمجھا تھا اس سے کہیں زیادہ پراسرار نکلی ہے۔ کائنات کے بڑے بڑے کرے جو ہماری زمین سے لاکھوں گنا بڑے ہیں اور چھوٹے سے چھوٹے ذرات جو طاقتور خوردبینوں کے بغیر نظر نہیں آسکتے دونوں صورتوں میں ان کے حجموں اور رفتاروں نے سائنسدانوں کو حیرت زدہ کر دیا ہے۔ کیونکہ دونوں نوعیت کے اعتبار سے ایک ہی ثابت ہوئے ہیں ؎

لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

ابتداء میں سائنس نے اپنی پوری عمارت مادے کی مادیت پر کھڑی کی تھی اور اسی بنا پر مذہب اور روحانیت پر سخت حملے کئے تھے جن کی تاب نہ لا کر اس وقت مذہب نے تقریباً تمام

معاشرے پر اپنی گرفت کھو چکا تھا اور اب مکمل پسپا ہوتا جا رہا تھا۔ اس کا بڑا سبب تو خود غرض لوگوں کی روح مذہب سے بیگانگی اور اخلاقی زوال اور عمل سے دوری تھی۔ مگر سائنسی نظریات نے بھی مذہب کے زوال کی اس رفتار کو تیز تر کرنے میں اہم حصہ لیا اور نئے تعلیم یافتہ ذہنوں کو مذہب اور روحانیت کے خلاف خیالات سے بھر دیا یہاں تک کہ وہ ان چیزوں کو غیر حقیقی سمجھ کر ان کا مذاق اڑانے لگے اور انہوں نے اپنی زندگی کو ان سے بالکل الگ تھلگ کر لیا مگر اس پر ابھی پورے سو برس بھی نہ گزرنے پائے تھے کہ ایک طرف روحانیت سے خالی اور مادیت پر مبنی معاشرہ کی عملی مشکلات اور برائیوں نے لوگوں کو زندگی کے بارے میں اپنے مادی طرز عمل کے متعلق دوبارہ غور کرنے پر مجبور کیا اور دوسری طرف سائنس جوں جوں حقیقت کی تلاش میں آگے بڑھی اس پر ایسے نئے حقائق منکشف ہوتے گئے جنہوں نے اس کی پہلی قائم کردہ عمارت کی بنیادیں ہی ختم کر دیں۔ یہاں تک کہ خود مادہ کی "مادیت" ختم ہو کے رہ گئی۔ کیونکہ بالآخر تمام مادی اشیاء یعنی ٹھوس مائع اور گیس الیکٹرانوں اور پروٹانوں کے مختلف تناسب کی ترکیب اور ترکیب در ترکیب کا نتیجہ نظر آئیں۔ بالفاظ دیگر "مادہ" اپنی آخری حیثیت میں محض برقی قوت رہ گیا۔

آئین سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے زمان اور مکان کو ان کے علاحدہ علاحدہ وجود سے محروم کر دیا۔ مادہ ٹھوس نہیں۔ مکان خالی نہیں۔ زمان واقعات سے باہر کی چیز نہیں ان کے ساتھ وابستہ ہے زمان اور مکان ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں اور یہ دنیا تین کی نہیں چار ابعاد کی دنیا ہے اور یہ جھرنے آب کی طرح مسلسل نہیں بلکہ زنجیر کی طرح مختلف کڑیوں سے مرکب ہے اور یہ کڑیاں واقعات ہیں اشیاء نہیں۔

کوانٹم تھیوری سے چار اسباب و نتائج کا نظریہ بالکل باطل ہو گیا۔ ورنہ اب تک تو اسباب و نتائج پر اس قدر پختہ ایمان تھا کہ بعض لوگوں نے انسانیت کے مستقبل کی بھی تاریخ مرتب کرنے کا بھی دعویٰ کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک انسان مجبور محض اور اسباب

پابند تھا۔ کوانٹم تھیوری کے مطابق توانائی مسلسل صورت میں نہیں پھیلتی بلکہ چھوٹے چھوٹے پیکٹوں کی صورت میں پھیلتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اور روشنی توانائی کے چھوٹے چھوٹے پیکٹوں سے مرکب ہے۔ گویا روشنی بیک وقت جڑتے ذرات بھی ہے اور لہروں کا سلسلہ بھی مسلسل بھی ہے اور منفصل بھی۔ اس لئے وہ اس مکان و زمان کی چیز نہیں بلکہ ان سے ورا ہے۔

گویا اب سائنس کے "مادیت" اور جبر کے پرانے نظریات باطل ہو چکے ہیں۔ بقول اڈنگٹن یہ ظاہری دنیا ذہنی (یا روحانی) تخلیق ہے مگر اس کا تعلق کسی نامعلوم ذات سے ہے جو ہمارے تصور کے بغیر آزادانہ قائم ہے اور مادہ اسی نوعیت کی چیز ہے جیسے خیالات احساسات اور جذبات۔

مادیت پر آخری ضرب اس نظریہ نے لگائی کہ کائنات میں توانائی کی مجموعی مقدار قائم رہتی ہے۔ اور چیزوں کی مختلف حالتیں بدلنے سے اس پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ جے ایس۔ ہالڈین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ "آخری حقیقت روحانی حقیقت ہے اور ہمارے انفرادی اذہان کسی نہ کسی طرح ایک کل کائناتی ذہن سے متعلق ہیں۔" یہ وہی بات ہے کہ ہر انسان کے اندر اللہ کی روح میں سے پھونکی ہوئی روح ہے۔ گویا جدید سائنس نے حق تعالیٰ کا وجود بھی تسلیم کر لیا۔ کوئی انہیں کل کائناتی ریاضی داں کے ذہن سے موسوم کرتا ہے۔ اور کوئی اسے کل کائناتی فنکار کے ذہن سے اور کوئی ان سب کے مجموعے سے۔ سائنس کے ان نظریات نے زندگی کو نئے معانی پہنا دیئے ہیں اور جدید سائنس کی نئی تحقیقات اسے اعلیٰ مذہب یا دین سے بہت زیادہ قریب لے آئی ہیں۔

اب جب مادہ ہی بالآخر روحانی چیز نکلا تو اس پر مبنی نظریۂ حیات جسے ہم مادیت کہتے تھے وہ بھی غلط نکلا جیسا کہ اس کے عملی نتائج سے پہلے ہی ظاہر ہو چکا ہے۔ اس سے مادیت پر بالعموم اور مادیت پر مبنی نظریاتِ حیات جیسے نیشنلزم اور کمیونزم پر بالخصوص کاری ضرب لگی

کی بجائے علمبرداران مذہب سائنس کے جدید نظریات سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں۔ رد رج مذہب کو اپنائیں۔ اور اسے اپنے اخلاق و اعمال میں زیادہ سے زیادہ جلوہ گر ہونے دیں۔ اب تک تو یہ طرفہ تماشا دیکھنے میں آ رہا ہے کہ بعض علمبرداران مذہب اپنی کم علمی کی بنا پر جدید سائنس سے دور بھاگ رہے ہیں اور بعض دوسرے لوگ جو اپنے آپ کو تجدد پسند یا ماڈرن کہتے ہیں سائنس کے انہی پرانے نظریات کو جو باطل ہو چکے ہیں سامنے لا کر ان سے مذہب اور روحانیت کی مخالفت کرتے ہیں اور نیشنلزم اور کمیونزم کے فرسودہ اور غیر حقیقی نظریات کو آگے لاتے ہیں اور ستم بالائے ستم یہ ہے کہ سائنس کے پرانے باطل نظریات کے یہ پرستار الٹا اپنے آپ کو روشن طبع اور دوسروں کو رجعت پسند گردانتے ہیں اور عام نیم تعلیم یافتہ ان کے اس دعویٰ پر ایمان لے آتے ہیں۔ اب تک یہ واضح ہو چکا ہو گا کہ سائنس اور مذہب کائنات کی وضاحت کے دو متبادل طریقے ہیں اور یہ ایک دوسرے کے متناقض نہیں۔ جدید سائنس مذہب کی دشمن نہیں بلکہ اس کی معاون اور مددگار ہے۔ بقول جیمز جینز انسان کو اپنے آپ کو سمجھنے سے پہلے کائنات کو سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ بقول ہالڈین کائنات کو سمجھنے کے عمل میں ہم گویا خالق کائنات کے افکار سے دوچار ہوتے ہیں۔ جدید سائنس دان کائنات کو ایک عظیم مشین کی نسبت ایک عظیم فکر سے زیادہ مشابہ سمجھتے ہیں۔

زمین جب پہلے پہل وجود میں آئی تو یہ گرم تھی۔ سخت گرم اور اس پر زیادہ تر دھواں پھیلا ہوا تھا۔ جوں جوں زمین کی گرمی کم ہوتی گئی تو دھواں پانی میں تبدیل ہوتا گیا۔ زمین ٹھنڈی ہو کر آہستہ آہستہ سخت ہوتی گئی۔ اس عمل میں کئی ہزار برس لگ گئے ہوں گے۔ کہتے ہیں اسی زمانہ میں جب زمین پر سخت گرم سے ٹھنڈا ہونے کا عمل جاری تھا اس سے ایک ٹکڑا علاحدہ ہوا جو چاند کہلایا۔ اس زمانہ میں زمین پر نہ تو کوئی نباتات تھی اور نہ زندگی کے کوئی اور آثار۔ ایک بسیط خاموشی تھی جسے ہواؤں کی سائیں سائیں اور مہیب بنا رہی تھی۔ البتہ باہر کا خول ٹھنڈا ہو جانے سے زمین کے چھلکے اور اندرونی حصے کے درمیان مزید کچھ خلا سا ہو

گیا تھا جس سے کہیں چٹانیں کہیں پہاڑیاں کہیں وادیاں اور کہیں پانی کے وسیع قطعات ظہور میں آ رہے تھے۔ پہاڑوں میں دراڑیں پڑ گئیں۔ چٹانیں ٹوٹ گئیں۔ میدان بنتے گئے۔ کئی ہزار برس تک ان آوازوں کے علاوہ زمین پر اور کوئی آواز نہ سنی گئی۔ صرف طوفان اٹھتے۔ بجلیاں کڑکتیں آندھیاں چلتیں۔ اور سمندری لہریں شور مچاتیں۔ وقت گزرتا گیا۔ کروڑوں برس بعد یہاں سمندر کے کنارے ابتدائی نباتاتی زندگی نمودار ہوئی۔ پھر کہیں گندے پانیوں میں حیات کا پہلا خلیہ (امیبا) وجود میں آیا۔ نباتات کی ترکیب بھی انہی منفی اور اثباتی ذرات بہ ترتیب سے ہوئی جن سے بعد میں انسانوں کی اور اس سے پہلے ستاروں کی تخلیق ہو چکی تھی۔ شاید اسی لئے ایک جگہ انسانی زندگی کے متعلق یہ فرمایا:

”کہ تمہیں زمین سے نباتات کی طرح اگایا گیا ہے۔“

پھر زمین پر قسم ہا قسم کی نباتات — بڑے بڑے درختوں کے گھنے جنگلات اور پانیوں میں قسم ہا قسم کے حیوانات جیسے مچھلیاں وغیرہ وجود میں آ گئے۔ کئی ہزار برس اور گزر گئے پھر ایک طرف نباتات میں اعلیٰ قسم کے خوشنما پھول نمودار ہوئے اور دوسری طرف حیوانات میں بچے دے دودھ پلانے والے جانور اور رینگنے والے اژدھے وغیرہ۔ اس وقت تک ابھی موسم خزاں وجود میں نہیں آیا تھا۔

اس کے کئی ہزار برس بعد حیات کی برتر نباتاتی اور حیوانی صورتیں ظاہر ہوئیں مگر ابھی تک زمین انسان سے خالی تھی۔

جدید سائنسی تحقیقات کے مطابق تمام کائنات میں غالباً صرف زمین پر ایسے حالات ہیں جو انسان جیسی ذی عقل زندگی کے لئے موزوں ہیں۔ یہ ممکن ہے بعض اور ستاروں مشتری پر بھی حیات کی کوئی صورت موجود ہو مگر اب تک جو تحقیقات ہوئی ہیں ان کے مطابق وہاں حیات زیادہ سے زیادہ نباتاتی صورت تک ارتقا پذیر ہو سکتی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔ کہتے ہیں فضائے ارض کے ماورا ایک ایسا علاقہ ہے جو تمام کائنات سے آنے والے کئی

قسم کے شہابیوں کاسمک شعاعوں اور برقی و مقناطیسی تابکاریوں سے آباد ہے مگر فضا ہی میں
ایک حفاظتی منطقہ کے ذریعہ زمین کو پتھروں کی طرح برسنے والے ان شہابیوں سے محفوظ کر
دیا گیا ہے۔ (وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا)۔ البتہ کاسمک شعاعیں زمین تک پہنچتی
ہیں اور مختلف قسموں رنگوں اور ذائقوں کے پھولوں اور پھلوں کا باعث بنتی ہیں۔ درحقیقت
یہ بین الکواکبی فضا خالی نہیں بلکہ توانائی تابناکی اور کئی قسم کے سریع السیر ذرات سے بھرپور
ہے۔ سائنس والوں کے پاس اس امر کے بالواسطہ ثبوت موجود ہیں کہ اس فضا میں مقناطیسی کانی
اور برقی ندیوں کے وسیع نظام ہیں۔

کائنات اپنے مزاج کے اعتبار سے جدت پسند واقع ہوئی ہے۔ یہاں تمام باقاعدہ
گردشوں اور مادوں کے درمیان ہر لحظہ نئی نئی غیر متوقع قسمیں اور صورتیں ظہور میں آتی
رہتی ہیں۔ ہر موت نئی زندگی کا پیش خیمہ ہے مگر ہم بسا اوقات غلط فہمی سے آغاز ہی کو
انجام سمجھ لیتے ہیں۔ بقول جان پیفر ساری کائنات اعصابی نظام کی مانند ہے جس کا ہر جزو
دوسرے سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور اس سے متاثر ہوتا ہے۔

قرآن پاک اسٹرانومی (علم کائنات) یا جیالوجی (علم الارض) کی کتاب نہیں۔ وہ زندگی
کی کتاب ہے مگر چونکہ زندگی کے تمام علوم زندگی ہی کا حصہ ہیں اور اس کے مختلف پہلوؤں
سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے قرآن پاک میں ایسے اشارے مل جاتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک
سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر چونکہ کائنات قرآن پاک کا خاص موضوع ہے اور وہ اس کے مختلف
مظاہر کو آیات الٰہی سے تعبیر کرتا ہے اور انسان کو تفکر و تدبیر کی دعوت دیتا ہے اس لئے کائنات
کے متعلق اس میں بکثرت اشارات پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ امر خاص طور سے ملحوظ
خاطر رکھنا چاہیئے کہ تخلیق کائنات اور کائنات کے بارہ میں جدید ترین سائنسی نظریات حرف
آخر نہیں اور خود سائنس بھی انہیں حتمی یقین سے پیش نہیں کرتی بلکہ ہر روز نئی تحقیقات کے
نئے نتائج سامنے آ رہے ہیں اور ان کی روشنی میں یہ نظریات تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ البتہ

کائنات کے متعلق جو کچھ ابھی آپ پڑھ چکے ہیں اس کو ذہن میں رکھتے ہوئے قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیات پر غور فرمائیے کس طرح دو تین جملوں میں کمال بلاغت اور حسن سے نہایت مختصر الفاظ میں کائنات اور زمین کے حقائق بیان کر دیئے گئے ہیں۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ قرآن پاک کا اصل مقصد تخلیق کائنات کی جزئیات بیان کرنا نہیں بلکہ انسانوں کے ذہنوں میں اللہ کا ایمان راسخ کرنا ہے اور وہ ان حقائق کو محض بطور دلیل لا رہا ہے۔

"کیا وہ لوگ جو (اللہ کا) انکار کرتے ہیں (یہ) نہیں دیکھتے کہ آسمان و زمین پہلے ملے ہوئے تھے (یعنی اجسام سماوی کا الگ الگ وجود نہ تھا صرف بادل یا غبار نما مادہ تھا جسے دوسری جگہ "دخان" یا دھوئیں سے تعبیر فرمایا) پھر ہم نے ان کو الگ الگ کر دیا۔ (مختلف اجسام سماوی وجود میں آگئے اور یہ زمین بھی) اور ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی سے پیدا کیا۔ کیا وہ پھر بھی (اللہ پر) ایمان نہیں لاتے۔ اور ہم نے زمین میں بھاری بوجھ (چٹانوں اور پہاڑوں) کو بنا دیئے تاکہ وہ انہیں لے کر جھک نہ پڑے اور زمین میں کشادہ راستے بنا دیئے (شاید وادیاں اور دریا مراد ہوں جو زمین پر چٹانوں کے ساتھ وجود میں آئے) تاکہ لوگ راہ پائیں (ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچ سکیں۔ صرف پہاڑ ہوتے تو انسانوں کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا مشکل ہو جاتا۔) اور ہم نے آسمان کو محفوظ چھت بنا دیا (اوپر کے شعلے کے شہاب ثاقب جو وہاں پتھروں کی طرح برستے رہتے ہیں بالعموم زمین تک نہیں پہنچنے پاتے) پھر بھی یہ لوگ اس کی آیات سے اعراض کرتے ہیں (کہ کس طرح حق تعالیٰ نے تمام کائنات اس زمین پر حیات عقلی پیدا کی اور اسے محفوظ رکھنے کے سامان کر دیئے) اور (اللہ خالق کائنات) وہ ہیں جنہوں نے رات اور دن اور سورج اور چاند کو پیدا کیا۔ یہ سب اپنے اپنے مدار میں تیر رہے ہیں۔" صاف معلوم ہوتا ہے کہ خالق خود بول رہا ہے جس نے یہ سب کچھ تخلیق کیا ہے اور تخلیق کے یہ سارے مرحلے اس کے اپنے ہاتھوں سے نکل چکے ہیں۔

عصر حاضر کے تقریباً تمام سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات خود بخود وجود میں

نہیں آگئی بلکہ اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہے جس نے اسے کمال حکمت اور مانت سے بنایا ہے
کوئی اسے ریاضی دان ذہن (قدیسا کہتا ہے اور کوئی فلسفی ذہن (حکیم) اور کوئی فنکار ذہن
(خلاق) اور کوئی ان سب کا مجموعہ۔

اسی طرح اب سائنس دان اس بات کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کائنات ازلی ابدی نہیں
بلکہ ایک وقت اس کا آغاز ہوا اور ایک وقت اس کا اختتام ہو جائیگا۔ اسی کو قرآن پاک اپنے
شاندار اور موثر انداز میں اس طرح بیان کرتا ہے۔

قیامت کے روز آسمان لکھے ہوئے کاغذات کی طرح لپیٹ لئے جائیں گے۔ جیسے پہلے پہل
خلق کی ابتدا ہوئی تھی دوبارہ اسے ویسا ہی کر دیا جائیگا ـــــ زمین پر جو کچھ ہے وہ اس کی
زینت ہے۔ پھر اسے چٹیل میدان بنا دیا جائیگا ـــــ علاوہ ازیں اب سائنسدان نہ کائنات کو
بے مقصد سمجھتے ہیں اور نہ حیات انسانی کو۔ بلکہ وہ اس کائنات کو کسی نئی کائنات کا پیش خیمہ
سمجھتے ہیں اور اسی طرح انسان کی موجودہ زندگی کو بھی اس کی آئندہ برتر زندگیوں کی تمہید
خیال کرتے ہیں۔

گویا کائنات کے متعلق جدید سائنسی نظریات ان نظریات کے بالکل قریب آ رہے ہیں
جو قرآن پاک اس بارہ میں پیش کرتا ہے یعنی یہ کہ :-

اللہ آسمانوں اور زمین کو نیست سے پیدا کرنے والا ہے۔

کائنات بامقصد ہے اور مدت معین کے لئے ہے۔

کائنات کے ارتقاء کے متعلق اب تک سائنس کی جو معلومات ہیں ان کی بنا پر خود سائنسدان
اس کے کچھ مدارج قائم کرتے ہیں :-

۱۔ یکساں پھیلے ہوئے مادہ میں اتفاقیہ انتقال کی وجہ سے کثافت میں کمی یا بیشی ہوئی۔
۲۔ اس کے نتیجہ کے طور پر مادے کے بڑے بڑے تودے سدیم کی صورت میں ایک
دوسرے سے علیحدہ ہو کر فضا میں پھیلنے لگے۔

۳۔ یہ سدیم ستاروں کے جھرمٹوں میں بدل گئے۔

۴۔ ستاروں سے سیاروں کی پیدائش ہوئی۔

۵۔ سیاروں سے ستارچے یا چاند نکلے۔

۶۔ کم از کم ایک ستارہ (زمین) پر زندگی کا آغاز ہوا

تخلیق کائنات کے متعلق قرآن پاک کی چند اور آیات یہاں درج کی جاتی ہیں۔ پچھتے پرشکوہ الفاظ اور ڈرامائی انداز میں حقائق کائنات کا یہ بیان مسحور کن ہے۔ خیال رہے کہ مقصد محض اسرار کائنات بیان کرنا نہیں بلکہ خالق کائنات کی عظمت کی طرف توجہ دلانا ہے۔ حقائق کائنات محض ضمناً بیان ہو رہے ہیں۔ "کہہ دیجئے کہ کیا تم اس ذات سے انکار کرتے ہو اور اس کے لئے شریک بناتے ہو جس نے زمین کو دو ایام (دو دوروں) میں پیدا کیا۔ یہ تمام عالموں کا رب ہے۔

اور بنائے اس نے زمین میں پہاڑ اس کے اوپر اور اس میں برکت ڈالی۔ (اسے حیات کی مختلف انواع کے قابل بنایا) اور اس میں اس کی قوتوں کے اندازے مقرر کر دیئے چار دوروں میں پورا ہوا پوچھنے والوں کو۔

"پس (اس سے پہلے) وہ متوجہ ہوا بلندیوں (آسمان) کی طرف اور وہاں اس وقت دھواں تھا۔ پھر فرمایا آسمان و زمین سے تم (وجود میں) آ جاؤ۔ خوشی سے یا ناخوشی سے۔ ان دونوں نے کہا ہم خوشی خوشی وجود میں آتے ہیں۔ پھر دو ایام (دو دوروں) میں سات آسمان مقرر کر دیئے اور ہر آسمان کو اس کا امر (قانون) وحی کر دیا (سمجھا دیا) (اس کی گردش کی رفتار کیا ہو گی۔ اس کا مدار کیا ہو گا) اور سب سے نیچے کے آسمان کو چراغوں سے زینت دی اور اسے باعث حفاظت بنا دیا۔ یہ زبردست اور علیم (خدا) کا مقرر کردہ اندازہ ہے۔"

کیا تم نہیں دیکھتے اللہ نے سات آسمانوں کو کیسے درجہ بدرجہ پیدا کیا اور ان میں چاند کو نور بنایا اور سورج کو چراغ۔

"بابرکت ہے وہ ذات جس نے پیدا کئے سات آسمان درجہ بدرجہ۔ تو رحمٰن کی تخلیق میں

کوئی فروگذاشت نہیں دیکھے گا۔ پھر نگاہ ڈال کیا تجھے اس میں کوئی فرق نظر آتا ہے؟ پھر دوبارہ اس پہ اپنی نگاہ ڈال۔ تیری نگاہ پھر بھی اس میں کوئی نقص نہیں دیکھ سکے گی، بلکہ ناکام و خوار تیری طرف لوٹ آئے گی اور وہ تھکی ہوئی ہوگی۔ نقص کی تلاش کرتے کرتے تھک چکی ہوگی۔ پھر بھی اسے کوئی نقص نظر نہیں آئے گا۔ اور ہم نے آسمان دنیا کو چراغوں سے زینت دی، اور ہم نے بنایا ان کو پتھراؤ شیاطین کے لئے نیز ان کے لئے جہنم کا عذاب تیار کیا۔

"بہت بابرکت ہے وہ ذات جس نے بلندیوں آسمانوں میں ستاروں کے برج (جھرمٹ یا راستے) بنائے۔ اور بنایا اس میں سورج اور روشن چاند۔ اور وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا بنایا واسطے اس کے جو اس کی یاد کا خواہشمند ہو یا اس کا شکر گزار ہونے کا ارادہ رکھتا ہو۔" (یعنی اللہ کی ان قدرتوں پر غور و فکر کرنے سے دل میں اللہ کی عظمت جاگزیں ہو جاتی ہے اور انسان اپنی اور کائنات کی قوتوں کا صحیح استعمال کرکے ایسی راہ اختیار کرسکتا ہے جو شکر گزاری کی راہ ہو۔)

"اور ہم نے آسمان کو "سقف محفوظ" بنایا اور پھر بھی اللہ کو نہ ماننے والے لوگ اس کی آیات سے اعراض کرتے ہیں۔ اور اللہ وہ ہے جس نے پیدا کیا رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو۔ ہر ایک اپنے مدار میں تیر رہا ہے۔"

آیت ۲۳ : ۱۷ میں سات آسمانوں کو سات طرائق (راستے) فرمایا۔ اسی طرح ۵۱ : ۷ میں اس آسمان کی قسم کھائی جو راستوں سے بھرا پڑا ہے۔" غالباً یہ راستے سیاروں کے مدار ہیں۔ پہلی آیت سے غالباً ہمارے نظام شمسی کے سات معروف سیارے مراد ہیں۔

۶۵ : ۱۲ میں زمین کو آسمانوں کی طرح فرمایا جس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں آسمانوں سے مراد ہمارے نظام شمسی کے باقی سیارے ہیں۔

قرآن پاک جگہ جگہ کائنات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اسے عقلمندوں کا شیوہ گردانتا ہے۔

"یقیناً آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور رات اور دن کے اختلاف میں عاقبت اندیشوں کے لئے آیات ہیں۔ جو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے ہوئے اللہ کی یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں (غور و فکر) کرتے ہیں (اور آسمان و زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرنے والے لوگ عزم پکار اٹھتے ہیں) اے ہمارے رب! تو نے اس کارخانہ حیات، کو باطل (بے مقصد) پیدا نہیں کیا۔ تیری ذات اس سے پاک ہے (کہ تو کوئی بے مقصد کام کرے۔ اور یقیناً اس کا مقصد حق و باطل کی آویزش اور ان کے ذریعہ ہماری پرکھ ہے) پس تو ہمیں اس سے بچا (کہ ہم اس امتحان میں ناکام رہ کر) عذاب نار کے مستحق ٹھہریں۔

" یہ اللہ ہی کی ذات ہے جو دانوں اور گٹھلیوں کو پھاڑتے (اور ان سے اناج اور درخت اگاتے) ہیں۔ وہی مردہ سے زندہ کو نکالتے ہیں اور زندہ سے مردہ کو نکالنے والے ہیں۔ یہی تمہارا اللہ ہے اس کے ہوتے ہوئے تم کہاں بھٹکے پھرتے ہیں؟ اسی کے حکم سے پو پھٹتی ہے اسی نے رات کو (باعث) سکون بنایا اور سورج اور چاند کو گردش کرنے والے۔ یہی اس غالب اور علیم کا مقرر کردہ قانون ہے اور وہی ہے جس نے تمہارے لئے ستاروں کو بنایا تاکہ تم ان کے ذریعے خشکیوں اور سمندروں کی تاریکیوں میں راہ پاؤ۔ ہم نے علم کے خواہشمندوں کے لئے اپنی نشانیاں کھول کے رکھ دی ہیں اور وہی ہے جس نے تمہیں نفس واحدہ (ایک خلیہ یا امیوبا) سے پیدا کیا۔ پھر تمہارے لئے (اس زمین کو) مستقر اور سونپنے کی جگہ بنایا ہے۔ ہم نے سمجھنے والوں کے لئے اپنی آیات کھول کر بیان کر دی ہیں اور وہی ہے جس نے آسمانوں سے پانی اتارا۔ پھر اس سے ہم (زمین میں سے) ہر قسم کے نباتات اگاتے ہیں (پہلے) ہم سبز پتے نکالتے ہیں پھر دانے ایک پر ایک چڑھے ہوئے (یعنی دانوں سے بھرے ہوئے) خوشے۔ اور کھجور کو دیکھو ہم اس کے گابھے سے جھکے ہوئے خوشے نکالتے ہیں اور انگور زیتون اور متشابہ اور غیر متشابہ انار کے باغات پیدا کرتے ہیں اس (باغ) کے پھل کی طرف جب وہ پھل لاتا ہے اور اس پھل کے پکنے کی طرف نظر ڈالو یقیناً ان میں

ایمان لانے والوں کے لئے آیات (نشانیاں) ہیں۔ اور بعض لوگ، اللہ کے ساتھ جنوں کو شریک بناتے ہیں حالانکہ ان (جنوں) کو اللہ نے پیدا کیا ہے (وہ یہ نہیں سوچتے کہ مخلوق کیسے خالق کے برابر ہو سکتی ہے؟) اور بغیر کسی علم کے اللہ کے لئے بیٹے اور بیٹیاں گھڑ لیتے ہیں پاک ہے وہ اور (اس کی شان) ان باتوں سے بلند ہے جو ایسے لوگ اس کے متعلق بیان کرتے ہیں

وہ آسمانوں اور زمین کو (عدم سے) وجود میں لانے والا ہے اس کا بیٹا کیسے ہو سکتا ہے جب اس کی کوئی بیوی ہی نہیں اور اس نے ہر شے کو پیدا کیا ہے اور وہ ہر شے کو اچھی طرح جانتا ہے۔ یہ اللہ تمہارا رب ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ ہر شے کا خالق۔ پس اسی کی عبادت کرو۔ اور وہ ہر شے کا نگہبان ہے۔ اسے نظریں نہیں پا سکتیں مگر وہ نظروں کو پا لیتا ہے اور وہ باریک بین اور خبیر ہے۔

کائنات بامقصد ہے۔ بے مقصد نہیں۔ یہاں آویزش حق و باطل چلتی رہتی ہے اور بالآخر باطل فنا ہو جاتا ہے گویا ایک لحاظ سے انسانی زندگی کا مقصد بھی یہی ہے کہ انسان یہاں حق کی حمایت کرے اور باطل کی مخالفت کر کے اسے فنا کرے اور اس طرح حق تعالیٰ کے منشائے مبارک کی بھی تکمیل کرے اور اپنی تعمیر کرے۔

"ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے (یعنی کائنات کو) کھیلتے ہوئے نہیں بنایا۔ اگر ہم نے اسے لہو بنانا ہوتا تو اسے اپنی طرف سے اسی قسم کا بناتے اگر ہم نے ایسا کرنا ہوتا (مگر کائنات کی صورت تو یہ ہے کہ) ہم یہاں باطل کو حق کے سر پر دے مارتے ہیں۔ اور وہ اس کا سر توڑ دیتا ہے پھر وہ (باطل) ناگہاں فنا ہو جاتا ہے اور تم پر افسوس ہے کہ تم ایسی باتیں بیان کرتے ہو (کہ کائنات محض کھیل تماشا اور بے مقصد ہے)"

ایک اور جگہ بھی زندگانی کی مثال بیان فرماتے ہوئے اسے حق و باطل کی آویزش قرار دیا۔

"اللہ نے آسمانوں سے پانی اتارا۔ پھر نالے اپنی وسعت کے مطابق اس سے بہہ نکلے۔

پھر سیلاب کے اوپر جھاگ چڑھ آیا۔ اسی طرح سونے یا اور دھاتوں کو پگھلانے سے بھی جن سے لوگ زیورات اور آلات بنانا چاہتے ہیں، جھاگ اوپر آجاتا ہے۔ اسی طرح اللہ حق و باطل کی مثال بیان کرتا ہے۔ پھر جو جھاگ ہے وہ ناکارہ جاتا ہے اور جو چیز انسانوں کو نفع دینے والی ہوتی ہے وہ زمین میں باقی رہتی ہے۔ اس طرح اللہ (حق و باطل کی) مثالیں بیان فرماتے ہیں۔

کائنات آیات الٰہی سے بھرپور ہے اور اس میں فکر و تدبر خالق کے قریب پہنچاتا ہے بقول عالمِ دین کائنات میں غور کرنا خالق کے خیالات سے دوچار ہوتا ہے اسی لئے عقلمند وہی ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہوئے کائنات پر غور و فکر کرتے رہتے ہیں۔ اس کے مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر مقصد کائنات کو سمجھ کر اپنی زندگی اس کے مطابق ڈھالتے ہیں۔ اور اس کے حصول کے لئے اپنی زندگیوں کی بازی لگا دیتے ہیں۔

کائنات حسین اور بامقصد ہے۔ اس کا مقصد قیامِ حق اور فنائے باطل ہے۔ کیونکہ حق حسین اور باطل قبیح ہے حق منفعت بخش اور باطل ضرر رساں ہے۔ حق سے کائنات کے بیرونی اور اندرونی حسن میں اضافہ ہوتا ہے اور باطل کے فروغ سے داخلی اور خارجی بدصورتی فروغ پاتی ہے۔ فکر و عمل میں حسن ہی انسانی حسن کا کمال ہے اور اسی سے صحیح معنوں میں یہ دنیا حسین بن سکتی ہے۔

بعض ذہنوں میں یہ خلفشار پیدا ہوتا ہے کہ آخر باطل یا قبیح کو پیدا کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ حق کے ساتھ باطل لازم ملزوم ہے۔ جیسے ہمت بڑھانے کے لئے خطرات ضروری ہیں اسی طرح نیکی بڑھانے کے لئے بدی کا وجود ضروری ہے۔ باطل کے بغیر حق کا وجود اور انسانی شخصیت کی تعمیر و ترقی ناممکن ہے۔ قریب قریب اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے مولانا رومی ایک جگہ لکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا کفر کو پیدا کرنا عین پر حکمت ہے۔ البتہ ہمارے لئے کفر نعمت ہے۔

کائنات کی ہر چیز انسان کے لئے مسخر کر دی گئی ہے ——— مختصر دوں میں اور آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب انسان کے لئے مسخر کر دیا گیا ہے ——— یہاں تک کہ اللہ نے انسانوں کے لئے رات دن اور سورج اور چاند کو مسخر کر دیا ہے اور ستارے بھی اس کے حکم کے ساتھ مسخر ہیں۔

بالفاظ دیگر انسان میں کائنات کی ہر چیز کو سمجھنے اور اسے کام میں لانے کی صلاحیت رکھ دی گئی ہے۔ اشیائے کائنات کی سمجھ انسان کو داخلی لحاظ سے حق تعالیٰ سے قریب کرتی ہے اور خارجی لحاظ سے ان اشیاء سے متعارف کراتی ہے جس سے اس کی داخلی اور خارجی قوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس لئے کائنات سے گریز عدم دلچسپی اور گوشہ نشینی انسانیت کی نفی ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ علم آفاق کے ساتھ ساتھ علم النفس کو متوازی طور سے چلنا چاہیئے ورنہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی توازن سے محروم ہو جاتی ہے اگر علم النفس نہ ہو تو علم آفاق سے حاصل شدہ قوت کا صحیح استعمال ممکن نہیں اس صورت میں پھر یہ زبردست قوت فروغ باطل کے کام آتی ہے جس سے زمین فتنہ و فساد سے بھر جاتی ہے اور اس طرح دنیا حسن فکر اور حسن عمل دونوں سے محروم ہوتی چلی جاتی ہے اور علم آفاق کے بغیر محض علم النفس انسان کو بیرونی دنیا سے لاتعلق کر دیتا ہے اور وہ پھر رات دن ذہنی کیفیات کے سرور ہی میں کھویا رہتا ہے۔ کسی چیز کے وجود کا اندازہ اس کے خارجی دنیا پر ردِ عمل ہی سے ہو سکتا ہے۔ جو شخص یا چیز خارجی کائنات سے بالکل الگ تھلگ ہو گی اس کی قدر و قیمت مشکوک ہو جائے گی ؎

جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا
کسے خبر کہ تو سنگ خارا ہے کہ زجاج (اقبالؒ)

بلکہ انسان کو علم النفس یا روحانیت سے جو قوت حاصل ہوتی ہے اگر وہ اسے آفاقی قوتوں کو تسخیر کرنے اور حق کی برتری قائم کرنے کے لئے بروئے کار نہ لائے تو ایک طرح سے

اسے بالکل ضائع کرتا ہے۔ بلکہ روحانی کیفیات کی قدر و قیمت کی صحیح پرکھ ہی صاحبِ کیفیات کا خارجی کائنات میں طرزِ عمل ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں حق کی حمایت اور قیام کے لئے میدان مہیا کرکے انسان کو تعمیر و تکمیل کے مواقع دینا ہی مقصدِ کائنات ہے۔ اور جو انسان اس مقصد کو اپنا لیتا ہے وہ گویا خالقِ کائنات سے ہم مقصد ہو جاتا ہے یہی وہ مقامِ انسانیت ہے جسے نیابتِ الٰہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی کے حامل کا وہ درجہ ہے جسے "گفتۂ او گفتۂ اللہ" اور "کردۂ او کردۂ اللہ" سے بیان کیا گیا ہے۔

"تم نے ان کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے انہیں قتل کیا اور تو نے ان کی طرف (کنکریوں کی مٹھی یا تیر) نہیں پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا۔"

اور یہی وہ لوگ ہیں جن پر ہر دم اللہ اور اس کے فرشتوں کی رحمتیں نازل ہوتی رہتی ہیں۔

موجودہ سائنس دانوں میں سے کوئی بھی ایسا شخص نہیں جو کائنات کو ابدی سمجھتا ہو۔ اب ہر سائنس دان یہی کہتا ہے کہ یہ کائنات ایک معین مدت تک کے لئے ہے اور اس کے بعد اس کا خاتمہ یقینی ہے وہ معین مدت کیا ہے؟ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔ بعض سائنسدان کہتے ہیں کہ بڑے بڑے ستارے خطرناک طور سے زندگی بسر کر رہے ہیں یعنی کسی وقت ان کا خاتمہ ہو سکتا ہے۔ بعض کہتے ہیں سورج کی گرمی آہستہ آہستہ ختم ہو رہی ہے اور ایک دن ایسا آئے گا جب وہ اس قابل نہیں رہے گا کہ زمین پر کسی زندگی کو برقرار رکھ سکے۔ قرآن پاک اسی حقیقت کو ان الفاظ میں پیش کرتا ہے: کہ۔ قیامت کا علم صرف اللہ کے پاس ہے —— البتہ یہ ضرور ہے کہ وہ جب ظاہر ہوگی ناگہاں ظاہر ہوگی —— اور کائنات میں اس کی تیاری ساتھ ساتھ ہی جاری ہے ——

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی (غالب)

اس بارے میں قرآن پاک کا موقف یہ ہے کہ قیامت کے وقت کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیئے بلکہ اس وقت کے برے اثرات سے بچنے میں کوشاں رہنا چاہیئے ۔۔۔۔۔۔ اس کے وقت کو اسی لئے مخفی رکھا گیا ہے تاکہ لوگ اچھے اعمال پر ہمہ وقتی توجہ دیں ۔۔۔ البتہ ہے وہ بہت بڑا انقلاب ۔۔۔ جس سے کائنات کا یہ سارا سلسلہ درہم برہم ہو جائے گا اور اسے ایسے لپیٹ دیا جائیگا جیسے کوئی لکھا ہوا کاغذ لپیٹ لیتا ہے ۔۔۔۔۔۔ جیسے ہر انسان کا آخری وقت مخفی رکھا گیا ہے اسی طرح کائنات کا آخری وقت بھی مخفی رکھا گیا ہے۔

لکھے ہوئے کاغذ کی طرح لپٹنے کی بلیغ تشبیہہ کا جواب نہیں۔ کیونکہ موجودہ صورت میں کائنات صرف اعمال کے لئے مہلت ہے اور اس کے ختم ہو جانے سے اعمال کی مہلت ختم ہو جائے گی اور ان کے نتائج کے ظہور کا آغاز ہوگا ہر ایک کے اعمال یہاں لکھے جا رہے ہیں۔ یہ تو اب ایک مسلمہ امر ہے کہ انسانی آوازیں ابتری فضا میں محفوظ ہیں۔ ممکن ہے کسی روز یہ بھی ثابت ہو جائے کہ صرف آوازیں ہی نہیں بلکہ ہماری ہر حرکت یہاں محفوظ ہے بالفاظ دیگر یہ عین ممکن ہے ہر شخص کی پیدائش سے موت تک کی مکمل فلم یہاں بنتی چلی جاتی ہو اور محفوظ رہتی ہو۔ آج کی آنکھ سے وہ اسے نہیں دیکھ سکتا لیکن ممکن ہے کل نئی زندگی میں اسے ایسی آنکھ مل جائے جس کی مدد سے وہ اس فلم کو دیکھ سکے۔

گویا انسان کی موجودہ زندگی کا مقصد تعمیر و استحکام شخصیت ہے اور کائنات وہ میدان ہے جہاں اس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ بقول آر۔ جی گورڈن "انسانی شخصیت کا کام ہی کائنات پر اثر انداز ہونا ہے اور اسی سے کائنات کے ڈھانچے میں انسان کی اہمیت ہے ورنہ انسانی عمل کے بغیر محض اس ڈھانچے کی کوئی قدر و قیمت نہیں"

یہی مصنف آگے رقمطراز ہے۔ کائنات کوئی ناقابل تبدیل چیز نہیں، بلکہ یہ ایک بہتا ہوا عمل ہے، جو ہر انسانی فعل سے خواہ وہ کس قدر معمولی ہو، بہت جلد اثر انداز ہوتا

ہے۔ (شخصیت صفحہ ۸۸-۲۸۷)

جیسے ہر انسان کی موجودہ زندگی یعنی شخصیت کی تعمیر کے مواقع محدود ہیں اسی طرح اس کائنات کی زندگی بھی جو انسانیت کے لئے جولاں گاہ ہے محدود ہے ایک وقت معین پر کائنات کی یہ بساط لپیٹ لی جائیگی۔ وہ گویا اس امر کا اعلان ہوگا کہ اب انسانیت کی فرصت تعمیر ختم ہوگئی۔

ڈاکٹر شہادت علی

عمرانی علوم کی کسوٹی — الفرقان

(سلسلہ کے لئے دیکھئے ثقافت اگست ۱۹۶۲ء)

معاشرتی وثقافتی زندگی کا مدار نیت و اعمال پر ہے۔ قرآنی عمرانیات کا موضوع یہ ہے کہ افراد انسانی کو معاشرے کی مختلف صورتوں اور کاموں کے مطالعہ کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ معاشرہ کی ہیئت یعنی افراد، جماعتوں اور اداروں کے اعمال و وظائف پر ہر وقت غور کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ کس حد تک خیر کی اور بامعنی و باقدر ہیں۔ لوگوں کا مل جل کر کام کرنا بجائے خود کافی نہیں اور نہ ہی اس میل جول کو ثقافت و معاشرت پر محمول کیا جا سکتا ہے تاوقتیکہ یہ سارا عمل خیر و معنی پر مبنی نہ ہو۔ قرآن کو اس سے سروکار نہیں کہ لوگ کیسے مل جل کر کام کرتے ہیں اور کس طرح کام کا آغاز کیا۔ اصل سوال کام و عمل کا ہے۔ قرآن اس پر توجہ بار بار مبذول کراتا ہے کہ کام و عمل کیا ہیں۔ عمل و کام کی اساس معنی پر مبنی ہے اس لئے ایسی معاشرت کو جو بامعنی ہو اور جس کا ہر پہلو خواہ وہ فکری ہو یا عملی نظام معنی سے خالی نہ رہے تو اس معاشرت و ثقافت کو قرآن "اُمۃ" کے نام سے یاد کرتا ہے یہ اصطلاح بجائے خود نظام معنی کی حامل ہے اور دور جدید کی عمرانیات اور علوم عمرانی ایسی اصطلاح سے محروم ہے۔ معاشرے و ثقافت کی بقا کا راز یہ ہے کہ افراد اور ادارے نہ صرف نظام معنی کے حامل ہوں بلکہ اس کی معاشرتی کارکردگی اور زندگی کا یہی وظیفہ متعین رہے کہ وہ ہر وقت لوگوں کو نظام معنی پر پابند اور عمل کرنے کی ہر آن اور پیہم دعوت دیتے رہیں۔ اور ان اعمال و افکار کو روکیں جو معاشرتی و ثقافتی زندگی کی بربادی کا موجب ہوں۔ اسی نظام معنی کو "خیر" اور یامرون بالمعروف اور نظام معنی سے انحراف کو منکر کی اصطلاحوں میں ادا کیا گیا ہے۔ معاشرت و ثقافت کا اطلاق اسی جماعت پر ہوگا جو نظام معنی

کی پابند ہو، وہ جو منظم اور پابند جماعت ہونے کے باوجود نظام معنی کی حامل نہ ہوں ان پر معاشرت وثقافت کا اطلاق نہ ہوگا۔ دورِ جدید کی عمرانیات کے مقابل قرآنی عمرانیات کی یہ توضیحات قابل غور ہیں نظام معنی کی تاسیس و ترکیب، قوام و عمل کا نام معاشرت بھی ہے اور ثقافت بھی۔ ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر، واولئک ھم المفلحون (آل عمران ۱۰۴)

جب معاشرتی وثقافتی اعمال کا ذکر ہوگا تو لازماً معاشرے کی ترکیب وساخت پر بھی بحث ناگزیر ہوگی۔ ترکیب وساخت پر غور کرنے سے یہ بات صاف ظاہر ہو جائے گی کہ معاشرے وثقافت کا کوئی متن، کوئی معنی اور مرکزی خاص صورت ہے۔ چنانچہ انہیں امور کو آل عمران کی اگلی آیت میں معرض بحث میں لایا گیا ہے۔

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر وتؤمنون باللہ، ولو اٰمن اھل الکتاب لکان خیراً لھم، منھم المؤمنون واکثرھم الفسقون (آل عمران: ۱۱۰)۔

آیت بالا سے یہ بات ظاہر ہے کہ معاشرہ اور ثقافت بہت سے اجزا مرکب ہیں یہ اجزا ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ ارتباط دوگانہ ہے۔ ایک تو اجزا کا ظاہری ربط۔ دوسرے یہ اجزا فرداً فرداً اور اجتماعی طور پر اپنے معنی کے اعتبار سے مربوط ہیں۔ معاشرے وثقافت کے سارے اعمال فرد کے افعال و اعمال سے مشابہ ہیں۔

قرآنی عمرانیات کی خوبی وحدت زبان، وحدت الفاظ اور وحدت مصطلحات میں دیکھی جانی چاہیئے جس طرح دورِ جدید کی عمرانیات میں وحدت افکار ومعنی کا فقدان ہے اس کی اصطلاحوں کی بوقلمونی اسکو مزید پراگندگی اور بے ربطی ادا کرتی ہے جس کی نظیر نہیں اسلوب بیان۔ الفاظ اور اصطلاحیں مختلف۔ اس کے معنی مختلف، اس کی تعریفیں مختلف اختلافات کی عظیم دنیا میں اور بھی ژولیدگی اور پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے کہ عمرانی افکار وتصورات

کے سمجھانے کے لئے علوم عمرانی، انسانیات اور سائنس کی اصطلاحوں اور الفاظ سے کام لیا گیا ہے۔ مثلاً یہ تصور کر لیا گیا ہے کہ معاشرے کی ساخت جسم حیوانی یا نباتی سے مشابہ ہے۔ نتیجتاً عمرانیات کے مباحث میں حیاتیات کی زبان، الفاظ واصطلاحیں بھر دی گئی ہیں بلاشبہ قرآنی عمرانیات معاشرہ وثقافت کو جسم نامی مانتی ہے لیکن درخت کی طرح شعور وحرکت سے خالی نہیں یہ وہ بنیادی نکتہ ہے جس کو بصراحت پیش کیا گیا ہے۔

وانزلنا الیک الکتٰب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتٰب
ومھیمنا علیہ فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھوآءھم
عما جاءک من الحق ط لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا ط ولو شآء اللہ
لجعلکم امۃ واحدۃ ولٰکن لیبلوکم فی ما اٰتٰکم فاستبقوا الخیرٰت ط
الی اللہ مرجعکم جمیعا فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون (مائدہ ۴۸)

آیت متذکرہ سے یہ بات من وعن ظاہر ہو جاتی ہے کہ انسان کی طرح معاشرے و ثقافت میں ایک نفسی عنصر موجود ہے۔ یہی عنصر اس کی طبیعت اصلی کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اسی نفسی عنصر کی بنا پر ثقافت ومعاشرت کا جو ایک خاص مزاج بن جاتا ہے اس کو سارو کن ثقافتی ذہنیت کے نام سے یاد کرتا ہے۔ قرآنی عمرانیات نفسی عنصر کی موجودگی کے ساتھ جیسا کہ آیت بالا میں واضح کیا گیا ہے، ایک روحانی عنصر کی موجودگی کی بھی خبر دیتی ہے۔ (۴۸ : ۲)

قرآنی عمرانیات جن معاشرتی وثقافتی عوامل وواجبات سے بحث کرتی ہے۔ ان میں ایک عامل حرکت ہے یہی حرکت علت بھی کہی جاتی ہے۔ حرکت بغیر قوت کے ممکن نہیں اس لئے قرآنی عمرانیات کا ایک مستقل موضوع قوت اور اس کے قوانین واصول ہیں۔ قوت کا مسئلہ ہمہ گانہ ہے ایک طرف عمومی عمرانیات سے ان کا تعلق ہے تو دوسری طرف حرکی عمرانیات، عمرانیات علت ومعلول اور عمرانیات علم کا یہ خصوصی مسئلہ ہے۔ معاشرتی زندگی کی ہر تہ وظاہر میں بعض قوتیں کام کرتی نظر آتی ہیں۔ انہیں سے افراد میں یگانگت، جماعتیں اور ادارے وجود میں آتے ہیں۔

مقرریہ کہ قوت کا دوسرا نام زندگی ہے۔ (ملاحظہ ہو ۲۲:۵ - ۳۰:۴۲ - ۵۹:۱۳)

یہ قوتیں جو معاشرتی و ثقافتی زندگی کے علاوہ کائنات کے ہر ذرہ میں کام کرتی نظر آتی ہیں بے قاعدہ و غیر مسلسل نہیں ان کا عمل ایک خاص ترتیب کا آئینہ دار ہے۔ ترتیب و باقاعدگی کے علاوہ ان میں کا ہر قانونی نظم و ضبط اور قاعدے کا پابند ہے۔ چنانچہ اسی کو قرآن کُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ (۳۰:۲۶)، کے الفاظ میں واضح کرتا ہے (ملاحظہ ہو ۳:۸۳ - ۱۹:۹۳ - ۲۰:۱۱۱ - ۱۶:۱۱۱)

قرآن اگر تدبر و تفکر، عقل و ادراک کی بار بار دعوت دیتا ہے تو اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ معاشرے و ثقافت کو وجود میں لانے اور پروان چڑھانے میں جو جبلتی قوتیں کام کر رہی ہیں ان کو سمجھا جائے۔ بعض قوتیں ایسی بھی ہیں جو ان کی حد بندی اور ان میں نظم و ضبط پیدا کرتی ہیں۔ دور جدید کی عمرانیات کے مقابل قرآنی عمرانیات کی ہمہ گیری و عظمت کا راز یہ ہے کہ ان میں قوانین کو مرتب اور منضبط انداز میں پیش کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو ۱۹:۹ ۱۵ - ۱۶، ۶۴ - ۱۳:۱۱) ان قوتوں میں سب سے زیادہ اہم دور جدید کی عمرانیات کی رو سے نفسی قوتیں ہیں۔ لیکن قرآنی عمرانیات نفسی قوتوں کے علاوہ روحانی قوتوں کو بھی اہم قرار دیتی ہے۔ روحانی اور نفسی قوتیں دو جداگانہ قوتیں نہیں۔ ایک ہی مظہر کے دو مشترک شیئون ہیں۔ دوسری قوتوں کے مقابل یہی قوت سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ معاشرتی، ثقافتی اور روحانی زندگی کے حقیقی رشتے جن سے زندگی کا سارا نظام، اس کے مختلف اجزاء و توابع مربوط ہیں۔ اصل میں وہی روحانی رشتے ہیں، انہیں کا دوسرا نام دور جدید کی زبان میں نفسی قوتیں ہیں۔

ذالك بان الله هو الحق وان ما يدعون من دونه هو الباطل

وان الله هو العلي الكبير (۳۱:۳۰)

وهو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ (۴۳:۸۴)

اس میں کوئی شک نہیں کہ محض خارجی مؤثرات کے دباؤ کی بنا پہ لوگ مل جل کر رہنے پر مجبور ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ خود افراد کی بعض خصوصیتیں اس اجتماع کا باعث ہوتی ہیں

لیکن قرآنی عمرانیات کا یہ دعویٰ بجائے خود ایک دائمی حقیقت ہے کہ معاشرے رسالت اور وحی الٰہی کی نفسی اور روحانی قوتوں کے بغیر وجود میں نہیں آسکتے۔ ایسے معاشرے جو رسالت و وحی کی بنا پر وجود میں نہ آئے ہوں وہ نظام معانی سے عاری ہونے کی وجہ سے ثبوتی کہے نہیں جاسکتے۔ قرآن کے نزدیک اسلامی معاشرہ چونکہ انضمامی اور مکمل معاشرہ ہے اور جس میں مرئی و غیر مرئی، تجربی و ماورائے تجربی حقیقتیں ایک وحدت کل میں مربوط و مزوج ہیں اس لئے دین یعنی معاشرت و ثقافت خدا کے نزدیک صرف اسلام ہے۔ اسی کو اپنا معاشرتی و ثقافتی نظام بناؤ اور اسی میں مرو۔

ان الدّین عند اللّٰہ الاسلام ۔ (۳:۱۹)

فلا تموتنّ الّا وانتم مسلمون۔ (۲:۱۳۲)

قرآن کی وہ آیت جس میں کہا گیا ہے کہ یٰایھا الذین اٰمنوا ادخلوا فی السلم کافّۃ (۲:۲۰۸) اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ معاشرے و ثقافت کی تخلیق کا خاص سبب اصل میں وہ نفسی خصوصیتیں ہیں جو اس میں مثل ایک فرد کے پائی جاتی ہیں۔ ادخلوا اور کافّۃ کی دو جامع اور ہمہ گیر اصطلاحیں بجائے خود اس کی توضیح و توجیہہ کرتی ہیں کہ معاشرہ اور ثقافت لوگوں کے متحدہ احساس، نظام معنی (توحید) اور نظام ترسیل (رسالت) کی پابندی، متحدہ خیال، ارادے اور عمل سے بنتے ہیں۔

قرآنی عمرانیات استقرائی بھی ہے اور استخراجی بھی۔ اپنے عمل و وظیفہ میں یا استدلال کی بھی ہے اور استنتاجی بھی انہیں عوامل کی وحدت اساسی کی بنا پر اس کو ہم حرکی بھی کہہ سکتے ہیں اور سکونی بھی۔ قرآن کو بار بار پڑھئے اور غور و تعمق سے پڑھئے۔ آپ خود اس کی توثیق کرسکیں گے۔ کہ اپنی حرکی حیثیت میں قرآنی عمرانیات ترقی یا نشوونما سے بحث کرتی ہے۔ الٓرٰ کتٰب انزلنٰہ الیک لتخرج الناس من الظلمٰت الی النور باذن ربھم الی صراط العزیز الحمید (۱۴:۱) سکونی حیثیت میں اس میں

باہمی علاقوں سے بحث کی گئی ہے معاشرے پر بلحاظ ساخت و عمل اور اس کے اجزاء و توابع پر اس کے باہمی ارتباط اور علاقوں سے بحث قرآنی عمرانیات کی سکونی بنیادیں ہیں۔

تلک آیٰت الکتٰب الحکیم (۲،۳۱)

المرا تلک آیٰت الکتٰب المبین (۱۲:۱)

اگر اس حیثیت سے غور کیا جائے کہ معاشرہ آگے بڑھ رہا ہے اور اس کے اجزا اور علائق اپنی معنوی کیفیات کے ساتھ آپس میں مربوط ہیں تو یہ صورتِ حال حرکی عمرانیات کی وضاحت کرے گی۔ قرآنی عمرانیات کا موقف اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ انسان کے علاوہ کائنات اور کائنات کی ہر چیز کا کیوں تفصیلی ذکر قرآن میں موجود ہے۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ اسباب کو واضح کیا جائے کہ انسان کائنات کا ایک جزو ہے۔ کائنات اور اس کی تقدیر اس امر میں پوشیدہ ہے کہ وہ یہ ایک وقت انفس و آفاق کی تسخیر کرے کائنات جن قوانین کے پابند ہیں وہ وہی ہیں جن کی پابندی انسان کے لئے بھی لازمی ہے۔

وھو الذی فی السمآء الٰہ و فی الارض الٰہ (۴۳، ۸۴)

انسان اور کائنات کے باہمی تعلق اور قدر معنویت سے قرآن بھرا پڑا ہے۔ اگر انہیں آیات کو جمع کر دیا جائے تو ایک ضخیم و عظیم کتاب تیار ہو جائیگی۔ اس لئے مزید آیات کی سند سے فی الوقت صرف نظر کرتے ہوئے اس بات کی ہم وضاحت کر دینا چاہتے ہیں کہ انسان علاوہ حیاتی قوت کے طبعی اور میکانکی قوتوں سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ اب یہ اس کا کام ہے کہ اثر گیری کے اس عمل میں مشرکین اور بت پرستوں کی طرح اس کے زیر اثر ان کا غلام بن جائے اور انہیں اپنا معبود مان لے یا انہیں اسقدر رام کرے کہ یہ قوتیں اس کے تابع ہو جائیں۔ فطرت کے پرستاروں نے انسان کی فطرت اور قوانین فطرت کا پابند بنا دیا مشرکین و کفار کی مخالفت کی وجہ بھی اسی لئے ہے۔ قرآنی عمرانیات کا اہم کارنامہ یہی ہے کہ وہ انسان اور کائنات کے تعلق باہمی میں انسان کو فاعل مختار کی حیثیت سے پیش کرتی ہے۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً (۲: ۳۰) حضرت ابراہیمؑ کے جن حالات کی قرآن میں توضیح و تشریح کی گئی ہے، ان سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ اس زمانے کے سائنس دان آج کے زمانہ کے سائنس دانوں کی طرح کفر و زندقہ اس انتہا پر پہنچ چکے تھے کہ جس کے نتیجہ کے طور پر انہوں نے نہ صرف خدا کو بھلا دیا تھا بلکہ انسان کو اوج و شرف سے گرا کر اُسے کائنات کا ایک ذرہ بنا دیا تھا یہ نظریہ دورِ جدید میں کئی مرتبہ ابھرا اور موت کے گھاٹ اترا۔ یہ نظریہ اختیار کی انتہائی صورت کے خلاف ردِ عمل اور ارتقائے فطرت کے مشاہدہ کا نتیجہ ہے۔ قرآن کا نظریہ یہ ہے کہ گو انسان عالمِ خارجی کے حوادث کا پابند ہے مگر اس کا ارادہ بڑی قوت کے ساتھ اپنی کارفرمائی سے عالمِ خارجی اور ان کے حوادثات کے دھارے کو بدل ڈالتا ہے۔ دورِ جدید کی سائنس کے مقابل قرآن کے ادعا کی توثیق تنازع للبقاء سے ہو جاتی ہے تنازع للبقاء کے مختلف متضمنات و عوامل میں جسمانی بنیاد کی بجائے قرآنی عمرانیات نفسی عوامل و مؤثرات کو اس کا سببِ اولیٰ قرار دیتی ہے۔ نفسی عوامل و تحلیل کرتے ہوئے معاشرتی و ثقافتی زندگی کو وجود میں لانے والے اور تقویت پہنچانے والے عوامل کا قرآن احاطہ کرتا ہے۔ یہ وہ عوامل ہیں جنہیں دورِ جدید کی عمرانیات میں درخورِ اعتنا نہ سمجھتے ہوئے کلیتہً صرفِ نظر کر دیا گیا ہے۔ صبر (۳: ۲۰۰) شکر (۲: ۱۵۲)، توکل (۴: ۸۱)، اخلاص (۲: ۱۳۹) صدق (۹: ۱۱۹) ایفائے عہد (۲: ۴۰) انصاف (۴: ۱۳۵)، تواضع (۱۵: ۸۸) شیریں زبانی ۲: ۸۳) عفو (۳: ۱۰۹)، اتفاق باہمی (۳: ۱۰۲) احسان (۲: ۱۷۸) نیکی (۵: ۲) خیر (۳: ۱۱۳)، ایثار (۹: ۲۴) دوستی (۳: ۱۰۲) اخلاقی جرأت (۲: ۱۵۰) حوصلہ افزائی (۳: ۱۳۸)، اولوالعزمی (۳: ۱۵۸) امید (۱۲: ۸۷) ثابت قدمی (۲: ۲۸۰) قوت (۸: ۶۹) شرافت (۲۲: ۱۸)، کوشش (۵۳: ۳۹) دقت (۷: ۱۴۳ - ۱۰۱: ۳۱: ۷) مشورہ (۳: ۱۵۸)، صفائی باطنی (۲: ۲۳۲) دین میں عقل کا استعمال (۲: ۱۶۴)، وغیرہم

وہ موثرات اور وجودی عوامل ہیں کہ جن کے بغیر قرآن کے نقطۂ نظر سے متوازن، بامعنی اور ہم آہنگ معاشرتی وثقافتی نظام وجود میں نہیں آسکتے۔ یہ سارے عوامل بیک وقت عمومی قرآنی عمرانیات میں بھی شامل ہیں اور یہی قرآنی عمرانیاتِ اخلاق کے بھی مسائل ہیں انہیں کے ساتھ قرآنی عمرانیات ان امور کو بھی معرض بحث میں لاتی ہے جو معاشرتی وثقافتی نظاموں میں فتنہ وفساد پیدا کرکے اس کی بربادی کا موجب بنتے ہیں۔ دورِ جدید کی عمرانیات مرضیات میں قرآن کے عوامل کی کہیں گنجائش نہیں۔ چونکہ یہ سارے مباحث جداگانہ بحث وتشریح کے محتاج ہیں، اس لئے فی الوقت التفات توجہ کی خاطر انسے اشارہ کرکے ہم آگے بڑھ جاتے ہیں۔

قرآن کی وہ آیتیں جو "مومن" کے کردار وعمل سے متعلق ہیں ان سے اس امر کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ قرآنی عمرانیات بقائے اصلح کی بجائے بقائے افضل کی قائل ہے جو لوگ اپنے بنی نوع سے سب سے زیادہ انس رکھتے ہیں وہی افضل قرار پائے۔ قرآنی عمرانیات افضل ان لوگوں کو مجرداً قرار نہیں دیتی جو جسمانی اور ذہنی قوت میں سب سے بڑھ کر ہوں بلکہ وہ لوگ بھی افضل ہیں جو اتحادِ عمل اور معاشرتی زندگی سے سازگاری کا مادہ سب سے زیادہ رکھتے ہوں۔

اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم وانتم تتلون الکتٰب افلا تعقلون (۲ : ۴۴ مزید ملاحظہ ہو: ۴۸:۳ – ۱۱ : ۶۱ : ۲) اس اتحادی حفاظت کے عمل سے قرآن کا دعویٰ ہے کہ قوی اور نیک اشخاص باقی رہ سکتے ہیں (۲۴ : ۵۴)، جوں جوں افراد کے جذبات، خیالات اور عمل میں اتحاد پیدا ہوجاتا ہے اور وہ نظام معنی کے پابند ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں وہ چیز پیدا ہوجاتی ہے جسے شعورِ اجتماعی کہا جاتا ہے اس سے معاشرے کو اپنی مجموعی قوت کا احساس ہوتا ہے۔ جس چیز کو دورِ جدید کی عمرانیات شعورِ اجتماعی کے نام سے یاد کرتی ہے اسی کو قرآن کی زبان میں ملت، صبغۃ اللہ، حبل اللہ، عروۃ الوثقیٰ اور بنیان مرصوص کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے قرآن کی یہ سارے کا

اصلاحیں جامعیت، وسعت، قدر معنویت اور ہمہ ابعادیت (ALL DIMENSIONAL) کے اعتبار سے دورِ جدید کی حسّی اصطلاح کے مقابل بہت زیادہ فائق اور بہت زیادہ دائمی حقیقتوں کے حامل ہیں۔ شعورِ اجتماعی کی اصطلاح اسی وجہ سے بھی مستقل اور ایجابی نہیں کہ قرآنی اصطلاحوں کے مقابل اس سے تعیین مقاصد اور تعیین معنی قدر نہیں ہوتا۔ آدم کے قصے کو پڑھا جائے تو معلوم ہوگا کہ معاشرے کی تخلیق اس طرح ہوئی ہے کہ ہر فرد اپنا اور دوسرے افراد کا خیال رکھتے ہوئے اپنی ذاتی خواہشوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ شعورِ اجتماعی کی بدولت اجتماعی نصب العین، اجتماعی مقاصد اور اجتماعی نقائص کا احساس پیدا ہوتا ہے اور ان نقائص کو رفع کر کے فلاحِ عامہ کی کوشش کی جاتی ہے۔ اجتماعی نصب العین، اجتماعی مقاصد کیا ہیں۔ اس کا جواب قرآنی عمرانیات کی زبان میں وہ "دین" ہے جس کو مختلف ادوار میں انبیاء علیہم السلام لاتے رہے اور اس کی اساس پر ایک معنوی نظامِ معاشرت و ثقافت کی صورت گری کرتے رہے۔ اس "دین" کا اصطلاحی اور معروف نام "اسلام" ہے

شرع لکم من الدین ما وصّٰی بہ نوحًا والذی اوحینا الیک

وما وصّینا بہ ابراھیم وموسٰی وعیسٰی ان اقیموا الدین ولا

تتفرّقوا فیہ کبر علی المشرکین ما تدعوھم الیہ اللہ یجتبی

الیہ من یشاءُ ویھدی الیہ من ینیب (۴۲ : ۱۳)

یہ نظام نہ تو حسی تھا اور نہ ہی اطلاحی و مطلق بلکہ ان دونوں عوامل کی وحدت و ترکیب اور نظامِ معنی و قدر کے توام و اشتراک کلی سے عینی نظام تھا، اس لئے مشرکین اور کفار جو یا تو حسّی نظام کے یا اطلاحی نظام کے پابند تھے، ہمیشہ اختلاف کرتے رہے اور اس کو مٹانے کے درپے رہے۔ اس صورتِ حال کے باوجود اسلام کا عینی نظام ابھرا اور ان پر غالب ہوتا رہا۔ آج بھی سائنس اور ٹکنالوجی کے روپ میں اسلام کے مقابل یورپ و امریکہ کے حسّی و اطلاحی نظام غالب نظر آ رہے ہیں، لیکن ان کی

زندگی اور جدلی کیفیت انہیں سے ڈوبے گی اور پھر ایک سے ترتیب تجلیا کرا ابنیائے
کے زمانہ میں ہوتا رہا، اسلام کا عینی نظام غالب ہوگا۔ یہ قانون فطرت ہے
طرف قرآن بار بار متوجہ کرتا ہے۔

سنۃ من قد ارسلنا قبلک من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحویلا۔

(۷۷ مزید ملاحظہ ہو ۳۰ : ۳۰-۳۳ : ۴۲ - ۳۵ : ۴۳ - ۴۵ : ۲۳)

اس عینی نظام میں نقص اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب کہ لوگ اس نظام میں
یف وتبدیل کریں یا اس پر عمل کرنا چھوڑ دیں۔ خواہ کچھ بھی صورت ہو، نقص وانحراف
والی قوموں کا ایک ہی حشر ہوتا ہے۔

فانظر کیف کان عاقبۃ المجرمین (۷ : ۸۴) مزید ملاحظہ ہو ۱۷ : ۱۶ تا ۱۹
عائض اور رامراض کیا ہیں، ایک ابدائی تفصیل قرآن میں موجود ہے یہ قرآنی عمرانیات
ولا ینفک ہے اس کو قرآنی عمرانیات مرضیات یا سوشل پرابلمس (SOCIAL PROBL=EMS)
سوشل پیتھالوجی (SOCIAL PATHOLOGY) کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ مقالہ ہٰذا
آنی معاشرتی مرضیات کی سوا اشارہ کے کوئی اور گنجائش نہیں۔ یہ ایک مستقل قرآنی
بات کا شعبہ ہے اس لئے اس پر جداگانہ طور پر لکھا جائے گا۔ چونکہ اپنی وسعت کے لحاظ
یہ موضوع ایک ضخیم کتاب کا محتاج ہے۔ تاہم مضمون کی صورت میں بھی صحیح وضاحت
لئے کئی قسطیں درکار ہوں گی۔ اس لئے اس سے صرف نظر کرتے ہوئے مضمون ہٰذا کے
متضمنات پر ہم روشنی ڈالیں گے۔

جو کچھ کہا گیا وہ عمرانیاتِ قرآنی کے پیچیدہ موضوع اور اس کے پانچ سو سے زائد
ف کا جزوی اور مختصر خاکہ ہے قرآنی عمرانیات کی حیثیت نظام علم کی ہے۔ یہ نظام اپنے
و اختلاف کے شمول سے ایک مستقل، ایجابی، عملی، اور معنوی علم بنتا ہے۔ ہر دور کے افراد
شرہ کو اپنے معاشرتی و ثقافتی نظاموں کے ڈھالنے کے لئے جداگانہ طور پر قرآنی عمرانیات

اور اس کے نظام معنی کا مطالعہ کرنا پڑے گا۔ بقول سورۃ العصر اگر ہر دور کی آنے والی نسل قرآنی عمرانیات کے مطالعہ و تحقیق سے قاصر رہے تو وہ خسران و بدبختی میں مبتلا رہے گی۔

والعصر ① ان الانسان لفی خسر ② الا الذین امنو وعملوا الصلحت
وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ③

قرآنی عمرانیات کے اس وسیع اور ہمہ الابعادی علم پر احاطہ کرنے کے لئے ایک مستقل جماعت محققین کی ضرورت ہے۔ یہ جماعت اس کی ہر صنف پر عمر بھر کام کر سکتی ہے۔ افسوس ہے کہ راقم الحروف کی پیہم نعرہ زنی کے باوجود علماء کے طبقے یا جدید تعلیم یافتہ میں سے کوئی بھی آگے نہیں بڑھا۔ اس کی پانچسو سے زیادہ صنفوں پر کام کرنا ایک آدمی کے بس کا روگ نہیں چہ جائیکہ اس کی عمومی عمرانیات پر بھی ایک آدمی مدت العمر کام کرنے کے باوجود اس کا یقین نہیں کر سکتا کہ وہ اس کو مقرر مکمل کر دے گا۔ اس حسرت نصیبی کو سرمایہ بناتے ہوئے راقم الحروف کوشش کر رہا ہے کہ قرآنی عمرانیات کی مبادیات کو پیش کر دے جس میں کچھ نہ کچھ اس کی اصناف کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

قرآن کے مقابل انجیل مقدس کی حیثیت ایک غیر مختتم کتاب وحی کی سی ہے یہ منسوخ بھی ہو چکی ہے۔ اس کے ماسوا یہ کتاب عمرانیات اور علوم عمرانی کے مواد و مسائل سے خالی بھی ہے۔ تاہم عیسائی دنیا کے ہر حصے اور ہر جامعہ میں مستقلاً انجیل کی عمرانیات اور حضرت مسیح کی معاشرتی و ثقافتی تعلیمات پر اس زور و شور سے تحقیقات کا سلسلہ جاری ہے کہ صرف امریکہ کی کیتھولک یونیورسٹی میں پانچسو سے زائد علمائے عمرانیات، پادری، اسقف و لشپ ہمہ تن مصروف تحقیقات ہیں۔ اب تک پانچ ہزار سے زائد کتابیں شائع ہو چکی ہیں عمرانیین اور پادریوں کے علاوہ فلاسفہ بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھ چکے ہیں۔ امریکہ کا مشہور فلسفی نیوبور (NIEHBUR) اپنی کتاب مسیح اور کلچر (CHRIST & CULTURE) کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہو چکا ہے۔ اس کے باوجود مسلمان عمرانیات کے اولین بانی

تھے اور قرآن دنیا کی لازوال پہلی اور آخری عمرانیات کی کتاب ہے، مسلمان قرآن کی اساس پر عمرانیات اور اس کی متنوعہ صنفوں کی تدوین، تشکیل اور پیش کش سے قاصر رہے ہیں قدمائے قرآن کی اساس پر ایک سو بیس نظام ہائے علوم کی دریافت و صورت گری کی تھی لیکن قرآنی عمرانیات پر ان کی توجہ مبذول نہ ہو سکی۔ اس خلاء کو ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ نے پر کرنے کی کوشش کی لیکن یہ نقش، نقش کا واک ہے جو ابھی ابھرنے، پھیلنے اور محیط ہونے کا محتاج ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات غیر مکمل ہونے کے باوجود چونکہ نظام معنی اور روحانیت سے خالی ہے اس لئے اس کے سائنٹیفک ہونے کا دعوٰی، دعوئے باطل ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ وہ جدل و تضاد کی آئینہ دار ہے۔ خوبصورتی پر رسولی کے مترادف اپنی ساخت، عمل و کردار میں ہوس حسّی، لذتی اور جنسیت پر مبنی و منحصر ہے اس لئے اس سے بربادی و تباہی لازمی ہے۔ عالم اسلام کے لئے دورِ جدید کی سائنٹیفک عمرانیات پیغام موت ثابت ہوگی۔ اس کی منہاج اور اصول و ضابطے درست ہیں۔ اس کو کام میں لا کر قرآن اور قرآنی نظام معنی کی اساس پر ایک نئی عمرانیات کی عالم اسلام کو یقیناً ضرورت ہے۔ معنی کی اساس اور نظریہ توحید کی وجہ سے یہ عمرانیات سارے عالم اسلام کے لئے قدر مشترک ہوگی لیکن زمانی و مکانی علتوں کی بنا پر اس کی مختلف صورتیں مثلاً پاکستانی عمرانیات، مصری عمرانیات نجدی عمرانیات وغیرہم ہو سکتی ہیں ان سب کے لئے وجودی علت اور قدر مشترک قرآن اور قرآن کا نظام معنی ہوگا۔ اور اگر وہ اس وجودی معنوی اساس سے ہٹ کر محض زمانی و مکانی عمرانی تقاضوں کے پورا کرنے کی حد تک منحصر ہو جائے تو یہ قرآنی عمرانیات نہ ہو گی بلکہ قومی عمرانیات کی صورت اختیار کر کے دورِ جدید کی حسّی، لذتی اور طاغوتی عمرانیات میں فنا ہو کر ملتِ اسلامیہ کے لئے خطرۂ عظیم کا موجب بن جائے گی۔

یہ چیز ہمیشہ یاد رہے کہ قرآنی عمرانیات علمی بنیادوں پر قائم ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات کی اساس علم سے زیادہ حسیات اور مجرد تجربیت و مشاہدہ پر نظام معنی

سے قطع علاقہ کر کے رکھی گئی ہے۔

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ
مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ (۲: ۱۲۰)، ملاحظہ ہو (۲: ۱۴۵، ۱۳: ۳۷)

قرآنی عمرانیات کا آغاز ہی نظریۂ علم سے ہوتا ہے وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا قرآنی عمرانیات کی اہم توضیحی صنف یعنی عمرانیات حدیث کی اساس بھی نظریۂ علم پر منحصر و موقوف ہے۔ منجملہ اور امور کے قرآنی عمرانیات کا نظریۂ علم، اس کی ایک خصوصی صنف بنا ہوا ہے بنا برآں قرآنی نظریۂ علم کو بااحسن الوجوہ عمرانیات علم کا اختصاصی اور جداگانہ نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ صنف ایک مستقل صنف ہے جو بہ اعتبار سیاق و سباق، معنی و ترکیب نظام علم کہلائی جا سکتی ہے۔ دور جدید میں عمرانیات علم کا شعبہ ابھی معرض وجود میں آیا ہے جو دور جدید کی عمرانیات کی طرح جدل و تضاد، لامعنویت اور حسیت کا مرقع عظیم ہے۔ عمرانیات علم کا مستقل شعبہ بھی قرآنی عمرانیات کا اولین کارنامہ ہے جو اپنی معنویت کے اعتبار سے نوع انسانی کے لئے ایک لازوال تحفہ ہے۔

دنیا میں اب تک جتنے صحائف نازل ہو چکے ہیں ان کے مقابل قرآن مجید اور علوم کے اپنی عمرانیاتی حیثیت میں ہر قسم کے معاشرتی، ثقافتی اور نفسی امور پہ غور کرتا ہے۔ پھر علت و معلول کے معنوی رشتے کو قائم رکھتے ہوئے ان امور کی تحلیل و تشریح اور تقسیم و ترتیب کرتا ہے اسی کے ساتھ اس کی معنویت اور غیر معنویت پر محاکمہ کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن "الفرقان" کہلائے جانے کا دعویدار ہے۔

هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ (۲: ۱۸۵)

اس تمام ابوابی اور تجزیاتی تحلیل کا مدعا یہ ہے کہ معاشرے و ثقافت کے عمل، کردار اور نشو و نما کے متعلق کلیے اور قوانین مستنبط کئے جائیں۔ گوناگوں مظاہر حیات میں ترتیب اور منطقیانہ ربط و استحکام پیدا کرنا اور پھر انہیں علمی بنیاد پہ قائم کرنا، قرآنی عمرانیات

کا ایک معجزہ اور زندۂ جاوید کارنامہ تھا۔

وھذا کتٰب انزلنٰہ مبٰرکٌ فاتبعوہ واتقوا لعلکم ترحمون۔

(۶: ۱۵۵، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ۶: ۱۵۶)

قرآن شریف میں جملہ متداول علوم عمرانی کے بنیادی اصول و قوانین موجود ہیں جن کو کام میں لا کر دورِ جدید کے بیس مروج علوم عمرانی کے مقابل قرآنی علوم عمرانی کی فرداً فرداً صورت گری کی جا سکتی ہے بشرطیکہ ایک مختص جماعت ہر علم عمرانی کی تحقیق، تدوین اور تشکیل کے لئے اپنی زندگی کو وقف کر دے۔ جملہ علوم عمرانی کے مقابل عمرانیات چونکہ سب سے زیادہ مشکل اور پیچیدہ علم ہے اس لئے قرآن نے بصراحت اس کا ذکر کیا ہے اور اساس کے حتمی اصول و قوانین مدون کر دیئے ہیں۔ جب کبھی ان اصول و قوانین کی روشنی میں معاشرہ وجود میں آئے گا۔ وہ قرآنی یا اسلامی معاشرہ کہلائے گا۔ اس کے جملہ عوامل ہر دور میں وہی رہیں گے، وہ اصول رہیں گے جنہیں توحید، رسالت اور قرآن کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع میلادِ آدم سے لے کر آج تک وہی چیزیں ہیں جو انسانی معاشرے میں ہر وقت موجود رہے ہیں اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ قرآن معاشرے کے بنیادی قوانین پیش کرتا ہے۔ بنا بریں دورِ جدید کی عمرانیات کی طرح قرآنی عمرانیات مختلف الفیہ افکار و نظریات کا نام نہیں۔ قرآنی عمرانیات ایک محکم اور معین علم ہے قرآنی کی اساس پر معاشرہ ان آیات محکمات پر وجود میں آئے گا جس کی صراحت آل عمران میں کی گئی ہے۔

ھو الذی انزل علیک الکتٰب منہ اٰیٰتٌ محکمٰتٌ ھن امّ الکتٰب واخر متشٰبھٰت ۔۔۔۔۔۔ (۳: ۷)

قرآنی عمرانیات کل اجتماعی علوم کا مجموعہ اور ان سے مرکب ہے گویا تمام علوم اجتماعی اس میں جمع ہو کر ایک وحدت کل پیدا کرتے ہیں اور عمرانیات علوم عمرانی کے کلی شمول سے ایک وحدانی نظام بن جاتی ہے۔ قرآن کی جامع اور ہمہ گیر اصطلاح محکمات

۴

کی عمرانیات کے نقطۂ نظر سے توضیح کرنے کی کوئی گنجائش نکالی جا سکتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرانیات کا موضوع وہ عام دوامی قوانین، بدیہی اصول اور استمراری ضابطے ہیں جو پورے نظامِ اجتماعی و ثقافتی پر جزوی اور کلی طور پر نافذ ہیں۔ ان سے قطع علاقہ کرنا محالات سے ہے اور یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ان کے بغیر وہ معنوی و معاشرتی و ثقافتی نظام منصۂ شہود پر آ نہیں سکتا جس کو قرآن معرضِ وجود میں لانا چاہتا ہے انہیں وجوہ کی بنا پر قرآن نور بھی ہے، برہان بھی ہے اور اس میں ہر شے کا مفصل بیان بھی ہے۔

یا ایّھا النّاس قد جاءکم برھان من ربکم و انزلنا الیکم نورًا مبینًا۔ (۴ : ۱۷۴) ولقد جئنٰھم بالکتٰب فصّلنٰہ علی علمٍ ھُدًی ورحمۃً لقومٍ یؤمنون (۷ : ۵۲)

قرآن شریف کی آیت کل یومٍ ھو فی شانٍ (۵۵ : ۲۹) کا عمرانی تجزیہ اس نقطۂ نظر سے کیا جائے کہ وہی ہر چیز کا خالق ہے اور ہر چیز پر قادر ہے تو اس سے یہ استدلال ممکن ہو سکتا ہے کہ معاشرے کے اندر و باہر متعدد مظاہر ہیں جن میں نظامِ معاشرتی و ثقافتی کے ساتھ ساتھ اور اضافہ ہوتا ہے۔ قرآنی عمرانیات کا دوسرا اہم مبحث یہ ہے کہ وہ ان مظاہر میں ترتیب قائم کرتی ہے۔ کتاب القصص جس میں انبیاء علیہم السلام کا ذکر کیا گیا ہے وہ گویا مظاہر کی ترتیب کا ایک جیتا جاگتا مرقع ہے۔ وہ چیزیں جن کا تعلق فرد کے اخلاقی عمل سے ہے ان مظاہر کی ترتیب اور عام اصول و قوانین کے استنباط سے اخلاقیات کی بنیاد پڑتی ہے۔ قرآن کی کتاب الاخلاق انہیں مظاہر کی ترتیب کا نام ہے جو ایک وقت اخلاقیات و فلسفہ سے منسلک و مربوط ہے تو دوسری طرف عمومی عمرانیات میں اس کا بحیثیت عمرانیات اخلاق ایک خاص مقام ہے۔ اسی قسم کے بعض امور حکومت سے متعلق ہیں گویا سیاسیات معاشرے کی نظم و ضبط اور اس کی نشو و نما کے اصولوں پر مبنی ہے۔ بنا بریں قرآن میں وضاحتاً سیاست کے اعمال و افکار

سے بیک وقت ایک جداگانہ علم کی حیثیت میں بھی بحث کی گئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ عمومی عمرانیات سے تعلق کو برقرار رکھتے ہوئے علم السیاست کو عمرانیات سیاسیات کا ایک خاص مقام بھی دیا گیا ہے۔

قرآن کا مطالعہ کرنے والوں سے یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ اخلاقی اور سیاسی مظاہر کے ساتھ دوسرے اور معاشرتی اور سارے معاشرتی مثلاً روحانی اور مادی مظاہر کو بھی ایک ہی صف میں ترتیب دیا گیا ہے تاکہ انسانی زندگی کا تسلسل اور وحدت کبھی ختم نہ ہونے پائے۔ ان سب کے منجملہ ادیان سابقہ کے مقابل وہ عمل جس کے ذریعے سے دولت پیدا ہوتی ہے اور تقسیم کی جاتی ہے اس پر ابتدا ہی سے قرآنی عمرانیات کی توجہ مبذول رہی ہے چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کو ایک ہی جگہ متوازی انداز میں جمع کر دیا گیا ہے۔ اقیموا الصّلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ یہ مظہر دوسرے مظاہر سے متوالی طور پر مربوط و مشترک ہے۔ اگر ایک مظہر کو دوسرے مظہر یا مظاہر سے جدا کر دیا جائے تو زندگی وحدت اور توحید کے نظریہ کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ بڑی تفصیل کے ساتھ انسان کے معاشی مسائل کا قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس طرح علم المعاشیات کے جداگانہ علم کے ساتھ مظاہر حیات کی وحدت و سالمیت کو باقی رکھتے ہوئے اس علم کے ڈانڈے سیاسیات، مذہبیات اور عمرانیات سے ملا دیئے گئے ہیں۔ اپنی مختلف جہات کے علاوہ چونکہ معاش کا تعلق براہ راست انسان کی حیاتی و مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی سے بھی ہے، اس لئے معاشیات کے عمرانیاتی تعلق کو ابھار کر قرآن عمرانیات معاشیات کی بنیاد استوار کرتا ہے۔ یہ علم ابھی معرض وجود میں آیا ہے اور دور جدید کی عمرانیات میں عمرانیات معاشیات کا وجود ابھی ثبوتی اور قائم بالذات نہ بن سکا۔ دور جدید کی عمرانیات کی کوشش یہ رہی ہے اور تاحال جاری ہے کہ سارے مظاہر حیات اور شیون عمرانی کا احاطہ کرے۔ اس سعی میں قدر معنویت سے قطع علاقہ کر کے وہ کامیاب بھی رہی ہے، لیکن

معاشرتی علوم اور معاشرتی مظاہر سے باہر جو مظاہر انسان کو گھیرے ہوئے ہیں اس کی طرف دورِ جدید کی عمرانیات کی توجہ مبذول نہ ہو سکی اور ممکن نہیں کہ کم از کم سائنس اور ٹیکنالوجی کے دورِ حیثیت کو ختم ہونے تک اس طرف توجہ مبذول ہو سکے۔ قرآنی عمرانیات ایسے مظاہر کو مترتب انداز میں پیش کرتی ہے اور ان کے علمی، ثقافتی اور روحانی مقاصد کو متعین کرتی ہے۔ علم الغیب والشہادۃ الکبیر المتعال (۱۳ : ۹) دورِ جدید کی عمرانیات کی ناتمامی کا ثبوت اس کی قدر معنوت کے نقصان کے علاوہ مثلاً اس جہت میں بھی دیکھ چکا ہے کہ وہ آج تک اس مسئلہ کو طے نہ کر سکی کہ وہ کون سی عالمگیر قوتیں ہیں جن سے معاشرہ بہ حیثیت مجموعی نشو و نما اور تشکیل پاتا ہے گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ دورِ جدید کی عمرانیات معاشرتی زندگی کے قوانین کی تشریح نہ کر سکی۔ قرآن کا جواب سنئے۔

ان اللہ لا یغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسھم، واذآ اراد

اللہ بقوم سوءً فلا مردّ لہٗ وما لھم من دونہٖ من وال (۱۳ : ۱۱)

قرآنی عمرانیات تمام علومِ عمرانی پر محیط ہے لیکن یہ علم نہ تو کسی اور قرآنی علم اجتماعی مثلاً سیاسیات اور معاشیات وغیرہم کے تحت میں آسکتا ہے اور نہ دوسرے قرآنی علوم عمرانی اس کے تحت یا اس میں ضم ہو سکتے ہیں۔ قرآنی عمرانیات کا ایک مخصوص مقصد ہے اور یہ مخصوص معلومات اور مخصوص اصول و قوانین پر حاوی ہے یاد رہے کہ قرآنی علوم اور نظامہائے علوم کی حدود خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں۔ کسی علم کا امتیازی نشان اصل میں اس کا مقصد اور اس کا استدلال ہوتا ہے نہ کہ وہ مظاہر جن سے وہ بحث کرتا ہے۔ مثلاً قرآنی عمرانیات، قرآنی معاشیات، قرآنی اخلاقیات اور قرآنی سیاسیات میں بعض مواقع پر ایک ہی قسم کے مظاہر سے بحث ہوتی ہے مگر بہ حیثیت علوم کے ان سب کے داخلی حدود الگ الگ ہیں جہاں تک موضوع کا تعلق ہے تمام قرآنی علوم میں اشتراک کلی پایا جاتا ہے۔ یہیں سے علمی حیثیت سے خدا کی وحدانیت کا ثبوت مل جاتا ہے۔ یہ بات کاشانۂ دل میں ہمیشہ کے لئے محفوظ

ہے کہ اصل میں علم ایک ہی ہے یعنی "علم خداوندی" اس میں علم کائنات، علم المعاد، علم
ریاضیات، علم انسانیات غرض سارے جہان کے علوم خواہ وہ مرئی ہوں یا غیر مرئی تجربی
ہوں یا وجدانی ملا جُلا ضم ہیں۔ جبکہ مارکا یہ کہنا کہ اصل میں ایک ہی علم یعنی علم کائنات
ہے، قرآن کے نقطہ نظر سے باطل ہی قرار نہیں پاتا بلکہ یہ تصور حسی و مادی ثقافتی ذہنیت اور
ہم کے اثرات کا نتیجہ ہے۔

شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما
بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم۔ (۳: ۱۸)

وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العٰلمون (۲۹: ۴۳)

انما يخشى الله من عباده العلمٰٓؤا ان الله عزيز غفور (۳۵: ۲۸)

محمد جعفر پھلواری

فرمانرواؤں کو دعوتِ اسلام

اگر ایک تالاب کے وسط میں ایک ڈھیلا پھینک دیا جائے تو پانی اچھل کر ایک چھوٹا سا دائرہ بنا دے گا اور وہ دائرہ دھیرے دھیرے بڑھتا جائے گا اور کناروں تک پہنچ جائے گا۔ یہی صورتِ حال اصلاحِ قوم کی ہوتی ہے۔ سب سے پہلے حضورؐ کو اپنی ذات کو سنوارنے کا حکم ہوا (قم فانذر ۵ وربک فکبر ۵ وثیابک فطہر ۵ والرجز فاھجر ۵ الخ) اس کے بعد یہ دائرہ گھر اور قریب رہنے والوں تک وسیع کرنے کا حکم ہوا (وانذر عشیرتک الاقربین) اس کے بعد اہلِ مکہ کی باری آئی (لتنذر ام القریٰ) پھر مکے کے آس پاس تک یہ دائرہ پہنچا: ومن حولہا اس طرح یہ دائرہ عرب میں پھیلتا گیا۔ ابھی پورے عرب پر اسلام نہیں پھیلا تھا اس لئے بقیہ عرب اور بیرونِ عرب کی طرف ایک ساتھ توجہ دی گئی۔ اس کے بعد سارے عالم کی ذمہ داری ڈالی گئی۔ (کافۃ للناس بشیرا ونذیرا)

ہر دین پہلے عوام سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد با اقتدار لوگوں تک پہنچتا ہے۔ فطرت کا کچھ تقاضا بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ نیچے طبقے کے عوام دینِ حق کو اس لئے پہلے قبول کرتے ہیں کہ یہ ان کے دل کی آواز ہوتی ہے۔ اسی میں ان کی روح کو تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی میں ان کے ٹوٹے دلوں کا سہارا ہوتا ہے۔ اسی میں اخوت و مساوات ہوتی ہے۔ اسی میں ان کی ذلت و سرنگونی کا مداوا ہوتا ہے اور اسی میں ان کی خودی بیدار ہوتی ہے۔ اونچے، دولت مند اور با اقتدار لوگوں میں بہت کم سعید روحیں ہوتی ہیں جو پیغامِ حق کو جلد قبول کریں۔ یہ لوگ عموماً اپنے عیش و تنعم اور دولت و اقتدار کے نشے میں مست رہتے ہیں۔ اگر حق سمجھ میں آ بھی جائے تو قبول کرنے

ہیں اس لئے قائل ہوتا ہے کہ حق ان سے اقتدار، دولت اور عیش سب کا ایثار چاہتا ہے اور اس کے لئے اپنے آپ کو آمادہ نہیں پاتے یہ لوگ پیغام حق اگر قبول بھی کرتے ہیں تو اس وقت جب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو اور وہ اپنی مسند اقتدار کو سہارا دینے کا اسی کو ذریعہ سمجھیں۔ ان کی مسندِ اقتدار عوام ہی کے بل بوتے پر قائم رہتی ہے۔ عوام ہی کی محنت و خدمت کے سہارے یہ دادِ عیش دیتے ہیں اس لئے یہ فقط یہی نہیں کرتے کہ خود قبول حق میں تامل یا انکار سے کام لیں بلکہ عوام کو بھی قبول حق سے روکتے ہیں کیونکہ ان عوام کے بغیر ان کا پورا نقشہ زندگی درہم برہم ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر پیغام حق پہلے عوام میں پہنچایا جاتا ہے اور پہلے وہیں مقبول ہوتا ہے اس کے بعد مسند اقتدار رکھنے والوں کو متوجہ کیا جاتا ہے۔ اب تک اسلام کو قبول کرنے والے عوام ہی تھے جن کو حضورؐ نے اپنی تربیت سے اعلیٰ مقام پر پہنچا دیا۔ اب جبکہ قریش کی طرف سے کچھ اطمینان ہوا تو اس فرصت سے حضورؐ نے بلا تاخیر یہ فائدہ اٹھایا کہ فرمانرواؤں کو دعوت نامے ارسال فرمائے۔ اس موقع پر حضورؐ نے مہردار انگوٹھی بنوائی جس پر محمد رسول اللہ کے الفاظ اس طرح کندہ تھے کہ نیچے محمدؐ، اس کے اوپر رسول اور اس کے اوپر اللہ کا لفظ تھا۔ اس ترتیب میں یہ اشارہ ہے کہ محمدؐ بندہ ہے۔ اس کا منصب رسول ہے اور مقصود اللہ ہے۔ حضورؐ نے اپنی عبودیت و فروتنی کے اظہار سے اپنی مہر کو بھی خالی نہ رکھا۔

ان رسالت ناموں کی خصوصیت یہ ہے کہ سب کا اندازِ تحریر الگ الگ ہے اور دعوت ایک ہی ہے۔ جسے دعوت دی گئی اس کے ماحول، اس کی ذہنیت اور اس کے نفسیاتی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر بلیغ، موثر اور دلنشیں انداز میں دعوتِ اسلام دی گئی اور ہر خط پر مہر ثبت کی گئی۔ ان تمام رسالت ناموں کی نقل، ترجمہ اور ضروری تشریح کے لئے ایک الگ تصنیف درکار ہے۔ بعض مؤلفات میری نظروں سے گزرے ہیں جن میں رسالت ناموں کو لکھا گیا ہے اور بعض کے عکسی فوٹو بھی دیئے گئے ہیں۔ کئی رسالت نامے آج بھی دنیا میں محفوظ ہیں۔ مثلاً احمد بن الجبر

اور مقوقس مصر کو جو دعوت نامے بھیجے گئے تھے وہ اب تک محفوظ ہیں۔ اس وقت ان کی تفصیلات میں گئے بغیر صرف ایک مختصر سی فہرست شائع کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

(۱) ایک دعوت نامہ فرمانروائے حبشہ اصحمہ بن ابجر (ملقب بہ نجاشی) کے نام تھا جسے عمرو بن امیہ ضمری لے کر گئے تھے۔ یہ عیسائی تھے شروع سے ہی اسلام کی طرف مائل تھے۔ خط پاتے ہی اسلام لے آئے انہوں نے مسلمان مہاجرین حبشہ کے ساتھ جو شریفانہ برتاؤ کیا اس کا بیان تاریخ میں ہجرت حبشہ کے ذکر میں مفصل ملتا ہے۔ حضرت امّ حبیبہ بنت ابوسفیان کے پہلے شوہر عبیداللہ بن جحش کے ارتداد کے بعد آنحضرتؐ نے نجاشی ہی کی معرفت پیغام نکاح بھیجا تھا۔ نکاح خالد بن سعید نے پڑھایا مہر چار سو دینار طلائی تھا۔ یہ حضرت نجاشی ہی نے اپنے پاس سے اسی وقت ادا کردیا۔ نجاشی کے قبول اسلام کے بعد پادریوں نے اور دوسرے بہ کثرت عوام نے اسلام قبول کرلیا۔ نجاشی پہلے ہرقل روم کے باجگزار تھے لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد سے ایک درہم بھی خراج نہ دیا۔ حضورؐ کو خیبر میں نجاشی کی وفات کی خبر ملی تو جماعت صحابہ نے ان کی نماز جنازہ غائبانہ ادا فرمائی۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نجاشی کے بعد والے نجاشی کو بھی دعوت نامہ دیا گیا تھا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا۔ بہرحال دونوں میں سے ایک نے تو ضرور اسلام قبول کرلیا تھا اور اسی کی غائبانہ نماز جنازہ ادا کی گئی تھی۔

(۲) ایک رسالت نامہ فرمانروائے بحرین منذر بن ساوی کے پاس علاء بن حضرمی لے کر گئے۔ یہ بھی اسلام لے آئے۔

(۳) ایک نامۂ رسالت فرمانروائے عمان اور اس کے بھائی جیفر اور عبد (فرزندان جلندی) کے پاس عمرو بن العاص لے کر گئے دونوں کئی دن گفتگو کرنے کے بعد مطمئن ہوگئے اور اسلام لے آئے۔

(۴) ایک دعوتی رقعہ شام کے گورنر منذر بن حارث بن ابی شمر کے پاس شجاع بن وہب اسدی لے کر گئے یہ ایمان نہ لایا پہلے تو بہت ناراض ہوا۔ پھر اعزاز کے ساتھ شجاع

کو رخصت کیا۔

(۵) ایک دعوت نامہ حاکم یمامہ ہوذہ بن علی کے پاس سلیط بن عمرو لے کر گئے۔ اس نے خط پڑھ کر کہا کہ باتیں تو معقول ہیں لیکن اسلامی حکومت میں آدھا حصہ میرا رکھا جائے تو اسلام لانے کو تیار ہوں۔ اس جواب کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد ہوذہ ہلاک ہوگیا۔

(۶) ایک نامۂ مبارک فرمانروائے مصر جریج بن متی (ملقب بہ مقوقس) کے پاس حاطب بن ابی بلتعہ لے کر گئے۔ اس نے اسلام کا نہ اقرار کیا نہ انکار۔ ایک گول مول سا جواب دے کر حاطب کو رخصت کر دیا۔ آنحضرتؐ کی خدمت میں ایک خچر (دُلدل نامی)، کچھ کپڑے اور دو کنیزیں بھیجیں۔ یہ دونوں حقیقی بہنیں تھیں۔ ایک کا نام سیرین اور دوسری کا نام ماریہ تھا۔ حاطب نے ان دونوں کو اسلام کی تبلیغ کی۔ اور ان دونوں نے مدینے پہنچنے سے پہلے ہی اسلام قبول کر لیا۔ سیرین حضرت حسان بن ثابت کی بیوی بنیں اور ماریہؓ آنحضرت کی۔ معلوم نہیں لوگ ماریہؓ قبطیہ کو امہات المومنین کی فہرست میں کیوں داخل نہیں کرتے۔

(۷) ایک نامۂ تبلیغ کسرائے ایران خسرو پرویز کے پاس عبداللہ بن حذافہ لے کر گئے۔ گستاخ اور بدقسمت خسرو پرویز نے نامۂ مبارک پڑھ کر چاک کر دیا اور بولا کہ میرا غلام مجھے یوں خط لکھتا ہے جس میں میرے نام سے پہلے اپنا نام لکھتا ہے؟ ۔ العیاذ باللہ۔ اس کے بعد خسرو نے اپنے گورنر یمن بافان کو لکھا کہ محمدؐ کو گرفتار کر کے میرے پاس بھیج دو۔ العیاذ باللہ۔ بافان نے دو آدمیوں (بانویہ اور خرخسرو) کو تعمیل حکم کے لئے مدینے بھیجا۔ آنحضرتؐ نے ان کی آمد کا سبب معلوم کرنے کے بعد فرمایا: تمہارا فرمانروا (خسرو پرویز) ہلاک ہو چکا جا کر تحقیق کرو۔ وہ دونوں یمن واپس گئے تو انہیں معلوم ہوا کہ خسرو پرویز کو اس کے بیٹے شیرویہ نے قتل کر کے تخت حکومت پر قبضہ کر لیا ہے جب عبداللہ بن حذافہ مدینے واپس آئے تو انہوں نے آنحضرتؐ کو بتایا کہ خسرو پرویز نے نامۂ مبارک کو چاک کر ڈالا۔ آنحضرت نے فرمایا: مزّق مُلکہ' (اس نے اپنی سلطنت کے پرزے اڑا دیئے)، ان دو کلموں کی تفسیر عہد فاروقیؓ میں دنیا نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لی۔

پھر جب واپس آئے تو دیکھا کہ رقم پہلے سے رکھی موجود ہے۔ جب دوسرا دن آیا تو جعفر رشید کے پاس گیا اور سارا قصہ کہہ سنایا اور یہ بھی بتایا کہ فرزند عبدالملک کو مصر کا گورنر بنا دیا ہے اور اس کا نکاح فلاں بیٹی سے کر دیا ہے۔" رشید کو بھی اس سے خوشی ہوئی اور اس نے دونوں باتوں کی منظوری دے دی۔ جعفر نے رشید کے پاس سے واپس آتے ہی مصر کے لیے پروانہ لکھ دیا۔ پھر قاضیوں اور گواہوں کو بلوا کر نکاح بھی پڑھوا دیا۔

ایک دلچسپ حکایت یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ جعفر بن یحییٰ اور سابق گورنر مصر کے درمیان چشمک بلکہ عداوت تھی۔ اور دونوں ایک دوسرے سے بے تعلق رہتے تھے۔ ایک شخص نے اسی گورنر مصر کے نام جعفر بن یحییٰ کی طرف سے ایک جعلی خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا کہ: "حامل رقعہ ہذا میرا خاص آدمی ہے۔ یہ دیار مصر کی سیر و تفریح کے لیے جا رہا ہے۔ میں چاہتا ہوں آپ اس پر نظر کرم رکھیں۔" یہ مضمون نرم و دلنواز الفاظ میں لکھا اور مصر روانہ ہو گیا۔ وہاں پہنچ کر یہ خط والی مصر کے حوالے کر دیا۔ والیِ مصر کو خط پڑھ کر تعجب بھی ہوا اور خوشی بھی۔ مگر خط کے اصلی ہونے میں اسے شک گزرا۔ اس لیے اس نے نامہ بر کو بڑے اعزاز کے ساتھ ایک اچھے گھر میں ٹھہرایا اور آرام کا ہر سامان مہیا کر دیا۔ پھر اس سے خط لے کر اپنے ایک وکیل کے پاس بغداد میں بھیجا اور کہلا بھیجا کہ: "وزیر (جعفر) کا ایک آدمی یہ خط لے کر آیا ہے مجھے اس کے جعلی ہونے کا شبہ ہے۔ تم تحقیق کر کے بتاؤ کہ آیا یہ خط واقعی وزیر کا ہے یا نہیں؟" والیِ مصر نے اپنے خط کے ساتھ وزیر کا خط بھی اپنے بغدادی ایجنٹ کے پاس بھیج دیا۔ یہ ایجنٹ وزیر (جعفر) کے پاس گیا۔ اور واقعہ بیان کر کے خط دکھایا۔ وزیر کا وکیل خط لے کر وزیر کے پاس گیا اور صورت واقعہ بیان کر دی۔ جعفر نے خط کا مضمون پڑھ کر اس کے جعلی ہونے کو بھانپ لیا۔ اس وقت اس کے پاس بہت سے ہم نشین اور نائبین بھی بیٹھے ہوئے تھے۔ جعفر نے ان کی طرف خط کو پھینکتے ہوئے پوچھا کہ: کیا یہ میرا خط ہو سکتا ہے؟ غور کرنے کے بعد سب نے اس کے اصلی ہونے سے انکار کر دیا، اور برملا کہہ دیا کہ یہ جعلی ہے۔ یہاں اس نے سبھوں کو صورت حال سے آگاہ کر دیا۔ اور ادھر جعلی خط تیار کرنے والا مصر میں والیِ مصر کے پاس تھا۔ اور والیِ مصر جواب کا منتظر بیٹھا تھا۔ اور حقیقت معلوم کرنے کے لیے بے تاب تھا۔ جعفر نے اپنے ہم نشینوں سے پوچھا کہ: "تمہاری کیا رائے ہے اور اس معاملے میں ہمیں کیا کرنا چاہیے؟" کسی نے کہا کہ: ایسے شخص کو

کا ادعا بیت کے مدعی تھے۔ اسلام قبول کرنے کے بعد ایک دن میں اٹھارہ ہزار غلام آزاد کئے۔ عہد فاروقی میں اپنی حکومت سے دستبردار ہو کر مدینے میں بس گئے۔ اور زہد و ریاضت میں بقیہ زندگی گزار دی۔

(۴) کہا جاتا ہے کہ سردار نجد ثمامہ بن اثال کو بھی دعوت نامہ اسلام بھیجا گیا اور اس کا کوئی اثر نہیں ہوا لیکن یہ ایک دوسری طرح اسلام لے آئے۔ یہ مسلمانوں کو خصوصیت سے لوٹتے اور قتل کرتے تھے۔ آنحضرتؐ نے اعلان فرمایا کہ جو ثمامہ کو گرفتار کر کے لائے گا میں اپنے پاس سے اسے انعام دوں گا۔ صحابہ اس فکر میں لگے رہتے تھے مگر ثمامہ ہاتھ نہ آتے تھے۔ آخر ایک موقع پر گرفتار ہو گئے۔ اور آنحضرتؐ کی خدمت میں اس طرح لائے گئے کہ پیچھے سے ان کے ہاتھ بندھے ہوئے تھے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: ان کے ہاتھ کھول دو۔ ایک سردار قوم کو اس طرح باندھنا کوئی شریفانہ طریقہ نہیں۔ صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! یہ بڑی مشکل سے گرفتار ہوا ہے ہاتھ کھولے جائیں گے تو یہ فرار ہو جائے گا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: مجھے ثمامہ سے ایسی توقع نہیں۔ اس کے بعد آنحضرتؐ نے پوچھا: ثمامہ! ہمارے اور اسلام کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ ثمامہ ایک مرد دلیر تھے۔ بولے: اے محمدؐ! اس روئے زمین پر تمہارے چہرے سے زیادہ قابلِ نفرت چہرہ تمہارے دین سے زیادہ قابلِ نفرت دین اور تمہارے شہر سے زیادہ قابلِ نفرت شہر میرے نزدیک کوئی نہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: اسے لے جا کر مسجد نبوی کے سامنے، حراست میں رکھو اور کل پھر میرے سامنے پیش کرو۔ دوسرے دن پیش کیا گیا اور بالکل اسی طرح کے سوال و جواب ہوئے اور تیسرے دن بھی بعینہٖ یہی ہوا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا: اسے چھوڑ دو۔ صحابہؓ حیران تھے کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ بڑی مصیبتوں سے تو اسے گرفتار کیا گیا ہے اور وہ اتنی سخت کلامی سے پیش آیا ہے اور پھر اسے مسلمانوں کو لوٹنے کے لئے رہا کیا جا رہا ہے۔ مگر حکیم الامت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے وہ تمام نقوش پڑھ لئے تھے جو ان تین دنوں کے تاثرات قلبی نے ثمامہ کے چہرے پر تحریر کر دیئے تھے۔

ثمامہ ان تین دنوں میں کیا دیکھتے رہے؟ ایک مجرم قیدی کے ساتھ انتہائی شریفانہ برتاؤ۔ جماعتِ نماز میں پوری قوم کی فروتنی، عاجزی اور سنجیدگی۔ اخوت، مساوات، ہمدردی، ایثار، اعلیٰ انسانی اقدار، بلند اخلاق، اور سچے کردار، ہر فرد کی پیشانی پر ایمان و صداقت کے انوار، اسلامی تعلیمات ایک پورے معاشرے کے اندر مجسم شکل میں نمودار اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک کھلے ہوئے مجرم کو سخت کلامی کے باوجود کوئی سزا دیئے بغیر معاف رہائی کا فرمان ——— ثمامہ کا دل ہاتھوں سے نکل چکا تھا مگر وہ کھرا تھا، دلیر تھا۔ وہ یہ نہیں پسند کرتا تھا کہ قید و بند اور دباؤ کی وجہ سے اسلام قبول کرنے کا طعنہ سنے۔

وہ رہا ہو کر سیدھے اپنی قوم میں پہنچے۔ پہلے اعلان کیا کہ کسی کا کوئی قرض یا اور کوئی حق ہو تو وہ طلب کرلے۔ اللہ اللہ ثمامہ کو یہ بھی گوارا نہ تھا کہ قرض سے بچنے کے لئے مسلمان ہونے کا طعنہ دیا جاسکے۔ وہ اپنے گھر سے سیدھے مدینے کی طرف چل پڑے۔ آبادی سے باہر اپنے کپڑے دھوئے۔ غسل کیا اور شہر میں داخل ہوگئے۔ صحابہؓ نے دیکھا تو سمجھے کہ معلوم نہیں یہ کیا نیا فتنہ لایا ہے۔ تو شاید کس ہوکر آنحضرتؐ کی اور اپنی حفاظت کے لئے تیار ہوگئے۔ ثمامہ نے آنحضرتؐ کی خدمت میں درخواست کی کہ: کل جس جگہ اور جس طرح حضورؐ بیٹھے تھے اسی جگہ اور اسی طرح بیٹھ جایئے۔ آنحضرتؐ نے اس کی درخواست منظور کرلی اور وہیں بیٹھ گئے۔ صحابہؓ چہار طرف تحفظ کے لئے موجود تھے کہ کہیں یہ اچانک حملہ نہ کردے۔ ثمامہ آہستہ آہستہ آگے بڑھے اور آنحضرتؐ کے گھٹنوں کو پکڑ کر کہا: یا رسول اللہؐ! آج اس روئے زمین پر آپ کے چہرے سے زیادہ محبوب چہرہ میری نظروں میں کوئی نہیں۔ آپ کے دین سے زیادہ پیارا میرے لئے کوئی دین نہیں اور آپ کے شہر سے زیادہ پسندیدہ شہر میرے لئے کوئی نہیں۔"

اسلام لانے کے واقعات تو آپ نے بہت سے پڑھے ہوں گے مگر اس انوکھی شان سے یا تو عمر بن خطاب ایمان لائے تھے یا ثمامہ بن اثال۔

مترجمہ خواجہ حمید

اسپینوزا کا فلسفۂ مذہب

اسپینوزا کے مذہبی خیالات کا مطالعہ ان تاریخی حالات کی روشنی میں کرنا چاہئے جو اس زمانے میں کار فرما تھے۔ اور اس کے تصورات کو ان اصطلاحات میں بیان کیا جانا ضروری ہے جو موجودہ دور میں اس کے نظریات کے حامیوں کے نزدیک صحیح اور قابلِ فہم ہیں۔ انسانی زندگی کا اہم مسئلہ جسے ہم حصولِ نجات کہہ سکتے ہیں، اسپینوزا کے نزدیک ناکام خواہشات کے باعث پیدا ہوتا ہے[1]۔ جب ہم اپنی قسمت اور اپنی حالت پر غور کرنا شروع کرتے ہیں اور اس کی بہتری کے متعلق سوچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے دل میں چند اشیاء یا چند مقاصد کی تڑپ موجود ہے چونکہ ہمیں ان اشیاء کے حصول کی لگن ہوتی ہے اس لئے ہمیں یہ اشیاء اچھی یا قیمتی معلوم ہوتی ہیں اور ہمارے اندر محبت، امید، ڈر اور پریشانی کے جذبات ابھرتے ہیں۔ عام طور پر یہ تمام اشیاء تین حصوں میں منقسم کی جا سکتی ہیں: دولت، شہرت اور شہوانی لذت۔ لیکن ان خواہشات کے حصول میں ہمیں ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بعض حالات میں مطلوبہ شے یا مقصد ہماری دسترس سے باہر ہوتا ہے۔ اس کی خواہش ہمارے دل سے کبھی محو نہیں ہوتی۔ اگرچہ ہمیں وہ کبھی حاصل نہ ہو سکے۔ ناکامی کی یہ ایک عام قسم ہے۔ بعض حالات میں ہم اپنا مطلوبہ مقصد حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں لیکن بہت جلد اس کی کشش ختم ہو جاتی ہے۔ متوقع خوشی حاصل ہونا تو کجا بعض دفعہ وہ کئی قسم کی تکالیف و پریشانیوں کا موجب بن جاتا ہے۔ یہ بھی ناکامی کی ایک مختلف مگر کثیر الوقوع قسم ہے۔ یہی وہ حالات ہیں جن سے انسان نجات کا خواہاں ہوتا ہے۔

اسپینوزا کے نقطۂ نگاہ سے یہ واقعات اور حالات اس غایتی یا مقصدی دینیاتی فکر کی تردید

۱۔ "فہم کی اصلاح" صفحہ ۱-۳ ۔ "اسپینوزا کی مکمل تصنیفات" (ایلویس ایڈیشن، جلد اول)

کرتے ہیں جو کمیتھولک مفکرین اور سائنسدانوں نے پیش کیا تھا۔ یہ کائنات انسانی خواہشات کی تسکین یا انسان کے فوائد کی خاطر تخلیق نہیں کی گئی اگر ایسا ہوتا تو ناکامی کبھی پیش نہ آتی اور اگر کبھی ایسی حالت شاذو نادر پیدا ہوتی تو وہ قابل تشریح ہو سکتی۔ اس وقت وہ استثنائی حالت نہیں بلکہ ایک عمومی حقیقت ہے[1]۔ یہ صحیح ہے کہ اگر ہمیں خارجی شہادت کی بنا پر معلوم ہو کہ ان تمام ناکامیوں کے ہوتے ہوئے ایک ذات باری موجود ہے جو انسانوں کی بھلائی کے لئے کارفرما ہے تو ان تلخ تجربات کے باوجود ہمارا عقیدہ متزلزل نہیں ہوتا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری بھلائی کا اپنا تصور ناقص ہے اور اس کائنات کا سارا عمل مجموعی طور پر ہماری ہی بھلائی کے لئے ہے جس کو ہم اپنی ناقص عقل سے نہیں سمجھ سکتے۔ لیکن یہ انسانی تجربہ ہی ہے جس کو ہم ایک ریاضیاتی نظام کی روشنی میں دیکھیں جو ہمیں اس کائنات کی صحیح ماہیت کے متعلق تمام شہادت مہیا کرتا ہے۔ اس لئے ان بے شمار ناکامیوں کو ہم کسی طرح بھی نظرانداز نہیں کر سکتے اور انہی کی بنا پر اس کائنات کے متعلق نظریہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ یہ نظریہ بالکل سادہ ہے اس کو ہم یوں بیان کر سکتے ہیں: اگر کائنات کے واقعات ہماری بھلائی کی خاطر عالم وجود میں نہیں آتے بلکہ اس لئے پیش آتے ہیں کہ ان کا واقع ہونا ان کی فطرت کا لزوم ہے۔ ان کا وقوع انسانی خواہشات و تمناؤں کا تابع نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی فطرت کے اقتضاء کے باعث عالم وجود میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہماری ناکامیوں اور ان سے پیدا ہونے والی تلخیوں کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہم نے اپنی خواہشات، جذبات اور اعمال کو خارجی حالات کے مطابق نہیں کیا۔ اگر ہمیں کسی قابل اعتماد خوشی کا باعث حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم نے دانائی سے یا اتفاقی طور پر اس لزومی نظام سے مطابقت پیدا کر لی ہے۔

اسپینوزا کے ہاں کائنات کے ایک خارجی اور لزومی ڈھانچے کا تصور ریاضیاتی تصورات کا

۱۔ ڈبلیو لپ مین (W LIPPMAN) "اخلاقیات کا ابتدائیہ" صفحہ ۱۶۵ و مابعد

مرہونِ منت تھا۔ اسپینوزا ایک جدید سائنس داں نہ تھا اور نہ اس کے سامنے وہ فوائد تھے جو مقداری کلیات کی تشکیل سے طبیعیات کو حاصل ہو سکتے تھے۔ اس کے سامنے ریاضیات کی اہمیت صرف اس قدر تھی کہ اس سے کائنات کی ایسی تعبیر حاصل ہوتی جس میں یہ مفروض، ناگزیر اور غیر جانبدارانہ ذہنیت کارفرما تھی۔ جب ہم یہ سمجھ لیں کہ اس دنیا کے مختلف واقعات حقیقتِ مطلقہ سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں جس طرح کہ مثلث کے متعلق مختلف مسائل (مثلاً یہ کہ اس کے تین زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہے) مثلث کی تعریف اور اس کی ماہیت سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم نے اس دنیا کے متعلق وہ تصور قائم کیا جو ہمارے تجربے کی رو سے بالکل صحیح اور درست ہے۔ اگر ہم اپنے تجربے کی اس راہنمائی میں اس نتیجہ کو ایک عمومی اور کلی شکل میں پیش کریں اور دنیا کی ہر شے اور ہر واقعہ کو اسی طرح سمجھیں (جس طرح طامس نے اپنے نمائی نظریے کے ماتحت کیا) تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام بڑی آسانی سے کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ انسان کے وہ اعمال بھی جو مقصدی نوعیت رکھتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت لا کر سمجھے جا سکتے ہیں۔ اپنی خواہشات اور جذبات کے متعلق بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس لئے ظاہر نہیں ہوتے کہ یہ ہماری بھلائی کے لئے ہیں۔ یقیناً ہم بہت جلدی یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ہمارے لئے صحیح معنوں میں فائدہ مند نہیں۔ بلکہ اس لئے کہ ان کا ظاہر ہونا چند مقررہ علتوں کا نتیجہ ہے اور جن کا نہ ہونا ان علتوں کی موجودگی میں ناممکن ہے۔ اس حقیقت سے ہماری بے خبری اور نا واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں اپنی محبت اور اپنی تمناؤں اور خواہشات کا شعور تو ہوتا ہے لیکن ان کے وجوہات سے کلی طور پر بے خبر ہوتے ہیں[1]

اب جب ہم اپنی ناکامیوں پر غور کرتے ہیں اور یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ دنیا ہمارے لئے نہیں بنائی گئی بلکہ مقررہ قوانین کے مطابق چل رہی ہے تو زندگی کا مسئلہ کیا صورت اختیار کرتا ہے۔ اس کی عمومی صورت یہ ہے کہ کیا کوئی ایسی اچھی اور بھلی شے بھی ہے جس کی خواہش اور تمنا میں

1۔ اسپینوزا۔ اخلاقیات۔ حصہ اول کا ضمیمہ۔ ایوری مین ایڈیشن جلد اول۔

ہمیں کبھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ان بے کار، عارضی اور ہر دم متغیر مقاصد کی جگہ جو ہمیں آسانی سے اپنی طرف متوجہ کر لیتے اور جذبات کو ابھارتے ہیں کسی ایسے مقصد کے حصول میں منہمک ہوں جو ابدی طور پر مطلق خیر ہو اور جس سے وصال پانے پر ہم "مسلسل، بلند ترین اور نہ ختم ہونے والی خوشی اور سعادت" حاصل کر سکیں؟[1] اگر یہ ممکن ہے تو ایسا عظیم الشان خیر کہاں پایا جا سکتا ہے اور اس سے کیسے محبت کی جا سکتی ہے؟ ان سوالوں کے جواب سے نجات کے مذہبی تصور کا مفہوم متعین ہوگا اور اسی سے ہمیں معلوم ہوگا کہ کس طرح اس نجات کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔

اس سوال کے تسلی بخش جواب کے لئے ہمیں ناکامیوں کے تجربے کا مطالعہ پھر سے کرنا ہوگا۔ یعنی اس کی وجہ کیا ہے اور کس طرح ہم اس سے بعض دفعہ بچنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ بظاہر اس کی وجہ ہماری جہالت اور نارواتیقیت ہے۔ جب ہم کسی ایسی شے کی تمنا کرتے اور اس کو حاصل کرنے کی خواہش کرتے ہیں جو ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ان اشیاء کو اپنی قوتوں کی وسعت کے لحاظ سے نہیں جانچا پرکھا۔ اگر ہمیں ان کے ناقابل حصول ہونے اور ان کے ساتھ ہمارے جذباتی انس وکشش کے بے کار رہنے کا احساس ہوتا تو ہم ان کی خواہش ہی نہ کرتے اور ان کی بجائے ہماری توجہ ایسے مقاصد پر مبذول ہوتی جو ہمارے قبضۂ اختیار یا قدرت میں ہوں۔ جب ہم ایسے مقاصد کے متلاشی ہوں کہ اگر ہم انہیں حاصل کر لیں تو ان سے متوقع خوشی یا اطمینان حاصل نہ ہو تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ہم نے انہیں اور اپنے ان جذبات کو نہیں سمجھا جو ان کے لئے سرگرداں ہیں۔ اگر ہم سمجھ لیتے تو ہم اتنے مایوس نہ ہوتے اور ان کی جگہ دوسرے مقاصد کے حصول کی سعی کرتے۔[2]

---

[1] "اصلاح فہم" صفحہ ا۔

[2] اخلاقیات حصہ پنجم۔ مسائل ۱۔۲۔

اس سے معلوم ہوا کہ نجات کا دار و مدار علم پر اور خاص کر اشیاء سے متعلق ہماری خواہشات اور ہمارے جذبات کے علم پر منحصر ہے۔

آگے جانے سے پیشتر اس استدلال کی صحیح اہمیت محسوس کرنے کے لئے بہتر ہے کہ ہم اس کا جو جواب کیتھولک دماساسیوں نے دیا ہے اس سے موازنہ کر لیں۔ کیا انسانی عقل اس چیز کی اہل ہے کہ انسان اور اس کی دنیا کو سمجھ سکے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ کائنات ایک مقصد کے ماتحت چل رہی ہے اور اس میں انسان کی حیثیت اگر بلند ترین نہیں تو بلند ضرور ہے اور اس کو اس زندگی کو کامیابی سے گزارنے کے لئے عقل کے ساتھ وحیِ آسمانی کی ہدایت بھی میسر ہے۔ اس نظریے کی روشنی میں ان کا جواب یکساں نہ تھا۔ انسانی عقل ایک حد تک تو اہل ہے اور اس حد بندی کا کام بھی وہ کر سکتی ہے۔ اس حد سے پرے وہ مجبور ہے۔ پروٹسٹنٹ راسخ العقیدہ لوگ تو عقل کی اہلیت کے بہت کم قائل تھے ان کا خیال تھا کہ تائید ایزدی کے بغیر انسان کی عقل بے کار محض ہے اور غلطی کی طرف مائل ہونے کا رجحان رکھتی ہے اس لئے شروع ہی سے وحی کے احکام کے آگے سر تسلیم خم کرنا بہتر ہے۔ ان کے برعکس اسپینوزا ایک جرأت مندانہ عقلیت پسندی کا علمبردار ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس طرح عقل کی کم مائیگی کا اقرار اور وحی کی ضرورت پر اصرار ایک عظیم غلطی اور نادانی کا غماز ہے[1]۔ اس عقلیت پسندی کے نزدیک مرکزی نقطہ یہ ہے کہ اگر حقائق کی دریافت میں انسان کی عقل قابل اعتماد ہے تو اس کی اہلیت خدائی علم کے مماثل ہے۔ اگر وہ قابل اعتماد نہیں تو پھر جب اس عقل کی بنا پر وحی خداوندی کی ضرورت کا اثبات کیا جاتا ہے تو پھر یہ احساس بھی غلط تصور ہونا چاہیئے۔ پہلی حالت میں اس کو کسی مدد یا اصلاح کی ضرورت نہیں۔ دوسری حالت میں وہ کوئی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتی خود وحی کے متعلق اثبات میں بھی غیر یقینی ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ انسانی عقل قابل اعتماد ہے یا نہیں؟

۱۔ اس سلسلے میں دیکھئے اسپینوزا کی کتاب "دینیاتی اور سیاسی مقالہ" باب ۱، ۲، ۶۔ اس کے خطوط بھی دیکھئے خاص کر وہ خط جو اس نے بلائن برگ (۱۶۶۵) کو لکھا۔

ریاضیات سے وابستہ توقعات کو دیکھتے ہوئے اسپنوزا کو اعتماد تھا کہ اس کا جواب اثبات میں ہوگا۔ اور اس کا فلسفہ اسی مثبت جواب پر مبنی ہے۔ انسانی فکر کی صداقت کا آخری معیار وحی خداوندی نہیں بلکہ وہ معیار ہے جس کو ہم کامیابی سے ریاضیاتی استدلال میں استعمال کرتے ہیں — انسان کے تفہیمی شعور کی وہ واضح حالت جب وہ اشیاء کی ماہیت کا صحیح تعقل کرتا ہے[1]

چنانچہ اسپنوزا کے فلسفۂ مذہب میں فوق الفطرۃ وحی کے وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا گیا اور اس لئے عقل کو کسی ماورائے فطرت منبع علم سے مدد حاصل کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسانی عقل عالم کل ہے۔ ان کے نزدیک عقل کی حدود ہیں جن کو محسوس کرتی اور متعین کرتی ہے۔ لیکن ان حدود کو وحی خداوندی کے ذریعے عبور کرنے کا تصور ترک کر دیا گیا۔ چند حدود قطعی حد پر ناقابل عبور ہیں اور جب کبھی وہ پیش آئیں تو ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ انسان اپنی ذات میں لامحدود نہیں۔ اسپنوزا کا خیال ہے کہ ہم جب اشیاء کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم ان کو دو حالتوں میں پاتے ہیں، یا تو وہ تفکر کی صورتیں ہیں یا پھیلاؤ اور حرکت کی صورتیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ فطرت وجود کے ان دو ابعاد ہی تک محدود ہے۔ بعض حدود جو ہمیں اس وقت ناقابل عبور نظر آتی ہیں وہ درحقیقت ہماری علمی دسترس کے باعث ہیں۔ جب ہم ان سے دوچار ہوں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم کوئی ایسا طریقہ دریافت کریں جن سے ہم اشیاء کی ماہیت کے نئے پہلو دریافت کر کے اپنے موجودہ علم میں اضافہ کرتے رہیں۔ ان فلسفۂ مذہب کے مطابق (کیتھولک اور پروٹسٹنٹ نقطۂ نگاہ کے خلاف)، انسانی عقل کی پہنچ کافی دور تک ہے جس کے باعث ہم نجات کے راستہ پر گامزن ہو سکتے ہیں چنانچہ اگر ہم وحی کی مدد کو ترک کر دیں تو نتیجہ خطرناک نہیں ہوگا۔ وہ علم جو انسان کی دسترس کے اندر ہے ابدی اور مطلق خیر کے انکشاف کی کلید مہیا کر سکتا ہے۔ لیکن وہ علم کس طرح

---

[1] "اصلاح فہم" صفحہ ۱۱۱،

کا ہونا چاہیئے؟

اس کے لئے دو قسم کے علم کی ضرورت ہے۔ ہم اپنے ماحول سے وابستہ ہیں اور اس ماحول کی مختلف اشیاء ہمارے جذبات کو برانگیختہ کرتی اور خواہشات پیدا کرتی ہیں۔ اس حیثیت میں ہمیں اپنی ذات کے علم کی ضرورت ہے۔ دوسری طرف ہمیں اس کائنات کے متعلق علم کی ضرورت ہے۔ ان دونوں حالتوں میں علیّت کا قانون ہمارا رہنما ہونا چاہیئے، نظری اور عملی دونوں حیثیتوں میں۔ ہمیں یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ کسی شئے کا صحیح علم ــــ ایسا علم جس کے باعث ہم اپنے آپ کو اس کے وجود کے مطابق کر سکیں ــــ وہ علم ہے جس میں اس کی لزومی علتوں کا بھی علم شامل ہو۔ فرض کیجئے کہ ہم کسی علت کو کارفرما دیکھتے ہیں جس کا ہمیں علم ہو کہ ایک خاص معلول پیدا ہوگا۔ اگر ہم کسی ایسے مقصد کی تلاش میں منہمک ہیں جس کے حصول کا انحصار اس معلول کے نہ ظاہر ہونے پر ہو تو ہم اس علم کی روشنی میں اپنی کوشش اور اپنے مقصد کو بدل سکتے ہیں اور اس کی بجائے ایسے مقاصد کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جن کا حصول سلسلۂ علت و معلول کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسا علم خود ایک مؤثر علت ہے ــــ کسی خارجی واقعہ کی علت نہیں بلکہ داخلی پسند و ناپسند کے فیصلے کی علت۔ جب ہم اشیاء کو اپنے جذبات سے تعلق کی حیثیت میں سمجھ لیں تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے جذبات میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ جذبات جو ان سے ناموافق ہوں ختم ہو جاتے ہیں یا کم از کم کمزور ہو جاتے ہیں اور جو باقی رہ جاتے ہیں وہ عقل کی ہدایت کے تابع ہو کر چلتے ہیں۔[۱]

علم و تفہیم کے یہی دو پہلو ہیں جن کی ہمیں ضرورت ہے۔ عقلی علم حاصل کرنے اور اس کی مدد سے اپنے آپ کو کائنات سے مطابق کرنے کے لئے ہمیں ایک طرف اس کائنات (بہ حیثیت مجموعی) کی ماہیت کے ایک واضح علم کی ضرورت ہے۔ ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ

۱۔ اخلاقیات حصہ چہارم قضیات ۷۔۱۴؛ حصہ پنجم قضیات ۷۔۱۰۔

یہ مقصدی یا غائی نہیں جو ہماری کمزوریوں اور کوتاہیوں میں ہماری مدد کرتی ہے۔ یہ ایک ریاضیاتی نظام ہے جس میں معلول ویسی علت سے اس طرح صادر ہوتا ہے جس طرح ایک ریاضیاتی مسئلہ اپنے بدیہیات اور دینی تعریف کے تضمنات سے متخرج ہوتا ہے۔ اس لئے اسپینوزا کے نزدیک مابعد الطبیعی وقوف ایک قسم کا علم ہے جس کے بغیر نجات ممکن نہیں ہے جب ہم کل کے متعلق یہ علم حاصل کر لیں اور اپنے آپ کو اس کے مطابق کر لیں تو گویا ہم نے اپنے ہوائے نفسانی پر قابو پانے کے راستہ پر گامزن ہونا شروع کر دیا۔ اگرچہ انفرادی اشیاء کے متعلق ہمارا علم کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ یہ تبدیلی اور ترمیم کیسے عمل میں آئے گی اس کا ذکر ابھی کیا جائے گا۔ لیکن دوسری طرف اس کل کے علم کے علاوہ ہمیں خارجی اشیاء سے متعلق اپنی خواہشات اور اپنے جذبات کے خصوصی علم کی بھی زیادہ ضرورت ہے اور کس طرح اس علم کی روشنی میں ہم ان میں رد و بدل کر سکتے ہیں۔

اب ہم زندگی کے اہم ترین مسئلے کی طرف آتے ہیں جیسا کہ اسپینوزا نے اسے پیش کیا اور کس طرح مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اس کا جواب صورت پذیر ہوا۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اگر ممکن ہو تو ہم انسان کے لئے کسی ایسے خیر کی نشاندہی کریں ایک ایسی شئے کو متعین کریں جس سے ہماری جذباتی وابستگی اس طرح کی ہو کہ ہمیں اس سے کبھی ناکامی یا مایوسی کا تجربہ نہ ہو۔ ایک ایسا خیر جس سے ہماری محبت دن بدن بڑھتی چلی جائے اور جس کے باعث ہمیں کامل ترین، بلند ترین اور ہمیشہ رہنے والی خوشی اور سعادت میسر آئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم — مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی علم خاص طور پر — اس خیر کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ کیونکہ اس علم کے باعث ہم عارضی اور ناپائدار مقاصد کی طرف توجہ مبذول کرنے سے رک جاتے ہیں۔ اس استدلال کو جاری رکھتے ہوئے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ یہ علم خود وہ خیر ہے جس کی ہمیں تلاش ہے کیونکہ ناقابل اعتماد جذباتی خواہشات پر فتح پانے کا صحیح راستہ اس علم ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ جس

۲۔ "اصلاح فہم" صفحہ ۴ - ۱۲

کے باعث ہم خواہشات اور احساس سے متعلق جذبات سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ اس کے باعث ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ ایک جذبہ یونہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس کا کوئی نہ کوئی خاص سبب ضرور ہے اور دوسری طرف ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ پائیدار خوشی کے حصول کے معاملہ میں اس جذبے کی تسکین ایک حد سے زیادہ نہیں۔ اسی وجہ سے یہ علم ہمیں ایسے جذبات سے وابستگی سے منع کرتا اور روکتا ہے اور اس کی بجائے زیادہ معقول مقاصد سے وابستگی کی ترغیب دیتا ہے۔ اس سے ایک قسم کا اطمینان و سکون اور احساس قوت پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ خوشی کائنات میں قانون علت و معلول سے مکمل واقفیت کا نتیجہ ہے، اس لئے یہ علم ہمارے ذہن میں حصول کی خوشی اور قوت کی زیادتی سے منسلک ہو جاتا ہے۔ اس تلازم کے باعث جو ہماری عمر کے کافی حصے تک پھیلا ہوا ہوتا ہے ہم خود علم کی ہی قدر و منزلت کرنا شروع کر دیتے ہیں اور اس کے ساتھ اس شے کی بھی جس سے واقفیت ہمیں اس علم سے حاصل ہوتی ہے ـــــ یعنی ریاضیاتی قانون کا وہ لزومی نظام جو اس کائنات میں کارفرما ہے جس میں ہمارے جذبات اور وہ اشیاء جو ان جذبات کو ابھارتی ہیں موجود ہیں اور اس لزومیت کے باعث اپنے اپنے کام میں مشغول ہیں۔ چونکہ یہ غیر متغیر نظام آخر کار ہماری خوشی کا باعث ہوتا ہے اس لئے ہمارے دل میں اس کی قدر و قیمت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ ہم نہ صرف اسے سمجھ لیتے ہیں بلکہ اس سے محبت بھی کرتے ہیں۔ وہ خیر جس سے ہمیں کبھی ناکامی نہیں ہوتی وہ موجودات کے لزومی نظام کا علم ہے اور اس علم پر مبنی صداقت اور حقیقت سے محبت[1] ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شروع شروع میں اس قسم کے خیر سے ہماری دلچسپی اتنی نہیں ہو سکتی جس سے ہمیں متوقع خوشی یا راحت نصیب ہو سکے۔ جہاں جذبات اور خواہشات جو اکثر ناکامی کی طرف لے جاتے ہیں انسان کے قلب کو گرمانے اور اسے کئی قسم کے عمل پر اکساتے ہیں وہاں صداقت اور حق میں دلچسپی ایک بدمزہ اور کمزور سی شے ہے۔ اگرچہ ہمیں ان خواہشات اور تمناؤں کی انتہائی

1۔ سپینوزا کی کتاب مندرجہ بالا صفحہ 180 ما بعد، 1902، 236 ما بعد۔

ماہیت کا علم ہوتا ہے پھر بھی ہم ان کی ظاہری کشش سے دھوکا کھا جاتے ہیں اور پھر اس لزومی کائنات سے جس کے باعث ہمیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا، ہمیں محبت کی بجائے نفرت پیدا ہو جاتی۔ ایک شخص کسی عورت سے بری طرح محبت کرتا ہے لیکن وہ عورت اسے چھوڑ کر کسی اور سے شادی لیتی ہے یا کچھ عرصہ کی امید افزا ملاقاتوں کے بعد کچھ ایسے حالات رونما ہو جاتے ہیں جس کے بعد ان کی شادی ناممکن ہو جاتی ہے اس کا آسان ردعمل یہ نہیں ہوتا کہ انسان حق و صداقت سے محبت کرنا شروع کر دے بلکہ وہ قسمت کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتا ہے اور کسی اور کی محبت میں مبتلا ہو جاتا ہے تاکہ شاید اسے وہاں سکون حاصل ہو سکے۔ اس کے باوجود انسان مجبور ہے کہ وہ اس نظام علت و معلول کے ساتھ مطابقت پیدا کرے اور اس سے سبق سیکھے۔ اس سے نفرت کر کے زندگی گزارنا ممکن نہیں۔ حق و صداقت سے نفرت کرنا غیر معقولیت کی انتہا ہے جو شاید کسی سمجھدار انسان سے ممکن نہیں۔ اس فلسفۂ مذہب کے لئے جس کا یہاں تذکرہ کیا جا رہا ہے یہ ایک مرکزی نقطہ ہے۔

ایسی مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ نجات کے لئے یہ جاننا کافی نہیں کہ ہمیں زندگی میں ناکامیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ہماری راہنمائی کے لئے مابعد الطبیعاتی علم کی ضرورت ہے۔ اس کے بغیر ہم اسی توقع میں زندگی بسر کر دیں گے کہ اس کائنات کو ہماری بعض غیر معقول خواہشات اور تمناؤں کو پورا کرنا چاہیے۔ لیکن اگر ہمیں اس حقیقت کا علم ہو کہ یہ کائنات ایک ایسے طریقہ کے مطابق چل رہی ہے جس میں کسی بے معنی تبدیلی کا امکان نہیں اور اس کا نظام بالکل ریاضیاتی قسم کا سا ہے جو جبر و لزوم کے اصولوں کی پیروی کر رہا ہے تو پھر وہ اپنے روزمرہ کے افعال اور اعمال کو اس کے مطابق کرنے کی کوشش کرے گا اور اس طرح ناکامیوں اور نامرادیوں سے مایوس اور دل برداشتہ ہونے کی بجائے ایک فطری امر سمجھ کر زندگی گزارے گا۔ اس کے جذبات میں فہم و عقل کے باعث ایک تبدیلی پیدا ہوگی اور اس سے قوت اور آزادی میں اضافہ محسوس ہوگا۔ ہر ناکامی و نامرادی کے بعد اس علم کی بدولت جو سبق حاصل ہوگا اس وجہ

اس علم اور اس غیر جانبدار نظام سے پہلے سے زیادہ محبت کرنی شروع کرے گا۔ تمام عارضی اور ناپائیدار محبتوں کے مقابلہ پر حق و صداقت سے محبت زیادہ ہوتی چلی جائیگی، اور اس محبت کی گہرائی اور وسعت کی کوئی حد نہیں۔ جب آدمی زندگی کو اس نقطۂ نگاہ سے دیکھنا اور پرکھنا شروع کرے تو ہر قدم پر جو بھی تجربہ ہوگا وہ اس محبت میں کمی پیدا کرنے کی بجائے اس میں اور زیادہ شدت اور گرمی پیدا کرنے کا موجب ہوگا۔ ہر حالت میں علم میں اضافہ ہوگا اور اس کے ساتھ حق و صداقت سے محبت بڑھتی چلی جائے گی۔ اس کے ساتھ وہ جذبات و تاثرات جو اس محبت کے منافی ہوں گے اسی نسبت سے کم موثر ہوتے چلے جائیں گے۔ جب کبھی ہمیں ان جذبات و خواہشات کے باعث ناکامی ہوگی تو ہمیں ان کی کشش ماند پڑتی معلوم ہوگی۔ وہ اشیاء یا مقاصد جو کبھی پہلے ہمارے لئے انتہائی کشش اور دلچسپی کا موجب تھے آہستہ آہستہ اپنی تمام دلکشی کھو بیٹھتے ہیں۔ ہماری توجہ کا مرکز ان سے ہٹ کر زیادہ پائیدار اور قابل اعتماد مقاصد کی طرف ہو جائیگا اور ان سے ہمیں بہتر خوشی اور راحت حاصل ہو سکے گی۔[1] یقیناً یہ کوئی معجزہ نہیں۔ انسان اپنی قوت و استعداد کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک ریاضیاتی نظام کی حقیقت اور اس کے شعور کی طرف سے راحت حاصل کرنے کے معاملہ میں بھی وہ مختلف صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ کوئی اس لحاظ سے زیادہ سرور و لذت حاصل کرتا ہے اور کوئی کم۔ لیکن یہ صحیح ہے کہ اکثر انسان اس حالت تک پہنچنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں جس کے باعث وہ ایک اطمینان بخش زندگی بسر کر سکیں۔ چنانچہ اسپینوزا اپنی مشہور کتاب "اخلاقیات" میں کہتا ہے:

"ہم آسانی سے اس حقیقت کو پا سکتے ہیں کہ واضح اور صحیح علم اور خاص کر علم کی تیسری قسم جو خدا کی ذات کے مشاہدے پر مبنی ہے ایک ایسی قوت ہے جو جذبات کو اپنے قابو میں لے آتی ہے۔ ممکن ہے کہ وہ ان جذبات کو ان کے ہوائے نفسانی ہونے کی حیثیت میں بالکل ختم کر دے لیکن

۱۔ اسپینوزا ۔ اخلاقیات، حصہ پنجم تقضیات ۱، ۱۴۔

اگر وہ بالکل ختم نہ بھی کر سکے پھر بھی ان کو انسانی زندگی میں ایک ثانوی حیثیت دلا دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ قلب میں ابدی اور غیر متغیر مقصد سے محبت پیدا کرتی ہے جو ہماری ذات پر مستولی ہو جاتی ہے وہ نفسانی محبت کے نقائص سے آلودہ نہیں ہو پاتی اور لمحہ بہ لمحہ اور دن بہ دن اس میں اتنی شدت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ہماری زندگی کا کل سرمایہ قرار پاتی ہے[1] تو

یہ ایک ایسا خیر ہے جس سے ہمیں کبھی ناکامی نہیں ہوتی۔ وہ مسلسل اور نہ ختم ہونے والی خوشی کا موجب ہوتا ہے۔ یہ ایسی خوشی ہے جو ہر تجربہ سے بڑھتی اور آہستہ آہستہ ساری زندگی پر حاوی ہو جاتی ہے۔ یہی وہ خیر ہے جس کی تلاش زندگی کا مقصد اولیٰ ہے۔

لیکن دنیا میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو کمزور عقل کے ہوتے ہیں اور جن کے مادی تحفظ اور سکون کی اتنی تمنا ہوتی ہے کہ وہ اس نصب العین کو حاصل کرنے کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے۔ سپینوزا ایسے لوگوں کی مجبوریوں سے پوری طرح واقف ہے چنانچہ اس نے اپنی کتاب "دینیاتی اور سیاسی مقالہ" میں ایسے لوگوں کے متعلق کہا ہے کہ وہ جس مذہب کے پیرو ہیں اس کے بہترین عناصر کی پیروی کریں۔ اگر حقیقت کا علم ان کی دسترس سے باہر ہے تو پھر اخلاقی پاکیزگی کی زندگی ان کے لئے بہترین نصب العین ہے۔ ان سے انہیں قلبی سکون و اطمینان حاصل ہوگا اور سماجی زندگی میں دوسروں کے تعاون سے عمر گزارنے کے لئے اخلاقی راہنمائی دستیاب ہوگی۔

اب ہم اس قابل ہیں کہ اس فلسفۂ مذہب کو مذہب سائنس کہنے کا جواز پیش کر سکیں۔ جدید دور میں سائنس سے مراد (اگر تسخیر فطرت کے عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا جائے) مندرجہ ذیل دو عناصر ہیں۔ دنیا کے متعلق ایک خاص نظریہ اور اس نظریے کی بنیاد پر ایک تلاش و جد و جہد۔ دنیا کے متعلق سائنسی نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک غیر جانبدار اور منظم نظام ہے جس میں ہر واقعہ ایک مقررہ قانون علت و معلول کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے اور یہ قانون ریاضیاتی کلیات کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ تلاش سے مراد

---

[1] اسپینوزا۔ اخلاقیات، حصہ پنجم۔ قضیہ ۲۰

یہ ہے کہ اس نظامِ کائنات کے اندر واقعات اور حقائق کا علم حاصل کیا جائے۔ اور اس طرح اس اساسی نظریے کی تائید کی جاسکے۔ زیرِ بحث فلسفۂ مذہب کے نزدیک یہ دونوں عناصر نہ صرف سائنس کی روح اور اس کی خصوصی مقاصد میں شامل ہیں بلکہ مذہب کے اساسی مسئلہ کا جواب بھی انہی پر منحصر ہے۔ مذہب کا بلند ترین نصب العین یہی غیر جانب دار نظامِ کائنات ہے۔ انسان کا خیرِ اعلیٰ اس مہر گیر صداقت کا علم اور اس سے محبت ہے۔ اس سے انسان کو وہ کچھ مل جاتا ہے جو مذہب انسان کو دیتا ہے۔ وہ بلند ترین درجہ جس سے محبت کے باعث عارضی اور ناقابلِ اعتماد جذبات و خواہشات پر قابو پایا جاسکتا اور ابدی خوشی اور سعادت حاصل کی جاسکتی ہے۔

اسپینوزا نے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دینیاتی فکر کے بڑے بڑے تصورات کی اس طرح تاویل کی کہ وہ اس نقطۂ نگاہ سے ہم آہنگ ہو گئے۔ اس کے مقالات اور کتابوں میں اصلاحات تقریباً وہی ہیں جو عیسائی مذہبی روایات میں مروج تھیں۔ اس کائنات کی اساسِ مطلقہ خدا ہے جس سے تمام واقعات کا حدوث اور صدور ایک ہندسی لزومیت کی طرح ہوتا ہے۔ خدا کی ذات لامحدود اور اکمل ہے لیکن یہ کمال نصب العین ذات جیسا نہیں۔ اس سے مراد اس کی قوت کا کمال اور اس کے عمل کی غیر جانبداری ہے جس کے باعث ہر فعل جو اس سے صادر ہوتا ہے ایک قانون کے مطابق ہوتا ہے یہ شخصی کمال نہیں بلکہ سائنسیاتی کمال ہے۔ انسان کی نجات اور اُخروی سعادت کا دار و مدار خدا کی ذات کا علم اور اس علم کی بنیاد پر اس سے محبت پر ہے۔ جسے اسپینوزا خدا کی ذات سے "عقلی محبت" کا نام دیتا ہے۔

ان مفروضات کی بنا پر اسپینوزا نے انسانی بقائے ذات کا نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ افلاطون کے اس نظریے کی حمایت تو نہیں کرسکتا جس کو اس نے اپنے مکالمہ فیڈو میں پیش کیا ہے۔ اس کے مطابق انسانی روح ایک ناقابلِ فنا جوہر ہے جو جسم سے آزاد بھی ہے۔ اسپینوزا کے نزدیک انسان موت کے بعد قائم رہتا ہے۔ یہ نظریہ ارسطو کے نظریے کے مماثل یقیناً نہیں ہے۔ ادراکات، قوتِ حافظہ، متخیلہ اور جذبات — یہ تمام افعال جن کی نوعیت انفعالی ہے اور جن کا انحصار جسمانی اعضاء پر

سے فانی ہیں۔ لیکن علم اگر وہ سچا اور صحیح علم ہے اس کا معاملہ ان سب سے مختلف ہے۔ صحیح علم انسان کو محدودیت کی پابندیوں سے بالا کر دیتا ہے۔ صحیح علم سے انسان ابدیت سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ صحیح علم درحقیقت کسی شے کی اس اصل ماہیت کا علم ہے جو خدا کی ابدی ذات کا حصہ ہے اور جس کا وجود خدا کے لازمی قانون کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ایسا علم خدا کا اپنی ذات کے متعلق علم کا حصہ ہے[1]۔ جو تغیر و فنا سے بالا ہے چنانچہ خدا سے محبت چونکہ صحیح علم سے پیدا ہوتی اور اس پر منحصر ہے اس لیے عارضی جذبہ نہیں بلکہ باقی اور ابدی ہے۔ تاہم یہ انسانی علم اور محبت خدا کا اپنی ذات کا علم اور اس سے محبت کے مترادف نہیں۔ ان میں ہر شخص کی انفرادی خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر انسانی ذہن ایک جسم سے وابستہ ہے جو ایک خاص زمان و مکان میں موجود ہے اور جس کے باعث اس کے اپنے خصوصی افعال اور واردات ہوتے ہیں۔ پس اگر ہم خدا کا صحیح علم حاصل بھی کر لیں اور محسوس کر لیں کہ اس دنیا کی ہر شے کا وجود اس کی ذات پر منحصر ہے پھر بھی یہ ہمارا علم چند ان حدود اور پابندیوں سے ضرور متاثر ہوتا ہے جو ہمارا جسم ہم پر اور ہمارے علم پر عاید کرتا ہے یہ ابدی صداقت کا علم ہے لیکن چونکہ ہر شخص دوسرے سے علاحدہ وجود رکھتا ہے اس لیے ہر شخص کا یہ علم دوسرے سے متغیر اور منفرد ہوتا ہے۔ ہر ذہن کا ابدی اور باقی رہنے والا حصہ دوسرے ذہنوں کے ابدی اور باقی رہنے والے حصوں سے مختلف ہوتا ہے[2]۔

اسپینوزا کے بعد کا ارتقاء

اسپینوزا کے بعد جیسے جیسے سائنس کے تصورات اور مذہب کی اصطلاحات میں تغیرات ہوتے گئے اسی طرح اس فلسفۂ مذہب میں بھی کئی تبدیلیاں ظاہر ہوئیں۔ انیسویں صدی

۱۔ چونکہ اسپینوزا کے نزدیک خدا ذہن اور مادہ دونوں کا منبع و مصدر ہے اس لئے وہ فکر اور پھیلاؤ دونوں سے متصف ہے چنانچہ وہ لامحدود علم رکھتا ہے۔ اس علم اور اس کے اجزا یعنی انسانی ذہن کا باہمی تعلق اسپینوزا کے نزدیک خالق زمانی نوعیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی نوعیت ریاضیاتی تعین کی سی ہے۔

۲۔ اخلاقیات، حصہ پنجم، قضیہ ۲۱، ۲۳۔

کے آخری زمانے تک جو تبدیلیاں ہوئیں وہ تین قسم کی ہیں (۱) ریاضیاتی قانون کے ساتھ تجربی طریقہ کی اہمیت کو بھی تسلیم کیا جانے لگا۔ (۲) کائنات کی سائنسی تصویر ہندسی کی بجائے حرکی ہو گئی۔ طبیعیات کے قوانین اب ہندسی استدلال کی بجائے قوت اور کمیت (مادہ) کی اصطلاحات میں پیش کئے جانے لگے۔ (۳) مذہب کے بہت سے روایتی تصورات جدید فکر کی روشنی میں یا تو بے بنیاد معلوم ہونے لگے یا ان سے مطابقت نہ رکھنے کے باعث متروک ہو گئے اس لئے فلسفیانہ فکر کی اساس اب ان کے بغیر بھی بیان کی جانے لگی۔ مؤخر الذکر کی مثال نجات اور سعادت اخروی ہے اور اول الذکر کی مثال بقائے شخصی کا تصور ہے۔ اسپینوزا کا خیال تھا کہ اس کائنات کی اساسی تعمیر میں فکر کا ویسا ہی حصہ ہے جیسا پھیلاؤ اور حرکت کا لیکن انیسویں صدی میں سائنس کا خیال تھا کہ فکر مادے کے تغیرات کی ایک ضمنی پیداوار ہے اور اس لئے موت کے بعد اس کا باقی رہنا ممکن نہیں۔ ایسے ماحول میں جو سائنسی مذہب کی شکل ممکن تھی وہ آرنسٹ ہیکل کا "توحیدی مذہب" ہے جس کی تفصیل اس کی مشہور کتاب "کائنات کا معمہ"[1] اور بعض دوسری کتابوں میں پیش کی گئی ہے۔ ہیکل کو کوئی اعتراض نہیں اگر ہم محیط کل جوہر کائنات کے لئے خدا کا لفظ استعمال کریں لیکن اس نے دوسری مذہبی روایتی اصطلاحات کو بالکل رد کر دیا۔ اس کے نظریہ کے مطابق صداقت سے محبت ایک مرکزی نقطہ ہے لیکن جتنی اہمیت اس کو اسپینوزا کے ہاں حاصل تھی وہ یہاں نظر نہیں آتی اس کے نزدیک صداقت سے محبت، خیر کے نصب العین کی تمنا اور جمال کے مختلف مظاہر سے دلچسپی سب یکساں مذہبی اہمیت رکھتے ہیں۔[2]

۱۔ اس کتاب کے باب ۱۱، ۱۴، ۱۵ اور ۱۸ خاص طور پر دیکھئے۔ (۲) اس حیثیت سے ہیکل کا نظریہ خود ایک قسم کی انسانیت (HUMANISM) بن جاتا ہے ———— موجودہ دور میں سائنسی مذہب اور انسانیت کی اس شکل میں کوئی تمیز ممکن نہیں جس کے مطابق سائنسی علم اور صداقت سے محبت مخصوص مذہبی اقدار ہیں۔ لپ مین (LIPPMAN) دونوں نظریات کا پیرو ہے۔

ماضی قریب میں اس قسم کا فلسفۂ مذہب زیادہ پیچیدہ ہوگیا ہے۔ سائنس سے متاثر مفکرین کے تصورات متعلقہ کائنات میں انقلاب انگیز تغیرات رونما ہوچکے ہیں اور یہ تغیرات جس طرح مذہبی افکار پر اثر انداز ہورہے ہیں ان کا ابھی جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس طرح کے مذہبی فلسفہ کے چند اساسی پہلو جس کے باعث وہ دوسرے مکاتیب فکر سے متغیر ہوتا ہے واضح طور پر پیش کئے جاچکے ہیں۔ والٹر لپ مین نے اپنی مشہور کتاب "اخلاقیات کا ابتدائیہ" میں سائنسی مذہب کی مذکورہ بالا شکل کو تسلیم کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد پیدا شدہ پیچیدہ سماجی ماحول میں انفرادی اور عمرانی مطابقت جیسے مشکل مسئلہ کا حل ایسے ہی سائنسی مذہب کے ذریعے ممکن ہے اسکی خصوصی صفات مندرجہ ذیل ہیں۔ یہ کائنات ایک معروضی اور خارجی نظام ہے جو انسانی ضروریات اور خواہشات کے تابع نہیں۔ ایسی خواہشات اور تمناؤں سے بریت اور آزادی جو اس اصول کے خلاف ہیں اور جس سے اخلاقی حیثیت میں ایک نیا سنی اور غیر جانبداری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ انسان کی قوت فہم اس کی فطرت کا وہ عنصر ہے۔ جو اس رجحان کے مطابق عمل پیرا ہوسکتا ہے اور اس کی مدد سے مسلسل ارتقاپذیر اقدار کی تلاش ہوتی ہے۔

زیر بحث فلسفۂ مذہب کے نقطہ نظر سے مذہب و سائنس کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے یہیں صرف مختصر سے اشارے کی ضرورت ہے۔ چونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جدید سائنس نے جو تصور کائنات اور صداقت کا پیش کیا ہے وہ اساسی طور پر صحیح ہے اس لئے سائنس اور مذہب کے درمیان کسی قسم کی آویزش کا امکان نہیں۔ اس کے علاوہ چونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ علم کا حصول ایک خاص مذہبی قدر ہے اس لئے مذہب و سائنس کا تعلق ایک تعمیری ہم آہنگی اور تعاون کا ہے۔ اگر اس مطابقت اور ہم آہنگی کو تسلیم کر لیا جائے تو سائنس اور مذہب میں ایسا ہی اتحاد حاصل کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ زمانۂ وسطیٰ میں ارسطو کی پیش کردہ سائنس کی بنیاد پر قائم تھا۔

تنقید و تبصرہ

سب رس (قطب شاہ نمبر)

یہ حیدرآباد دکن کے مشہور علمی ماہنامے "سب رس" کا خاص نمبر ہے جو گولکنڈہ کے نامور فرمانروا محمد قلی قطب شاہ کی یاد میں شائع کیا گیا ہے۔ قومی ثقافت اور علم و ادب کی سرپرستی کی وجہ سے محمد قلی کو دکن کے سلاطین میں ایک امتیازی مرتبہ حاصل ہے۔ وہ خود دورِ قدیم کا ایک صاحبِ دیوان شاعر تھا اور وجہی جیسے مشہور شاعر اس کے دربار سے وابستہ تھے جنہوں نے فارسی شاعری کی تمام خصوصیات کو دکنی اردو میں منتقل کر دیا۔ محمد قلی اردو کا شاعر اور سرپرست ہونے کے علاوہ شہر حیدرآباد کا بانی بھی تھا جو آگے چل کر دکن میں مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کا اہم ترین مرکز بن گیا۔

اس شمارے میں سلطان محمد قلی کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اس کے مضمون نگاروں میں پروفیسر ہارون خاں شیروانی، مولوی عبدالحق اور ڈاکٹر زور جیسے مشہور اہلِ قلم بھی شامل ہیں۔ ادارۂ ادبیاتِ اردو ایک بہت ہی نازک دور میں اردو زبان و ادب کی خدمت انجام دے رہا ہے اور اس کی کوششیں قابلِ قدر ہیں۔

خصوصی شمارہ کی قیمت ایک روپیہ ہے اور یہ مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتا ہے۔ ادارۂ ادبیاتِ اردو، ایوانِ اردو خیریت آباد، حیدرآباد۔ دکن: (سندا قی)

قرآن ازم

مصنف غلام احمد۔ ملنے کا پتہ:- دار الاشاعت قرآن ازم۔ سلطان پورہ۔ حیدرآباد۔ دکن۔

مصنف کتاب کو خود اقرار ہے کہ وہ عربی دان نہیں ہیں۔ البتہ قرآن پر ترجموں اور تفسیروں کی مدد سے جدید رجحانات کے ساتھ برابر غور کرتے رہتے ہیں۔ ایک غیر عربی دان اگر اتنا بھی کرتا ہے تو اس کی کوشش قابل قدر ہے۔ کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف موصوف قانونی نکتہ رسی سے بہرہ ور ہیں۔ وہ کورانہ تقلید سے سخت متنفر ہیں۔ انہوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے اس میں ہر جگہ صاف لفظوں میں لکھ دیا ہے کہ یہ میرا اپنا نتیجۂ فکر ہے۔ انہوں نے اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں سمجھا ہے کہ متقدمین کی اکثریت کیا کچھ مانتی چلی آئی ہے۔ تاہم اپنی رائے کی تائید میں روایات اور تاریخ سے مدد لیتے ہیں۔ وہ اقبالؒ سے بہت زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ سر سیدؒ، مولانا آزاد اور مولانا مودودی سے بھی انہوں نے جابجا استفادہ کیا ہے۔ بعض خیالات جناب مشرقی و جناب پرویز سے بھی ملتے ہیں لیکن جہاں ان کو کسی سے اختلاف ہے وہاں وہ اسے ظاہر کر دیتے ہیں۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے بعض رجحانات سے بھی انہیں اتفاق ہے۔ تعدد ازدواج، خاندانی منصوبہ بندی، تجارتی سود و منافع وغیرہ میں ان کا وہی مسلک ہے جو ہمارے ادارے کی بعض تصنیفات میں پایا جاتا ہے۔ جنوں کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ اس کا ذکر صرف مکی سورتوں میں ہے حالانکہ ایک مدنی سورت رحمٰن میں بھی اس کا ذکر ہے۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ رسولؐ پر جادو کا اثر ہونے کی روایت صحیح نہیں۔ غرض مصنف جدید رجحانات زیادہ رکھتے ہیں۔

حصۂ مکی میں ایمانیات اور اصول عقائد و اعمال کی بنیادیں مستحکم کرنے والے احکام ہیں اور حصہ مدنی میں ایک نظام حکومت سے متعلق چیزیں ہیں۔ حصہ مدنی میں مصنف نے دستور، قانون، آرڈیننس وغیرہ کی اچھی تشریح کی ہے۔ موصوف کے تمام خیالات سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کی تبویب میں، نقشوں کو مرتب کرنے میں اور بعض مفید فہرستیں درج کرنے میں ان کی محنت کا اعتراف نہ کرنا انصاف کے خلاف ہوگا۔

ہمارا رجحان یہ ہے کہ جو شخص قرآن کو اپنا راہنما بنائے اور اس میں دلچسپی رکھتا ہو اس

کی قدر کرنی چاہیئے اور اس کی لغزشوں کی شائستگی کے ساتھ نشاندہی کرنی چاہیئے تاکہ اس کی حوصلہ افزائی ہو۔

کتابت کی غلطیاں بہت ہیں اور طباعت بھی معیاری نہیں۔

اعجاز القرآن مصنفہ محمد افضل شریف مبلغ اسلام ۱ دیندار انجمن ۴ سے کا پتہ ۱۴۵۱ اپنشن مین بورپن پلی حیدر آباد دکن ۵۰۰۰۰۳ انڈیا ۔ صفحات ۴۰۰ ۔ قیمت حسب استطاعت

یہ کتاب اگرچہ مختصر ہے لیکن کئی لحاظ سے دلچسپ ہے آغاز میں بعض حیوانات کا ذکر کیا گیا ہے جن میں خاص خاص جبلی قوتیں غیر معمولی طور پر پائی جاتی ہیں اور انسان ان قوتوں سے محروم ہے تاہم انسان نے اپنی عقل سے ایسے آلات ایجاد کئے ہیں جن سے وہ ان قوتوں کا کام لیتا ہے پھر لکھا ہے کہ حیوان کا کام صرف کھانا آرام کرنا اور نسل بڑھانا ہے۔ اگر انسان بھی اتنا ہی بسر کر لیا کرے تو اس میں اور حیوان میں کوئی فرق نہیں۔ انسان ایک بڑے اعلیٰ مقصد کے لئے پیدا ہوا ہے اور اس مقصد کی طرف قرآن نے راہنمائی کی ہے اس کے بعد قرآن کریم کی چند خصوصیات گنوائی ہیں مثلاً قدیم الہامی کتب میں قرآن کی پیشین گوئی موجود ہے۔ دوسری خصوصیت کے ذکر میں ان تمام سورتوں کی فہرست دی ہے جن میں کوئی حرف صرف ایک بار آیا ہے مثلاً حرف ب سورۃ تکاثر میں ایک ہی بار آیا ہے اور سورۂ تین۔ قدر۔ زلزال، عادیات، قارعہ۔ تکاثر، ہمزہ، قریش، لہب اور ناس میں حرف ج ہر سورۃ میں ایک ہی بار آیا ہے مصنف نے بلاشبہ اس میں محنت بڑی کی ہوگی لیکن اس میں قرآن کی اعجازی خصوصیت کیا ہوگی؟ یہ غور طلب ہے۔ اس کے بعد حروف مقطعات کے معانی بتانے کی کوشش کی گئی ہے لیکن اس میں خاطر خواہ کامیابی نہیں ہو سکی۔ چند اور خصوصیات کا ذکر کر کے عربی زبان کی قدامت اور مقبولیت کا تذکرہ ہے اور اس میں ایک عجیب بات یہ لکھی ہے کہ کرشن جی بھی ایک مذہبی عربی جانتے تھے۔ حوالہ ستیارتھ پرکاش کا دیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ پھر عربی رسم الخط کی بعض دلچسپ خصوصیات بتائی ہیں اس کے بعد بہت سے ان علوم کو شمار کیا ہے جن کی طرف واضح اشارات قرآن پاک میں موجود ہیں آخر میں جناب صدیق صاحب دیندار چن بسیشور

کا تصنیف کردہ ایک ورد بھی نقل کیا ہے جس کا ایک جملہ یہ ہے "ذ مرتبۃ الغیب ھو اللہ" ہیں۔ اور اصحاب ترجمہ کیا ہے مرتبہ غیب میں ہیت ہو اللہ کی۔ معلوم نہیں اس قسم کے لفظی گورکھ دھندوں میں کونسے صوفیانہ و عارفانہ نکات ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مشرکانہ اقوال سے اجتناب کرنا چاہیئے۔

کیف و عرفان

مصنف :۔ یوسف اجمیری۔

ملنے کا پتہ :۔ مکتبہ اشاعت اردو ۶ کورنگی ۶ حیدرآباد (پاکستان)

قیمت :۔ ۷۵ پیسے۔

جناب کلن خاں صاحب متخلص بہ یوسف اجمیری کے نعتیہ کلام کا یہ مختصر مجموعہ ہے جس میں ایک حمد، کئی نعتیں اور متعدد منقبتیں ہیں۔ انداز بیان سلیس ہے۔ ظاہر ہے کہ نعت و منقبت میں رنگ و تغزل پیدا کرنا خاصا دشوار ہے کیونکہ وقارِ نعت و منقبت تغزل سے مانع ہوتا ہے۔ شعر شعریت اور تغزل چاہتا ہے اور نعت و منقبت ادب کی متقاضی ہوتی ہے ان دونوں کو بہت کم نعت گو یکجا کر سکے ہیں۔ یوسف صاحب نے تغزل کی زیادہ پرواہ نہیں کی ہے اس لئے ہر جگہ سادگی نمایاں ہے۔ پڑھنے والے کو یوسف صاحب کے پاک جذبات کو دیکھنا چاہیئے۔ شعری و ادبی کمی ہر جگہ اس میں موجود ہے۔ اور اس معیار پر یہ کتاب پوری نہیں اترتی۔

(محمد جعفر)

ثقافت

اکتوبر ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ شمارہ ۱۰

سالانہ: آٹھ روپے ——— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع ناشر	مطبوعہ	مقام اشاعت
پروفیسر ایم۔ ایم شریف	دین محمدی پریس لاہور	ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

رئیس احمد جعفری

تاثرات

بنگالی زبان بھی اردو کی طرح پاکستان کی قومی اور سرکاری زبان ہے۔ حب وطن اور جذبۂ ملی کا تقاضا یہ ہے کہ اس فیصلہ کو بغیر کسی ردوکد کے قبول کر لیا جائے، نہ اس پر احتجاج کی ضرورت ہے نہ اعتراض کی۔ صدر مملکت جس طرح اردو زبان کے فروغ وارتقا سے دلچسپی لے رہے ہیں، اسی طرح بنگالی زبان بھی ان کی نگاہ التفات کی سپاس گزار ہے۔

لیکن ایک بات جس پر صدر مملکت اور ہر بنگالی جاننے والے کو غور کرنا چاہیے یہ ہے کہ بنگلہ ادب کو اسلامی ادب سے مالا مال کر دیا جائے۔ اور وہ بھی پوری سرعت رفتار کے ساتھ کم سے کم وقت میں، یہ کام جس قدر جلد انجام پا جائے اتنا ہی اچھا ہے۔

بد قسمتی سے بنگلہ زبان پر، ہندوؤں کا اثر غالب رہا اس لیے کہ وہ تعلیم یافتہ تھے اور مسلمان کم خواندہ۔ ان کے پاس دولت تھی اس لیے پریس اخبارات، رسائل اور دارالاشاعت کے وہ مالک تھے۔ جیسا اور جس قسم کا ادب چاہتے تھے بازار میں لاتے تھے۔ اور مسلمان اپنے وسائل و ذرائع کی کمی کے باعث اسے قبول کر لیتے تھے۔ مسلمانوں کے پاس نہ پریس تھے، نہ اخبارات و رسائل، نہ پبلشنگ ہاؤس۔ ان کے افکار و خیالات کتنے ہی عمیق ہوں، ان میں کتنی ہی بلندی اور کشش ہو مگر بنگلہ کے بازار ادب میں ان کی مانگ نہیں تھی۔ مسلمانوں کی اس کمزوری اور مجبوری سے ہندوؤں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ انھوں نے رفتہ رفتہ بنگلہ زبان کو خالص ہندو زبان بنا دیا۔ اس کے افسانے، اس کے ناول، اس کا ادب، اس کے اساطیر اس کی دیومالا کی کہانیاں، اس کا نیم تاریخی لٹریچر کسی چیز کا بھی مطالعہ کر جائیے، قدم قدم پر یہ

تلخ اور سنگین حقیقت محسوس کرنے پر آپ اپنے تئیں مجبور پائیں گے۔

کوئی شبہ نہیں باحوصلہ بنگالی ادیب اور شاعر بھی نظر آئیں گے، جنھوں نے بنگلہ زبان کو اسلامی مصطلحات اور آدابِ اقدار سے روشناس کرنے کی زوردار اور زبردست کوشش کی لیکن وسائل کی کمی، حالات کی ناسازگاری، اور برادرانِ وطن کے غلبہ و تسلط کے باعث وہ کامیاب نہ ہو سکے اور حالات ہی کچھ ایسے تھے کہ ان کا کامیاب ہونا مشکل تھا۔ وہ بنگال میں ۵۶ فی صد تھے، لیکن کارپوریشن کا میئر، گورنر کی اگزیکٹو کونسل کا ممبر، یونیورسٹی کا چانسلر، میڈیکل کالج کا پرنسپل اور بلند مرتبت سرکاری مناصب پر فائز ہونے والا مسلمان شاید ہی کبھی نظر آیا ہو۔ اس کے برعکس یو پی میں مسلمان ۱۴ فی صد تھے، لیکن پولیس میں، فوج میں، صوبائی اسمبلی میں، گورنر کی اگزیکٹو کونسل میں، اور اعلیٰ سرکاری عہدوں میں اپنے تناسبِ آبادی سے کہیں زیادہ اسامیاں انھیں حاصل تھیں۔ پھر اس پر تعجب کیوں کیجیے کہ اردو زبان مشترک قومی زبان ہونے کے باوجود بڑی حد تک اسلامی مصطلحات اور آداب و اقدار کا گنجینہ بن گئی اور بنگالی کو یہ بات حاصل نہ ہو سکی۔

لیکن اب بنگلہ زبان مسلمانوں کی ہے۔ اب اس پر غلبہ اور تسلط مسلمانوں کا ہے۔ اب اس کے پریس اور جرائد و صحائف مسلمانوں کے ہیں۔ لہذا بنگلہ زبان کو خالص اسلامی مزاج سے روشناس اور ہم آہنگ کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آ سکتی۔ کم از کم اردو زبان کے اسلامی ادب کو بغیر کسی تاخیر کے بنگلہ میں منتقل کرنے کا کام شروع کر دینا چاہیے۔

اگر بنگلہ زبان میں علامہ شبلی، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا اشرف علی تھانوی، علمائے دار المصنفین کی کتابیں اور اسی طرح کی دوسری مطبوعات منتقل ہو جائیں تو مشرقی پاکستان کے عوام کو ایک بہت بڑی نعمت مل جائے گی۔ وہ اسلامی اصول، اقدار اور حقائق کو اور زیادہ خوبی کے ساتھ محسوس کرنے لگیں گے۔ پھر مشرقی پاکستان کا بنگلہ ادب، مغربی بنگال کے بنگلہ ادب سے ایک بالکل الگ، جداگانہ اور ممتاز چیز بن جائے گا۔ پھر وہاں مغربی بنگال کے وہ مطبوعات

اور جرائد و صحائف بے وقعت ہو جائیں گے جو آج کل ہاتھوں ہاتھ لیے جاتے ہیں۔ اور ان مطبوعات اور جرائد و صحائف کا چلن بڑھ جائے گا جو خالص اسلامی روح کے آئینہ دار ہوں گے۔ اور پھر کچھ عرصے کے بعد یقیناً وہ وقت بھی آسکتا ہے جب خود مشرقی پاکستان کے ادیب اور دانشور بنگلہ زبان کے لیے عربی رسم الخط کو قبول کر لیں گے۔ اگر رومن رسم الخط سارے یورپ کا مشترک رسم الخط بن سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عربی رسم الخط سارے پاکستان کا مشترک رسم الخط نہ بن سکے۔ یورپ کے ممالک ایک دوسرے کے حریف ہیں، بعض بعض کے دشمن ہیں، کئی کئی کے خلاف صف آرا ہو چکے ہیں اور خون کی ندیاں بہا چکے ہیں، لیکن پاکستان کے یہ دونوں بازو تو ایک ہی جسم کے ہیں۔ ایک دوسرے کے ہمدرد، ساتھی، رفیق اور دمساز۔

اب کہ صوبائی مجلس آئین ساز قائم ہو چکی ہے۔ اور عوام کے نمائندے عوام کی ترجمانی اور حقوق کی حفاظت کے لیے موجود ہیں، مرکز ہر جائز مطالبہ ماننے اور ہر اچھے کام میں تعاون پر آمادہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ یہ کام جلد از جلد نہ شروع کر دیا جائے۔ اس کے نتائج اتنے دور رس ہوں گے کہ اس وقت ان کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کی بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقا انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نگاہ سے غور و فکر کرتے ہیں۔ اور ان کی تصنیفات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے تمام مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

اسلام میں تصوف کا مقام و موقف

سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ تصوف کی حقیقت کیا ہے؟ اور تعلیمات اسلامی میں اس کا کیا درجہ ہے؟ یہ بحث ہنوز تشنہ ہے۔ مشائخ صوفیاء کے حالات و سیر سے اور ان کی متداول اصطلاحات سے مسئلہ کا صرف ایک ہی رخ نظر و بصر کے سامنے آتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جانبازوں کا یہ گروہ اپنے خیالات و افکار کے لحاظ سے اونچا ہے، سیرت کے لحاظ سے بلند ہے اور اس کا زندگی کے بارہ میں خاص زاویۂ نظر ہے، متعین اصطلاحیں ہیں اور یہ کہ ان کی تگ و دو اور توجہات کا مرکزی نقطہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے۔

لیکن یہ زاویۂ نظر کیا ہے، ان کے خیالات و افکار کس درجہ منطقی قدر و قیمت کے حامل ہیں؟ اور وہ کون بنیادی اور اساسی رجحانات ہیں جو ان کو دوسروں سے ممتاز ٹھہراتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب ملنا ضروری ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم متعلقہ تفصیلات سے تعرض کریں پہلے تصوف کی حقیقت پر غور کر لیجیے۔ اور مستشرقین کی ان تعریفات پر سرسری نظر ڈالتے چلیے جو انھوں نے اس سلسلہ میں بیان کی ہیں۔ ڈاکٹر روفس اپنی مشہور کتاب مطالعۂ تصوف میں لکھتے ہیں۔

"تصوف کا اطلاق مذہب کی ایسی نوعیت پر ہوتا ہے جس میں زیادہ زور اس تعلق کے براہِ راست شعور پر دیا جاتا ہے جو اللہ اور اس کے بندے کے درمیان استوار ہے۔"

دوسرے لفظوں میں تصوف کا موضوع اللہ تعالیٰ کا بلا واسطہ عرفان ہے۔

ایک صاحب اسے اللہ تعالیٰ کی جستجو و طلب سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایک صاحب نے ایک قدم اور آگے بڑھایا ہے۔ ان کا کہنا ہے تصوف صرف جستجو اور طلب ہی کا نام نہیں۔ اس میں وہ خاص نظریۂ حیات بھی داخل ہے جو جستجو اور طلب کے لیے منزل اور راستے کی تعیین کرتا ہے۔

کچھ حضرات تصوف کو فلسفہ کا ردِ عمل ٹھہراتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے جب عقل و خرد کی خنکی سے حرارتِ عمل پیدا نہیں ہوتی۔ ایمان میں زندگی اور داعیاتِ زندگی نہیں ابھرتے، تو اس کی تلافی کے لیے تصوف میدان میں اترتا ہے۔

اس رجحان کو تیرھویں صدی کے ایک یہودی متصوف ربی برگاس (RABY BURGAS) ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"فلسفیوں کی نکتہ طرازیاں جس مقام پر ختم ہوتی ہیں۔ وہاں سے تصوف کا آغاز ہوتا ہے۔"

بعض کا کہنا ہے، تصوف دراصل فلسفہ کا اس درجہ حریف نہیں جس درجہ روایتی مذہب کا ہے۔ جب اس میں جمود آجاتا ہے۔ جب عقائد بے جان ہو جاتے ہیں جب اخلاقیات میں روح نہیں رہتی، اور عبادات و شعائر ٹھس ہوجاتے ہیں۔ تب تصوف ایک مصلح عنصر کی حیثیت میں نمودار ہوتا ہے۔ اور ان سب میں حرکت و اہتزاز کی برقی رَو دوڑا دیتا ہے۔

یہ ساری باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں۔ اور بلا شبہ ان سے تصوف کے سمجھنے میں ایک گونہ مدد بھی ملتی ہے۔ مگر ان میں کوئی تعریف بھی جامع و مانع نہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ اس میں براہِ راست تعلق باللہ پر زور دیا جاتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ یہ کوچۂ یار کی جستجو اور طلب سے تعبیر ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ یہ فلسفہ کا ردِ عمل ہے۔ مگر خود اس کی حیثیت ایک قسم کے فلسفہ کی ہے جو اپنے آغوش میں فلسفہ کی باریکی اور گہرائی

تو رکھتا ہے مگر اس کی خشکی اور خنکی نہیں۔ اسی طرح اس حقیقت کے مان لینے میں بھی قطعی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ اس کا تعلق فکر و عمل کے ایک خاص مرحلہ سے ہے۔ اس کی ضرورت اس وقت محسوس کی جاتی ہے۔ جب فلسفیانہ موشگافیاں، مدرسانہ بحثیں اور مقتنین کی ظاہر پرستی مذہب ایسی جیتی جاگتی شئے کو مردہ اور غیر متحرک ادارہ (DEAD) کی صورت میں بدل دیتی ہیں لیکن اس وضاحت کے باوجود ہمیں کہنے دیجیے کہ اس سے تصویر کے تمام رخ واضح نہیں ہو پاتے اور بالخصوص اسلامی تصوف پر تو ان تعریفات سے قطعی پوری پوری روشنی نہیں پڑتی جو اپنے مزاج اور تاریخ کے اعتبار سے مستقل بالذات شئے ہے۔ اس باب میں قصور ارباب فکر و دانش یا اہل علم کا نہیں۔ بلکہ اصلی اشکال یہ ہے کہ تصوف اور اسلامی تصوف کی کوئی تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ یہ کسی ایک ہی نہج تلے اور متعین رجحان کا نام نہیں۔ بلکہ کئی رجحانات کا مجموعہ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں مزید الجھن یہ ہے کہ یہ رجحانات بھی ایسے ہیں کہ ان کی دینی و عقلی قدر و قیمت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان حالات میں کوئی تعریف بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو ایسی جامع، ایسی قطعی اور ہمہ گیر ہو کہ ان تمام رجحانات صحت کو گھیر لے اور ان میں صحت و استواری کے مدارج کی تشریح و تعیین میں بھی مدد دے۔ لہذا ہماری رائے میں زیادہ محفوظ اور زیادہ مفید راہ یہ ہے کہ ہم تعریف کے چکر میں پڑنے کے بجائے تجزیہ سے کام لیں۔ یعنی ان تمام رجحانات کا الگ الگ جائزہ لیں جن سے اسلامی تصوف ترتیب پاتا ہے۔ اور ان بنیادوں کی نشاندہی کریں۔ جن پر تصوف کے دلکش محل کی تعمیر ہوئی ہے۔ اس سے دو فائدے ہوں گے۔ ایک تو تصوف کی تعیین و وضاحت کا مرحلہ آسانی سے طے ہو جائے گا۔ دوسرے ان رجحانات کے بارہ میں ہم یہ معلوم کر سکیں گے کہ اسلام نے کس حد تک ان کی تائید کی ہے۔ اور کس حد تک ان عناصر کی مخالفت کی ہے۔ نیز یہ کہ ان کی عقلی قدر و قیمت کا عالم کیا ہے؟

یہ عناصر کل چھ ہیں :

۱۔ انفرادیت

۲۔ تخصیص

۳۔ اخلاص

۴۔ معرفت یا نظریۂ علم

۵۔ ترجیحِ آخرت

۶۔ ترجیحِ معانی

اب ان کی تفصیل ملاحظہ ہو :

انفرادیت

انفرادیت سے ہماری مراد انفراد باللہ یا خلوت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ راہ رَوِ راہِ معرفت میں اپنی تمام تر توجہات کو اللہ تعالیٰ پر مرکوز کر دے۔ ہر ہر لمحہ اسی کی یاد اور ذکر میں بسر ہو۔ ہر ہر فرصت اسی کی محبت و شوق سے معمور ہو۔ اور ذہن و قلب کی تمام تر توانائیاں اسی کو پانے اسی کو چاہنے اور اسی کی تجلیاتِ گوناگوں سے بہرہ مند ہونے کے لیے وقف کر دی جائیں۔ ظاہر ہے اس آرزو کی تکمیل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک انسان مکروہاتِ دنیا سے الگ تھلگ رہنے کا فیصلہ نہ کرے۔ اور ایسا گوشۂ عافیت نہ ڈھونڈے جہاں رہ کر اپنے کو بالکل یکسو محسوس کرے۔ جہاں کوئی چیز ذکر و فکر اور مجاہدہ و مراقبہ میں خلل انداز ہونے والی نہ ہو۔ تصوف کا یہ وہ مشترک عنصر (COMMON FEELING) ہے جو تمام متصوفانہ مذاہب میں یکساں اہمیت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ ہندوؤں میں اسی چیز نے تارک الدنیا سادھوؤں کی صورت اختیار کی۔ یہودیوں میں اسی عزلت خواہانہ تصور نے احبار و ماہل قبالہ کو جنم دیا۔ اور یہی وہ شے تھی جس نے عیسائی دنیا میں رہبانیت کا روپ دھارا۔ سوال یہ ہے کہ کیا خلوت و انزوا کی یہ ذہنیت اسلامی ہے؟ کیا اس سے اسلام کے تمدنی تقاضوں کو گزند تو نہیں پہنچتا۔ اور

سب سے آخر میں آیا یہ نفسیاتی طور پر ممکن بھی ہے کہ کوئی شخص دنیا کی دلچسپیوں سے علاحدہ رہ کر صحت مند ذہنی و فکری زندگی گزار بھی سکے۔

آئیے! ہم ان نکات پر علی الترتیب غور کریں:

اس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے رہبانیت کی مذمت کی ہے۔ اور اسے صاف اور کھلے انداز میں بدعت قرار دیا ہے۔ اور اس حقیقت کو مان لینے میں بھی قطعی پس و پیش یا تامل کی گنجائش نہیں ہے کہ اسلام ہی وہ پہلا اور آخری مذہب ہے جس نے دنیا کے چیلنج کو جرأت سے قبول کرنے کی دعوت دی ہے۔ یہی نہیں اس کے لیے قوانین، عبادات، فرائض اور حقوق انسان کا ایک نہایت ہی عمدہ اور متوازن نقشہ بھی پیش کیا ہے۔ جو عمدہ و معقول ہونے کے ساتھ ساتھ قابلِ عمل بھی ہے۔ اور اسلام کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اغیار کی نظروں میں کھٹکتی ہے۔ حتیٰ کہ ایک صاحب نے بزعمِ خود اسلام کو اسی جرم کی پاداش میں مذاہب کی صف ہی سے نکال باہر کیا کہ اس کا مزاج، اس کی ساخت اور کائناتِ انسانی کے بارہ میں اس کا نقطۂ نظر ایسی چیزیں ہیں جو روحانیت سے قطعی میل نہیں کھاتیں۔ ان کے خیال میں اسلام مذہبی شکل و صورت میں غیر دینیت (SECULARISM) کا حامی ہے۔ ہم انھیں اس سلسلہ میں معذور سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ مذہب کو صرف روحانی اقدار پر مبنی ہونا چاہیے تھا۔ اور ظاہر ہے اسلام کی جامعیت ہرگز اس کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ لہٰذا محض اس بنا پر یہ مجبور ہوئے کہ اس کو مذاہب کی صف سے نکال دیں۔

اسلام کی جامعیت کے معنی یہ ہیں کہ اس میں دین و دنیا کی کوئی تفریق موجود نہیں۔ اس میں جسمانی اور روحانی اقدار میں ثنویت تسلیم نہیں کی جاتی۔ اور یہ نہیں مانا جاتا کہ تہذیب و تمدن کے صحت مند تقاضے اس عالمِ آب و گل کی رونق اور گہما گہمی، علوم و فنون کا ارتقاء یا انسانی عزم و حوصلہ کی بلندیاں روحانیت کے منافی ہیں۔

[illegible]

کیا ہے۔ جس سے معاشرہ کو اس کی معصیتوں سے بچایا جا سکے۔ جس میں رونق اور ہنگامہ ہائے طرب وانبساط تو ہوں مگر روح مردہ نہ ہونے پائے۔ جس میں ارتقاء و تقدم کے تقاضے تو پائے جائیں، مگر دل زنگ خوردہ نہ ہونے پائے۔ اور قلب و ضمیر کی وہ لطافتیں قائم رہیں جو کسی زندہ تمدن اور پاکیزہ طرز حیات کا سرمایۂ ناز ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اصل اشکال یہ نہیں کہ دنیا کی نعمتوں سے بہرہ مندی جائز ہے یا نہیں۔ اسے ناپاک اور نجس سمجھ کر چھوڑ دینا چاہیے یا پاکیزہ اور مقصود سمجھ کر حرز جاں بنانا زیادہ انسب ہے؟ اصل اشکال یہ ہے کہ دنیا میں ایک وقت خاص تک چونکہ بہر حال رہنا ہے۔ اور اس لیے سوچا جائے کہ وہ اسلوب حیات کون سا ہے جو زیادہ صحیح اور زیادہ برکتوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

یہ سوال اس لیے حل طلب ہے کہ اس گلستان حیات میں جہاں پھول ہیں وہاں کانٹوں کی بھی کمی نہیں۔ جہاں رونق اور گہما گہمی ہے وہاں ویرانے اور ہولناک گڑھے بھی ہیں۔ جہاں علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کی استواریاں ہیں، وہاں بے راہ روی اور انحراف کی مثالیں بھی کم نہیں۔ ان حالات میں بے خطر دنیائے دوں کے سمندر میں کود پڑنا چاہیے اور بلا محابا بغیر کسی تربیت اخلاق اور تحفظ کے اپنے آپ کو اس گرداب میں پھینک دینا چاہیے۔ یا اس طریق سے انسان دنیائے رنگ و بو کے اس چیلنج کو قبول کرے کہ اس کا دامن طلب صرف پھول ہی چنے، کانٹوں سے نہ الجھے۔ اور برکات ہی سمیٹے، نحوستیں نہیں۔ یعنی اس کا دل و دماغ علوم و فنون سے صرف روشنی ہی حاصل کرے۔ مادیت کی تاریکیوں سے اسے داغدار نہ کرے۔ اسی طرح اس کے حصہ میں تہذیب و تمدن کی استواریاں ہی آئیں۔ فسق و فجور کے داعیات سے سیرت و کردار کی سطح کو پست نہ ہونے دے۔

یہ ہے اصل سوال اور اصل اشکال۔ بلکہ صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہیے کہ یہی وہ موڑ ہے جہاں رہبانیت اور اسلام کی راہیں جدا ہوتی ہیں۔ کیونکہ رہبانیت کی بنیاد عیسائیت کے اس اذعانی عقیدہ (DOGMA) پر ہے کہ دنیا ناپاک اور

نجس ہے۔ اور ہرگز اس لائق نہیں کہ اس کو منہ لگایا جائے۔ یا اس کے بارہ میں اونٰے دلچسپی کا اظہار کیا جائے۔ لیکن اسلام کا اس کے برعکس موقف ہے کہ دنیا ناپاک اور نجس نہیں، رہنے کے قابل ہے۔ حصہ لینے اور شرکت کے قابل ہے۔ بلکہ اس لائق ہے کہ اس کی مسرتوں میں اضافہ کیا جائے۔ اس کے ممکنات کو ترقی دی جائے۔ اور اس کے قافلہ ہائے ارتقاء و تقدم کو تیز تر کر دیا جائے۔ تحفظ، احتیاط اور تربیت البتہ شرط ہے۔ یہی تحفظ، احتیاط اور تربیت وہ عناصر ہیں جنھوں نے مل جل کر شریعت و قانون، یا فقہ، اسلامی کی شکل اختیار کی ہے۔

رہبانیت سے اسلام کو جُدا کرنے والی دوسری چیز یہ ہے کہ اسلام دنیا اور دنیوی خواہشات میں اصُولی فرق قائم کرتا ہے۔ دنیا کا مفہوم اس کے نزدیک یہ کارگاہِ حیات ہے۔ اور اس کارگاہِ حیات کو واسطہ اور ذریعہ کے بجائے نصب العین قرار دینا اور اس کی ادنیٰ نعمتوں پر زندگی کی اعلیٰ اقدار کو قربان کر دینا خواہشاتِ دنیا کے مترادف ہے۔ اسلام یا اسلامی تصوف اس کارگاہِ حیات سے تو پوری پوری دلچسپی لیتا ہے۔ مگر اس کو اس کے درجہ سے بڑھا کر نصبُ العین کے درجہ تک پہنچا دینے کا حامی نہیں۔

یہ مسئلہ کا ایک رُخ ہے۔ دوسرا رُخ یہ ہے کہ تمام سامی مذاہب میں کم از کم بعموم اور اسلام میں بالخصوص اللہ تعالیٰ کا تصوّر یہ ہے کہ وہ محبوب ترین ہستی ہے۔ عزیز ترین نصب العین ہے۔ اور ان تمام تر نزاعتوں کے باوجود اس لائق ہے کہ اس کو ماننے اور اس کے اخلاق سے متحلّی ہونے کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی ہر ہر صورت آزمائی جائے۔ جب تک اللہ تعالیٰ کا یہ تصور ہمارے ہاں موجود ہے۔ اور جب تک انسان کی تمدنی جبلّت کے پہلو بہ پہلو انسان کے ضمیر و فطرت میں اسی اہمیّت کا اور اسی قدر توانا، قوی تر یہ وجدان پایا جاتا ہے کہ اس ذاتِ گرامی کے ساتھ تعلقاتِ عبودیت

ومحبت استوار کیے جائیں، اس وقت تک خلوت وانزوا کی شرعی وعقلی ضرورت قائم رہے گی۔ اور مجاہدہ ومراقبہ کی وہ تمام شکلیں برقرار رہیں گی جو اس مقصد کے لیے مفید ہوں۔ اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لیے اس حقیقت پر غور فرمائیے کہ جب دنیا کا ادنیٰ نصب العین آپ کی تمام تر ذہنی وفکری قوتوں کو گھیر لیتا ہے۔ اور آپ کی توجہات فکری کو ایک خاص مرکز پر اس طرح مرکوز کر دیتا ہے کہ باقی دنیا کے جھمیلوں سے آپ بے نیاز اور غافل ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے عشق ومحبت کے تقاضے کیا کچھ وسیع نہیں ہوں گے؟ اور کس درجہ آپ کے قلب وذہن کی فراغتوں کا احاطہ نہیں کر پائیں گے۔

نصب العین کوئی ہو بہر حال توجہ والتفات چاہتا ہے۔ یکسوئی اور فراغت چاہتا ہے۔ بے غل وغش جد وجہد اور سعی وکوشش چاہتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تڑپ اور جستجو چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ چیزیں خلوت ویکسوئی کے بغیر حاصل ہو سکتی ہیں؟ پھر اگر صوفیاء انہیں تقاضوں سے مجبور ہو کر خلوت کو پسند کرتے اور اپناتے ہیں تو وہ اس نصب العین اور آرزو کی بلندی کے پیش نظر ان کو مطعون کیوں کر ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں قرآن وحدیث میں اللہ کی محبت اور ذکر کے جو فضائل آتے ہیں۔ یا آنحضرتؐ کی زندگی میں تعلق باللہ کی جو والہانہ مثالیں پائی جاتی ہیں۔ ان کو اس بنا پر نظر انداز کرتے ہیں کہ وہ سب معلوم اور مدوّن ومتیقن ہیں۔ اس طرح خود اسلامی نظام وعبادات میں خلوت وانزوا کے لطائف کی جو جھلک کبھی روزہ کی شکل میں دکھائی دیتی ہے، کبھی نوافل کی صورت میں جلوہ آرا معلوم ہوتی ہے، کبھی اعتکاف کے رنگ میں پائی جاتی ہے اور کبھی تہجد اور قیام اللیل کے انداز میں نظر آتی ہے، اس کے بارہ میں بھی ہم وضاحت غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا مقصود صرف اصولی کی حد تک مسئلہ کی تشریح کرنا ہے۔ تفصیلات سے تعرض ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔

دوسری تنقیح یہ تھی کہ کیا خلوت گزینی اور عزلت وعلاحدگی خلق کی صورت اسلام کے

تمدنی و تہذیبی تقاضوں کے خلاف تو نہیں۔ اس سوال کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ اگر پہلے نکتہ کی وضاحت کے دوران میں جن افکار کا ہم نے اظہار کیا وہ مستحضر ہیں اور قلب و ذہن نے پوری طرح اس کی روح کو سمجھ لینے اور پا لینے میں کوتاہی نہیں کی، تو صورتِ مسئلہ نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا اس کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ اسلام یا تصوف کا اشکال یہ نہیں کہ دنیا اور اس کے ممکناتِ ارتقار کو قبول کیا جائے یا نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس اس کے سامنے جو حل طلب سوال ہے وہ یہ ہے کہ دنیا کو اس کی خوبیوں کے ساتھ کیونکر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ نیز کس طرح اس کو عقبیٰ و آخرت کی حقیقی زندگی کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ربنا آتنا فی الدنیا حسنة	اے پروردگار ہمیں دنیا میں بھی عمدگی سے بہرہ مند
وفی الاخرة حسنة وقنا	کر اور آخرت میں بھی خوبی سے نواز اور دوزخ کی
عذاب النار۔	آگ سے محفوظ رکھ۔

مزید وضاحت کی خاطر مندرجہ ذیل نکات ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہئیں:

۱۔ یہ کہ اصولاً اگرچہ تصوف کے دروازے سب کے لیے کھلے ہیں۔ تاہم یہ دعوتِ تزکیہ اپنے مزاج اور ساخت کے اعتبار سے سب کے لیے یکساں قابلِ عمل نہیں۔ اس کے لیے خاص تعلیم، ذہن اور ظرف چاہیے۔

۲۔ خلوت و عزلت گزینی کا مفہوم محققین کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں بُعدِ مکانی ضروری نہیں۔ یعنی یہ خلوت ضروری نہیں کہ مکانی ہو۔ بلکہ دنیا کی ہنگامہ آرائیوں میں شریک و سہیم رہنے کے باوجود بھی خلوت ممکن ہے۔ صحیح ترین پیرایۂ بیان میں یوں سمجھیے کہ اس سے مقصود ذہن و فکر کے انداز (ATTITUDE OF MIND) کی تبدیلی ہے۔ یا زندگی کے بارہ میں ایک خاص نقطۂ نظر کو اپنانا ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ چاہے کسی کام میں مصروف ہوں اور کام کی کسی نوعیت میں مشغول ہوں، دل میں ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے

ذکر الٰہی کی شمع فروزاں رہے۔ اور یہ کوشش رہے کہ ہمیں ہر ہر درجہ و مرتبہ کی برائیوں سے بچنا ہے۔ اور ہر ہر درجہ و مرتبہ کے حسنات کو اختیار کرنا ہے۔ ظاہر ہے اس غرض کے لیے جنگلوں اور ویرانوں میں رہنے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ دنیا کی انہیں مشغولیتوں میں کچھ فرصتیں تلاش کرنے کی حاجت ہے۔ جن میں ذکر و فکر کے مجاہدات کو جاری رکھا جاسکے۔

اس مفہوم کو عارف قیشری نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

والعزلة فی الحقیقة اعتزال الخصال المذمومة فالتاثیر لتبدیل الصفات لا للتنائی عن الاوطان

اصل عزلت خصائل مذمومہ کو ترک کرنا ہے۔ یعنی عزلت بُعدِ مکانی کا نام نہیں۔ تبدیلی صفات سے تعبیر ہے۔

ابوعلی وقاق کا کہنا ہے:

البس مع الناس ما یلبسون وتناول مما یاکلون وانفرد عنهم بالسر۔

لوگ جو پہناوا اختیار کرتے ہیں وہی تم بھی اختیار کرو۔ کھانے پینے میں بھی امتیاز کی حاجت نہیں۔ امتیاز صرف قلب و اسرار کی تبدیلی ہے۔

اسی حقیقت میں انہوں نے ایک واقعہ کے ضمن میں بھی بیان فرمایا ہے۔ ایک صاحب برائے استفادہ ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضرت میں ایک طویل مسافت طے کرنے کے بعد آپ تک پہنچ پایا ہوں۔ آپ نے کہا:

لیس هذا الحدیث من قطع المسافة ومقاساة الاسفار فارق نفسك بخطوة وقد حصل مقصودك۔

بھائی۔ استفادہ، معرفت قطع مسافت اور سفر کی مشکلات سے تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا تعلق محض قطع نفس سے ہے۔ چنانچہ نفس سے ایک قدم کی دوری اختیار کرو۔ معرفت آپ سے آپ حاصل ہو جائے گی۔

\+ + +

غرض یہ ہے کہ خلوت کا اعلیٰ مرتبہ بہرحال یہی ہے کہ انسان "کائن و بائن" رہے یعنی

بیک وقت اپنے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات سے بھی تعلق رکھے اور دل کے لطائف سے بھی بیگانہ نہ ہونے پائے۔

۳۔ وہ لوگ جو اس درجہ عالی ہمت نہ ہوں۔ کہ جلوت میں بھی خلوت آرائی کے لطف سے بہرہ مند رہیں۔ ان کے لیے بُعد مکانی کے اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ ان کی ذہنی سطح اتنی اونچی ہو کہ دینی علوم و فنون و فنون پوری طرح سمجھ سکیں۔ اور عقائد و افکار کے معاملہ میں اس درجہ پختگی اور استواری حاصل ہو کہ نفس کی ابلہ فریبیوں کا اچھی طرح جائزہ لے سکیں۔ اور ان سے محترز اور مجتنب رہ سکیں۔ ہمارے نزدیک اس طرح کی خلوت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اصول صحت کا خاص طور پر خیال رکھا جائے۔ یعنی ذکر و فکر یا مجاہدات کو صرف اسی حد تک جاری رکھا جائے جس حد تک کہ ذہن و جسم کی شادابیاں اجازت دیں۔ یا جس حد تک کہ عبادت و مجاہدہ قلب و ذہن پر بار نہ ہوں۔

۴۔ خصوصیت سے قابل لحاظ بات خلوت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ خلوت گزینی کی صورت بھی عارضی ہونی چاہیے۔ اور اس کی غرض و غایت صرف یہ ہونا چاہیے کہ سالک اپنے نفس کی خرابیوں کا نہایت یکسوئی اور غیر جانبداری کے ساتھ جائزہ لے سکے۔ اور اپنے کو اس طرح بدل سکے کہ جس وقت اس خلوت سے نکل کر جلوت میں آئے اور لوگوں سے ملے جلے ان کے لیے اس کا وجود مفید و بابرکت ثابت ہو۔

اس سلسلہ کا آخری سوال یہ تھا کہ آیا یہ ممکن بھی ہے کہ خلوت گزینی نفسیاتی تسکین و طمانیت کے اسباب فراہم کر سکے۔ اور سالک کے لیے حقیقی دلجمعی و سکون کی دولت مہیا کر سکے؟ یہ سوال اس لیے اُبھرتا ہے۔ کہ بقول ارسطو کے انسان حیوان اجتماعی ہے۔ جو بہرحال کسی نہ کسی معاشرہ اور ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ اسی میں جیتا، بڑھتا یا تعلیم و تربیت کی منزلیں طے کرتا ہے۔ اسی سے اس کی ذہنی و فکری صلاحیتوں میں بالیدگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی سے اخلاقی معیار اور سانچہ حاصل کرتا ہے۔ اور اسی معاشرہ و ماحول کی بدولت اس کو موقع

ملتا ہے کہ اپنی شخصیت کی بلندیوں اور صلاحیتوں کا بھرپور اظہار کرسکے۔ اور جس معاشرہ سے اس نے اب تک اتنا کچھ حاصل کیا ہے اس کو کچھ دے بھی سکے۔ یعنی اس کی تمدنی و تہذیبی سمتوں کو موڑ سکے۔ اس کے لیے صحت مند اخلاقی فضا پیدا کرسکے۔ اور اس کو نئے نئے افکار اور تصورات سے مالا مال کرسکے۔

ایسے اشخاص اگر گوشہ ہائے خلوت میں جا بیٹھیں گے تو ذکر و فکر کی مشغولیتیں کب تک ان کا جی بہلا سکیں گی۔ اور کب تک ان کی بے قرار طبیعت معاشرہ کی ہنگامہ آرائیوں سے الگ تھلگ رہ سکے گی۔ کیا ان کا ذہن اس سے پریشان نہ ہوگا۔ ان کا قلب توحش محسوس نہیں کرے گا۔ اور ان کا بھرپور اور پُرجوش اَنا معاشرہ میں لوٹ آنے کے لیے بے چین نہیں ہو جائے گا۔ اور یہی بے چینی بالآخر ان کے جذبۂ خلوت میں مخل نہیں ہوگی۔

بلاشبہ یہ سوال اجتماعیات اور نفسیات کے لیے ٹیڑھا اور پریشان کن ہے۔ لیکن یہ انسانی شخصیت کا ادھورا تجزیہ ہے۔ اور اس کی بنیاد اس غلط مفروضہ پر ہے کہ نفس کی تگ و تاز، اس کی دلچسپیاں، اور ترقی و بالیدگی کا تمام تر انحصار خارجی ماحول پر ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں۔ نفس کے اندر بجائے خود ایک اقلیم افکار آباد ہے۔ ایک دنیائے تصورات ہنگامہ آرا ہے۔ اس کے باطن میں اپنے ہنگامے اور شورشیں ہیں۔ مقامات ہیں۔ منزلیں ہیں۔ حسن ہے۔ دلآویزی اور دلبری کے انداز اور تیور ہیں۔ شرط یہ ہے کہ کوئی شخص بیرونی جاذبیتوں سے عنانِ توجہ کو موڑ کر نفس کے اندر جھانک کر دیکھے، غور و تعمق کی خو ڈالے اور اس بحر بے کراں میں ڈوب جانے کی لذت سے آشنا ہو۔ پھر دیکھیے کن کن لذات سے دوچار ہونے کا موقع ملتا ہے۔ اور کیا کیا لطائف اور گوہرہائے معانی ہاتھ آتے ہیں۔ اور اگر اس غور و خوض کا مقصد اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہو۔ اور اس محبوب نصب العین کا حصول ہو جس کے جمالِ جہاں افروز کی ادنیٰ جھلک کا ظہور یہ گلستانِ حیات ہے جس کو آپ خارجی و مادی دنیا سے تعبیر کرتے ہیں۔ تو اندازہ کیجیے یہی ذات اپنے عشاق اور دیوانوں کے لیے دنیائے باطن میں کن کن دلچسپیوں کا سامان

مہیا نہیں کر سکتی۔ اور ان کے دلِ ویران کے لیے آبادی و معموری کا کیا اہتمام نہیں کر سکتی؟

دراصل اس سوال کا تفصیلی جواب کچھ وہی لوگ دے سکتے ہیں جو اصحابِ حال ہیں۔ اور وہ بھی عمل سے، بات چیت اور گفتگو و بحث سے نہیں۔ ہم اہلِ قال کے لیے اس سے زیادہ کہنے سننے کی گنجائش نہیں کہ نفسیاتی طور سے اس طرح کی خلوت لذت آفریں ہو سکتی ہے۔ ثبوت میں ان ہزاروں پاک باز اور پاک نہاد انسانوں کو پیش کیا جا سکتا ہے جنھوں نے برسوں انسانی آبادی سے دور دنیاوی ہنگاموں سے الگ تھلگ رہ کر زندگی گزاردی اور کبھی بھی حرفِ شکوہ و آرزو زبان پر نہیں لائے۔ ظاہر ہے یہ لوگ نہ تو مریضانہ ذہنیت رکھتے تھے، نہ اتنے پاگل اور دیوانے تھے کہ دلچسپی نہ ہونے کے باوجود اس طرزِ حیات کو سینے سے لگائے رہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو مالک بن مسعود نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا۔ سائل نے پوچھا تھا:

اما تستوحش وحدك ۔	کیا آپ اس وحدت و خلوت میں احساسِ وحشت سے دوچار نہیں ہوتے؟

ان کا جواب یہ تھا:

ماكنت ادرى ان احدًا يستوحش مع الله ۔	میں نہیں سمجھتا کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی معیت و معیت میں وحشت کیونکر محسوس کر سکتا ہے؟

یعنی جو آرام جان اور راحتِ جان ہے۔ وہ تو دل کی گہرائیوں میں پوری سج دھج کے ساتھ جلوہ آرا ہے۔ پھر گھبراہٹ اور اضطراب کے کیا معنی؟

ایک آخری کھٹک یہ رہ جاتی ہے کہ اگر خلوت وانزوا کی یہ برکات ہیں تو صحابہ اس سے کیوں آشنا نہیں تھے اور ان کی زندگی میں کیوں ایسی کیفیات کا پتہ نہیں چلتا۔ جواب واضح ہے۔ انجیل کے مثالی پیرایۂ بیان میں یوں سمجھیے جس برات میں دولھا موجود ہو اس کو مجاہدہ

ریاضت کی کیا ضرورت ہے۔ جب آں حضرتؐ کے عملِ تزکیہ نے جلوت ہی میں ان لطائف سے ان کو بہرہ مند کر رکھا تھا جو انبیاء علیہم السلام کے بعد عموماً خلوت سے حاصل ہوتے ہیں۔ تو ان کو اس تدبیر کی حاجت ہی نہیں تھی۔ کیونکہ تصوّف کا نصب العین دراصل اسی خلاء کو پُر کرنا تو ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد معاشرہ میں پیدا ہو جاتا ہے۔ مذہب کا اصل اشکال یہ ہے کہ جب تک یہ نفوسِ قدسیہ زندہ رہتے ہیں جنھیں ہم انبیاء و رسل کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اس وقت تک یہ اپنے ماننے والوں میں عرفان و عمل کی شمعوں کو فروزاں رکھتے ہیں اور تزکیہ و تربیت سے ان کی سیرت و کردار کو چمکائے رکھتے ہیں۔ لیکن جوں ہی ان حضرات کا انتقال ہوا اور کچھ عرصہ اس پر گذر گیا، طبائع و قلوب میں تکدر پیدا ہوا۔ اور آخر آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہی جاہلیت اولیٰ لوٹ آئی۔ وہی دنیا کی محبت، مال و دولت کا عشق، تکلفات و نفسیات کا چسکا دلوں پر مستولی ہو گیا۔ ایسے لمحوں میں قدرتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے ایسے اربابِ ہمم کی، علمائے ربانی اور صوفیائے کرام کی، جن کا نصب العین آخرت ہو، اللہ تعالیٰ کی خوشنودی ہو۔ مزید برآں جنھوں نے مجاہدہ و ریاضت سے اپنے قلوب کو سنوار لیا اور مزکی کر لیا ہو کہ میدانِ عمل میں اتریں۔ اور اصلاح و تزکیہ کی ذمہ داریوں کو سنبھال لیں۔ اگر تصوّف سے اصلاحِ معاشرہ کا یہ مقصد پورا ہوتا ہے اور صوفیاء کے پاک نمونوں سے معاشرہ کے دنیاوی و مادی رجحانات میں خوشگوار اور صحت مند تغیر پیدا ہوتا ہے، تب یہ زندہ، متحرک اور جاندار تصوّف ہے۔ اور اس کے حاملین کو ہم کامیاب صوفیاء کہیں گے۔ لیکن اگر اس سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا تو یہ اور جو کچھ ہو، صحت مند، جاری رہنے والا اور اعلیٰ تصوف بہرحال نہیں ہے۔

بلاشبہ کچھ ایسے حضرات ضرور ہیں جو خلوت و انزوا کی دلچسپیوں میں اس درجہ کھو جاتے ہیں کہ ان کے دلوں میں جلوت میں لوٹ آنے اور اصلاح و تزکیہ کے فرائض انجام دینے کے لیے کوئی طلب و آرزو ہی باقی نہیں رہتی۔ ان لوگوں کے بارہ میں ہماری محتاط رائے یہ ہے کہ یہ

اربابِ ہمم میں سے نہیں ہیں۔ اور یہ کہ اپنے نفسیاتی حالات کی بنا پر انہیں قطعی معذور سمجھنا چاہیے۔ یہ مانا کہ باطن کی دلچسپیاں اور جاذبیتیں ایسی گہری ،ایسی عمیق اور پُر منفعت ہیں کہ کوئی شخص بھی ان سے آسانی کے ساتھ دست کش ہونا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن مناسب تربیت کے بعد انہیں لطائف جلوت میں بھی قائم رکھا جا سکتا ہے۔ اور یہی تصوّف کا نصب العین بھی ہے۔ اس کے لیے ذہن وقلب کی سلامتی اور ظرف وتحمل کی صلاحیت البتہ درکار ہے۔

تخصیص

اس سے ہماری مراد صوفیاء کی اس امتیازی خصوصیّت کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یوں تو ان کا کردار توازن و اعتدال کے ساتھ اُن تمام اخلاق و حسنات سے آراستہ ہوتا ہے جن سے بہرہ مندی ایک اچھے فرد اور صالح معاشرہ کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض اقدار اخلاقی یا بعض حسنات میں ان کا پایہ نسبتاً بہت اونچا ہوتا ہے جس میں انھیں مرتبہ اختصاص حاصل ہوتا ہے۔ اس میں یہ غایاتِ اخلاق کو اس طرح اپنے روزمرّہ کے عمل میں سمو لیتے ہیں کہ جس سے دیکھنے والا خواہ مخواہ متاثر ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو علوم و فنون کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ عام ڈاکٹر اور ایک متخصّص (SPECIALIST) میں کیا فرق ہے؟ یا ایک عام سائنس دان اور محقق سائنٹسٹ (SCIENTIST) میں کیا حدود امتیاز ہیں۔ یہی نا کہ ایک ڈاکٹر جسم انسان کے تمام عوارض کے بارہ میں کچھ نہ کچھ ضرور جانتا ہے لیکن کسی بھی مرض میں اس کا مقام اونچا نہیں۔ اور متخصص وہ ہے جو تمام امراض کے بارہ میں تو بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ جانتا ہی ہے، اس کے علاوہ یہ کسی ایک مرض کا ایسا ماہر ہے کہ اس کے بارہ میں اس کی رائے سند کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی طرح ایک عام سائنس دان کے بارہ میں تصور یہ ہے کہ یہ طبیعیات کی تمام شاخوں سے تھوڑا بہت واقف ہے۔ لیکن متخصص وہ ہے جو اس اجمالی علم کے پہلو بہ پہلو سائنس کی کسی ایک شاخ سے متعلق ماہرانہ اور مجتہدانہ رائے رکھتا ہے بالکل یہی انداز اخلاقیات وحسنات میں صوفیاء کا ہے۔ اگرچہ یہ تقویٰ، شجاعت، سخاوت

امانت، رقت، گداز و تاثر، انسانیت، شرافت، حیا و عفاف ایسے تمام اوصاف سے کسی نہ کسی حد تک بہرہ مند ہوتے ہی ہیں۔ مگر ان کا جذبۂ احسان صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا۔ اور صرف انہیں نیکیوں میں محدود ہو کر اور سمٹ کر نہیں رہ جاتا۔ بلکہ یہ کسی ایک نیکی کو اس طرح درجۂ کمال تک پہنچا دیتے ہیں کہ جس سے ان کی سیرت و کردار میں ایک طرح کا امتیاز سا پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر یہی وہ امتیاز و تخصص ہے جس کی بدولت ان کی شخصیت نسبتاً زیادہ اونچی زیادہ مؤثر اور زیادہ جاذب بن جاتی ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ صوفیاء کا کمال یہ ہے کہ یہ اخلاق و حسنات میں غایات کو اپنی آراستہ و پیراستہ سیرت کا نقش و نگار ٹھہراتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سخاوت کی انتہائی حدود کو، شجاعت کی آخری صورت کو، حیا و تعفف اور ایمان و رجا کے کامل ترین تقاضوں کو یہ حضرات اپنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح ایک طبیب خاص یا ایک ماہر طبیعیات کسی ایک ہی مرض کے علاج، طبیعیات کی کسی ایک ہی شاخ کے اپنانے میں علوم و تجربہ کے انتہائی حدود کو چھونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور یہی اس کا حد سے بڑھا ہوا کمال اور خوبی بھی ہے جو دوسروں سے اس کو ممتاز کرتی ہے۔ اور لوگوں کی توجہات محبت و عقیدت کا مدار و محور ٹھہرتی ہے۔ صوفیاء بھی اسی درجۂ کمال کی بدولت معاشرہ کی توجہات کو اپنی طرف منعطف کرنے میں کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

اخلاقیات کے بارہ میں یہ اشکال بہت پرانا ہے کہ انسان کو بعض مخصوص نیکیوں میں درجۂ کمال حاصل کرنا چاہیے۔ یا تمام حسنات میں برابر کا شریک و سہیم ہونا چاہیے؟ ارسطو نے توسط و اعتدال کے سنہرے اصول (GOLDEN MEANS) کو پیش کیا ہے۔ اور اسلام کا عمومی مطالبہ بھی معاشرہ کے ہر ہر فرد سے یہی ہے کہ توسط و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھیں۔ اور ہر ہر نیکی کو اپنانے اور اپنی سیرت و کردار کا جزو بنانے کی کوشش کریں لیکن اس میں جو دقت ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح غیر معمولی شخصیتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ اور اخلاق و

حسنات کے اونچے نمونے نہیں پیدا ہو پاتے جو معاشرہ کو متاثر کر سکیں۔ اور ان کے غیر اخلاقی رجحانات کو بدل سکیں۔ اسلام نے اس غرض کو پورا کرنے کے لیے عوام سے ہٹ کر اخلاق و حسنات کی کچھ اونچی سطحوں کی نشاندہی بھی کی ہے۔ جن پر فائز ہونا صرف خواص کا حصہ ہے۔ کیونکہ توسط و اعتدال کی روش سے جو اخلاقی نمونے پیدا ہوں گے وہ لامحالہ متوسط درجہ ہی کے ہو سکتے ہیں۔ اعلیٰ اور اونچے درجے کے نہیں۔

اس سلسلہ میں قابلِ لحاظ نکتہ یہ ہے کہ علوم و فنون میں، کھیل کود میں آخر ناموری کن لوگوں نے حاصل کی۔ اور کن لوگوں نے اختراع و ایجاد یا ہمت و عزم کے عَلَم گاڑے۔ کن لوگوں کی مساعی سے سائنس کے عجیب عجیب معجزات اور خوارق ظہور پذیر ہوئے۔ اور کن کن لوگوں کی توجہات اور کوششوں سے علوم و معارف کے قافلے آگے بڑھے۔ ظاہر ہے ان سب کمالات کا سہرا ان لوگوں کے سر ہے جنھوں نے علم و فن اور عمل و سعی کے عام اور متوازن حدود سے آگے بڑھ کر کمال و نبوغ کے دروازوں پر دستک دینے کی کوشش کی۔ اور توازن و اعتدال کی سطحوں سے کچھ اونچا اٹھنا چاہا۔ ان لوگوں کا ذکر اس فہرست میں ہرگز نہیں آسکتا جنھوں نے معمول کے مطابق اور توازن کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی زندگی بسر کی۔

علوم و فنون کی معرکہ آرائیاں ہوں یا اخلاق و حسنات کے سیرت و کردار کو چمکانے کا سوال کھیل کود کے میدان ہوں۔ یا زندگی کی اُلجھنیں۔ ان میں جو لوگ دوسروں کو متاثر کر سکتے ہیں، یا ذہنوں اور دلوں پر پوری طرح چھا سکتے ہیں۔ اور دوسروں کے لیے مثالی اور نمونہ ثابت ہو سکتے ہیں، وہ وہی ہیں جنھوں نے اپنی صلاحیتوں کو غیر معمولی طور سے برت کر دکھایا۔ اور سعی و فکر کے عام اور جانے بوجھے میدانوں سے آگے گذر کر جھنڈے نصب کیے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ یہاں صرف پہاڑوں کی سیر کافی نہیں ہمالیہ کی سب سے اونچی چوٹی کو سر کرنے کی ضرورت ہے۔ چاند کے حسن و جمال اور روشنی سے دید و دل کو مستنیر اور محظوظ کر لینے سے کام نہیں چلتا، اس پر کمندیں پھینکنا ہوں گی اور اس کو مسخر کرنا ہوگا۔ تب جا کر کہیں ناموری حاصل ہوگی۔

غرض یہ ہے کہ ارسطو کے سنہرے اصول اخلاق ایک متوازن اور اوسط درجے کے معاشرہ کو بلا شبہ پیدا کر سکتے ہیں۔ مگر غیر معمولی کردار و سیرت کے نمونے اس سے ابھرنا مشکل ہیں۔ اسلام نے اس مشکل کو ملحوظ رکھا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس نے جہاں تعلیمات میں عوام کے لیے اخلاق و حسنات کی حدیں مقرر کی ہیں۔ وہاں ارباب ہم کے لیے بھی کچھ منزلوں کی تعیین میں کوتاہی نہیں کی اور انھیں منزلوں کی طرف بڑھنا تخصیص یا اختصاص ہے ——— جو صوفیاء کا طرۂ امتیاز ہے۔

کیا توازن و اعتدال کے ساتھ غایاتِ اخلاق یعنی درجاتِ کمال کو حاصل نہیں کیا جا سکتا؟ یہ اس سلسلہ کی آخری کڑی اور اہم سوال ہے۔ جواب یہ ہے کہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ صرف انبیاء کا حصہ ہے۔ عام انسانوں کا نہیں۔ ان کے لیے دو ہی راہیں کھلی ہیں۔ یا تو یہ جامعیت و توازن لیے ہوئے ہر ہر نیکی سے بقدر استطاعت بہرہ ور ہونے کی کوشش کریں۔ اور یا پھر انھیں کے بعض غایات و کمالات کی طرف قدم فرسا ہوں۔ تیسری کوئی صورت نہیں۔

اخلاص

اعمال و حسنات میں یہ خوبی تصوّف کی جان ہے۔ صوفیاء اس کا اطلاق کن کن لطیف معانی پر کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل انھیں کے اقوال کی روشنی میں دیکھیے۔ ابو علی دقاق کا قول ہے؛

الاخلاص التوقی عن ملاحظة الخلق۔

اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ اعمال میں عامۂ مخلوق کی رائے سے بے نیاز ہو جائے۔

یعنی اللہ کی رضا اور خوشنودی مدِ نظر ہو۔ یہی نہیں، اخلاص کی اعلیٰ ترین سطح یہ ہے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر اس طرح آپ سے آپ صادر ہونے لگیں کہ جذبۂ اخلاص پر غور و خوض کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ ابو یعقوب السوسی کا کہنا ہے؛

متی شهدوا فی اخلاصهم الاخلاص احتاج اخلاصهم الی اخلاص

جب لوگوں کو اپنے اخلاص میں اخلاص کا احساس ہونے لگے تو انھیں تجدیدِ اخلاص کرنا چاہیے۔

اخلاص کی علامات کیا ہیں؟ ذی النون مصری فرماتے ہیں:

ثلاث من علامات الاخلاص استواء المدح والذم من العامة ونسیان رؤیة الاعمال ونسیان اقتضاء الثواب فی الآخرة۔

اخلاص کی تین نشانیاں ہیں۔ عوام کی مدح و قدح سے بے پروا ہو جانا، اس حقیقت کو بھلا دینا کہ ہم نے کچھ اعمال اخلاص کی بنا پر کیے ہیں۔ اور ثواب آخرۃ کے جذبہ کو فراموش کر دینا۔

کیا عوام و خواص کے درجہ اخلاص میں فرق ہے؟ ابو عثمان مغربی کا کہنا ہے:

الاخلاص مالا یکون للنفس فیه حظ بحال وھذا اخلاص العوام واما اخلاص الخواص فھو یجری علیھم لا بھم فتبدو امنھم الطاعات وھم عنه بمعزل ولا یقع علیھم اذیة ولا بھا اعتداد۔

عوام کا اخلاص یہ ہے کہ ان کے محرکات اعمال میں نفس کا کوئی حصہ نہ ہو۔ اور خاص الخاص حضرات کا تقاضئے اخلاص یہ ہے کہ ان کے اعمال کا سرچشمہ اور محرک محض ذات باری ہو۔ بندگی و اطاعت کا ان سے اس طرح آپ سے آپ صدور ہو کہ گویا انہیں اس سے کچھ غرض نہیں۔ نہ یہ اپنے اعمال میں اخلاص کو دیکھیں اور ٹٹولیں۔ اور نہ اس کے لیے انہیں کوئی تیاری ہی کرنا پڑے۔

دیکھا آپ نے نقطہ نظر کی بلندی اور پاکیزگی! فقہاء تو نیکی کا صرف اوپری تصور ہی رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ کسی نیکی کو کیونکر انجام دینا چاہیے۔ اور اس سے زیادہ کے فن کے اعتبار سے وہ مکلف بھی نہیں۔ متکلمین نیکی کی تعیین میں کھو گئے۔ اشاعرہ نے کہا نیکی معقول المعنی نہیں۔ اور شریعت کے تابع ہے معتزلہ نے ایک قدم بڑھ کر تصریح کی کہ نیکی کو باور کرنے کے لیے عقلی وجوہ ہیں۔ حکماء کا یہی مذہب ہے اور اس میں ان کی پرواز اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ نیکی کو محض نیکی سمجھ کر اختیار کیا جائے۔ کانٹ نے اخلاقیات کا یہی اونچا

معیار چنیں کیا۔ اور کہا کہ نیکی بجائے خود نیکی ہے۔ اور انسانی عقل اس پر شاہد ہے۔ لہذا قطعی اس لائق ہے کہ اسے سیرت و کردار کا جزو بنایا جائے۔

صوفیاء نے ان دونوں سے الگ ایک راہ اختیار کی۔ انھوں نے کہا یہ دونوں نقطۂ ہائے نظر اعمال میں وزن پیدا کرنے والے نہیں۔ اصل شے جس سے نیکیوں میں وزن ابھرتا اور روح پیدا ہوتی ہے اخلاص ہے۔ اعمال میں دیکھنے کی چیز یہ نہیں کہ ان کے اچھا یا بُرا ہونے میں عقل کو دخل ہے یا شرع کو۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ ان کا محرک کون ہے؟ کیا اعمال حسنہ اور عبادات میں شہرت، ریا اور جلب منفعت مقصود ہے، یا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور رضا۔ پھر اس اخلاص کے بارہ میں بھی ان کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ اعمال حسنہ کو اس طرح اس سانچے میں ڈھل جانا چاہیے کہ آپ سے آپ بغیر کسی قصد و تعمد کے صادر ہونے لگیں۔ کیونکہ قصد و تعمد کا مطلب یہ ہے کہ ہنوز نیکیاں قلب و ضمیر میں رچی نہیں۔ اور نفس کی اصلاح اس درجے کی نہیں ہو پائی کہ اس سے صرف حسن و خوبی ہی کی توقع کی جائے۔

اس سلسلہ میں باوجود انتہائی عقیدت کے جو ہمیں اس پاک نہاد گروہ سے ہے، ایک اہم شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اخلاص کے اس مرتبۂ بلند پر فائز ہونا نفسیاتی اور عملی طور پر ممکن بھی ہے؟ کیا نیکیوں سے شعور و ادراک کو ہم کسی موڑ پر بھی الگ کر سکتے ہیں۔ اور ہم پر ایسی کیفیتیں فی الواقع طاری ہو سکتی ہیں۔ اور نفس و روح اصلاح و تزکیہ کی ایسی منزلیں طے کر سکتی ہے کہ جہاں قصد و تعمد کے شوائب اور تقاضے کلیۃً مفقود ہو جائیں۔

اور اگر یہ ممکن ہے تو دوسرا شبہ یہ ابھرتا ہے جو اس شبہ سے زیادہ خطرناک ہے کہ پھر ان اعمال کو ہم نیکیاں کہہ بھی سکتے ہیں؟ یا دوسرے لفظوں میں اگر اخلاص کا اعلیٰ ترین مفہوم یہی ہے کہ اس کو بھی نظر انداز کر دیا جائے تو کیا ارادہ و تعمد کی اس نفی کے بعد خود اس جذبہ کی کوئی مقدار قلب و ذہن کے کسی گوشے میں بھی باقی رہ جاتی ہے جسے ہم اخلاص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس تضاد (CON- TRADICTION) سے نکلنے کی بظاہر کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ممکن ہے کوئی صاحب حال اہل

صاحب علم بزرگ اس پر روشنی ڈال سکیں۔ ہم بہرحال اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہیں۔ تطبیق کی ایک صورت یہ البتہ ہوسکتی ہے کہ صوفیا کے ان اقوال کو جن میں اس مرتبۂ بلند کی نشان دہی کی گئی ہے محض پیرایۂ بیان قرار دیا جائے۔ اور ان سے مقصود یہ سمجھا جائے کہ اصحاب تصوف تا بہ حدِ امکان اخلاص کی اعلیٰ سے اعلیٰ منزلوں تک پہنچنے کی جد و جہد جاری رکھیں۔ اور ریا و سمع کے تقاضوں کو اس طرح چھانٹتے چلے جائیں کہ آخر آخر میں وہ ختم ہو جائیں۔ اور ایسے نقطہ پر پہنچ جائیں کہ جہاں ان کا کوئی تعلق قصد و ارادہ کی پاکیزگی کو بگاڑ نہ سکے۔

معرفت یا نظریۂ علم

علم و معرفت کی عموماً تین سطحیں پائی جاتی ہیں

(۱) اپنے گرد و پیش کی جزئیات کا جزئی علم۔ اس کا تعلق سطح حیوانی سے ہے۔

(۲) منطقی قضایا کو ترتیب دینا اور جزئیات سے بطور استقرار کے نتائج مستنبط کرنا۔ یہ انسانی وصف ہے۔ جس میں تمام انسان شریک ہیں۔ اس کو پیش نظر رکھ کر انسان کو حیوانِ ناطق کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی کلیات کے ادراک و فہم رکھنے والے حیوان کے ہیں۔

(۳) بغیر ترتیب قضایا کے ذہن انسانی پر بعض حقائق کا دفعۃً انکشاف۔ اس سے باختلافِ مراتب وہ تمام حضرات بہرہ مند ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح فکر و تعمق کی گہرائیوں سے ہے۔ اور علم کی یہی صورت اس وقت زیر بحث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علم صرف منطقی استدلال کی تنگنائے ہی میں محصور نہیں۔ بلکہ اس کا تعلق ایک اور بحر بےکراں سے بھی ہے جس کی موجیں کبھی کبھی ساحل ذہن سے ٹکراتی رہتی ہیں اور علوم و معارف کے ایسے ایسے انمول موتی بکھیرتی رہتی ہیں کہ جس پر منطقی عقل و خرد حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ طفرہ (JUMP) جس کو اوّل اوّل نظام نے پیش کیا اور اب حیاتیات (BIOLOGY) کا مسلمہ اصول ہے۔ صرف مادی ارتقار کے سلسلہ ہی میں کام آنے والا نہیں ہے۔ بلکہ اس کی کارفرمائیوں کے حدود ذہن و فکر اور تصورات و کشوف کی وسعتوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ جہاں حیاتیات میں اس کے

معنی یہ ہیں کہ ارتقار کی تمام کڑیاں ضروری نہیں کہ باہم پیوستہ اور معلوم ہوں۔ وہاں اس طرح خیالات و افکار کے لیے بھی منطق و استدلال کی کڑیوں کا باہم مربوط و مسلسل ہونا ضروری نہیں بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اشہبِ فکر کو ایک خاص میدان میں دوڑا رہے ہیں۔ اور وہ اس کو چھوڑ کر یکایک بغیر کسی سبب کے جست لگا کر ایک دوسرے میدان میں پہنچ گیا جس کے عجائب و خوارق ایسے اچھوتے ایسے نادر ہیں اور افقِ ذہن کو ایسی وسعتیں عطا کرنے والے ہیں کہ جو باقاعدہ سوچ بچار سے حاصل ہونے والے نہیں۔ چنانچہ بلند پایہ شعرار کے جتنے شہ پارے ہیں، اونچے مفکّرین کے جس درجہ تخلیقی کارنامے ہیں اور علوم و فنون میں جتنے اہم موڑ ہیں، یہ سب اسی جستِ فکر کا کرشمہ ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس مقام تک پہنچنے کے لیے غور و فکر، ذہنی صلاحیتیں اور کد و کاوش ضروری ہے، بلکہ بمنزلۂ اوّلیں شرط کے ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ صرف غور و فکر ہی سے علم و معرفت کی گرہیں کھلتی ہیں۔ بلکہ حقائقِ اشیار کا کھوج لگانے کے سلسلہ میں کچھ موڑ ایسے بھی آتے ہیں۔ جہاں شعور و ادراک بے بس ہو جاتا ہے۔ اور ان کے بجائے کوئی دوسری قوت، دوسری ہی قسم کی صلاحیتیں آگے بڑھ کر ہاتھ پکڑتی ہیں۔ اور ایسی منزلوں تک پہنچا دیتی ہیں جن کا پہلے سے کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ یہ وہ منزلیں ہیں جہاں پہنچ کر ایک شاعر، ایک مفکر، اور غور و تعمق میں ڈوب جانے والا شخص ایسا محسوس کرتا ہے کہ گویا اشیار کی اوپری سطح سے گذر کر خود اشیار کے باطن اور روح میں محوِ سیر ہے۔ حقائقِ اشیار میں گھوم پھر رہا ہے۔ اور جزو و محویت کے لیے ایسے عالم میں پہنچ گیا ہے جہاں کی ہر شے روشناس اور محرمِ راز معلوم ہوتی ہے۔

انگریزی کے ایک صوفی مذاق شاعر ٹینی سن نے اپنے بعض اشعار میں اس قسم کے احساسات نشان دہی کی ہے۔ اور غور و تعمق کے کچھ ایسے ہی اطوار کا تذکرہ کیا ہے جہاں جسمانی ذہن (BRAIN) کی سرحدیں ختم ہو جاتی ہیں اور روحانی ذہن کے دریچے پوری پوری تابانی کے

ساتھ گھل جاتے ہیں۔

ان کے ان بے مثال اشعار کا مفہوم قریب یہ ہے:

"خیالات و احساسات کا یہ وہ مقدس اور بابرکت موڑ ہے۔ جہاں پہنچ کر جسمانی نفس کا سانس رُک جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خون کی روانی بھی تھم گئی ہے۔ بلکہ ہمارا جسم اگرچہ سو گیا ہے۔ تاہم باطن و روح کی بیداریاں برابر اپنی طرف متوجہ کر رہی ہیں۔ اس وقت ہم کائنات پر اپنی باطنی آنکھ کی روشنی میں نظر ڈالتے ہیں جو اشیاء میں غضب کا تناسب و ہم آہنگی تلاش کرنے میں کوتاہی نہیں کرتی۔ اور جو ہر شے میں ایک طرح کے طرب و انبساط کو جاری و ساری دیکھتی ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ براہِ راست حقائق اشیاء میں مصروف خرام ہیں اور ان کی زندگی کی نہروں میں تیر رہے ہیں۔"

غور و فکر کے اس موڑ کو ہم حدس (INTUITION) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے آگے ایک اور درجہ ماورائے حدس کا ہے۔ جس کا تعلق ولایت و نبوت کے معارف و حقائق سے ہے۔ صوفیاء نے اپنی اسی حقیقت کی طرف مختلف اصطلاحوں میں اشارہ کیا ہے۔ یہی کبھی لوائح، لوامع اور خواطر کا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور کبھی مشاہدہ کے نام سے پکارا ہے۔ جب اس میں قطعیت کے عناصر ابھر آتے ہیں تو اس مرتبۂ علم کو عین الیقین کے وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔

اس میں اور حدس (INTUITION) میں ایک اصولی فرق یہ ہے۔ کہ حدس تو آخر آخر میں بہرحال ذہن و فکر ہی کا کرشمہ ہے۔ لیکن علم کی یہ نوعیت جس کا تعلق معارفِ نبوت و ولایت سے ہے۔ اس میں آغاز (ORIGIN) دوسری طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ بعض حقائق کو ان لوگوں کے دلوں پر منکشف کر دیتا ہے۔

والّذین جاھدوا فینا   اور جن لوگوں نے ہمارے لیے کوشش کی ہم ان کی

لنهدينهم سبلنا (عنکبوت ۶۹) — ضرور رہنمائی کریں گے۔ اور اپنے راستے دکھا دیں گے
اس مرتبۂ علم پر جس کا اس آیت میں ذکر ہے۔ اولیاء و صوفیاء فائز ہوتے ہیں۔ نبوت اس سے جداگانہ مرتبہ کی متقاضی ہے۔ اس کے معارف براہِ راست وحی الٰہی کا نتیجہ ہوتے ہیں:

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (نجم ۱۰) — پھر خدا نے اپنے بندے کی طرف جو وحی بھیجی سو بھیجی۔

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ (کہف) — اور وہ کتاب پڑھ کر سناؤ جو تمہارے پروردگار نے بذریعہ وحی تمہاری طرف بھیجی۔

وحی ولایت اور وحی نبوت میں فرق نوعیت (QUALITY) کا ہے یا کمیت (QUANTITY) کا۔ اس سلسلہ کی یہ اہم بحث ہے اور اس پر اختصار ہی سے سہی اظہار خیال بہر حال ضروری ہے ——— موجودہ طبیعیاتی انکشافات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ نوعیت و کمیت کا اختلاف محض اصطلاحی ہے۔ اگر آپ پانی کو کھولاتے چلے جائیں تو گرمی اور کھولاؤ آخر آخر میں ایک ایسے فیصلہ کن نقطۂ حرارت تک پہنچ جائے گا جہاں پانی کی یکسر قلب ماہیت ہو جاتی ہے اور وہ پانی، پانی نہیں رہتا بلکہ بھاپ بن کر ایک زبردست قوت میں بدل جاتا ہے۔ اور بھاری بھرکم مشینوں کو چلانے لگتا ہے۔ اسی طرح حیاتیات کے میدان میں آیئے۔ ایک انڈے کو مناسب ماحول میں، مناسب حرارت پہنچایئے۔ کچھ عرصہ کے بعد یہی بے جان انڈا پھٹے گا اور اس میں سے جیتے جاگتے بچے نکل آئیں گے جو انڈے کے مزاج اور نوعیت سے قطعی مختلف ہوں گے۔ یہی حال ارتقاء کی دوسری صورتوں کا ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کو قرآن نے جنین کے متعلق ارتقائی منزلوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

وَأَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ۔

کہ یہ قطرۂ آب ایک حقیر جرثومہ ہے۔ علقہ و مضغہ کی منزلیں طے کر کے یکایک زندگی کے ایسے طور میں داخل ہو جاتا ہے۔ جہاں سے عقل و خرد کے امتیازات ابھرنا شروع ہوتے ہیں۔
غرض یہ ہے کہ جب مقدار و نوعیت مناسب ماحول اور شرائط کے تحت نوعیت

میں اکثر و بیشتر بدل جاتی ہے تو ان دونوں میں حقیقی اور بنیادی فرق نہ رہا۔ بلکہ مدارج اور مراتب کا فرق ٹھہرا۔

علوم نبوت و ولایت میں بھی فرق اسی انداز کا ہے۔ یعنی نبی ولی سے بمراحل اونچا اور بہ مدارج بلند ہوتا ہے۔ حالانکہ دونوں میں جو علم کا انداز ہے وہ چنداں مختلف نہیں۔ کیونکہ دونوں استدلالی و منطقی علم کے بجائے الہام سے استفادہ کرتے ہیں۔

اس مرحلہ پر اس نقطہ کو ذہن میں ہمیشہ محفوظ رکھنا چاہیے کہ کمیت کا یہ فرق بسا اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اس پر بعض دوسرے پہلوؤں کے لحاظ سے نوعی فرق کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ولی ہزار مجاہدہ و مراقبہ کرے جب بھی نبی یا رسول ہرگز نہیں ہو سکتا۔ مگر دونوں میں فرق درجہ و مرتبہ ہی کا رہے گا۔

وہ دوسرے پہلو کیا ہیں جو نبی و ولی کے علوم و معارف میں خط امتیاز کھینچتے ہیں؟ وہ یہ ہیں:

(۱) نبی کا علم سراسر معروضی (OBJECTIVE) ہوتا ہے اور ولی علم میں موضوعیت (SUBJECTIVESM) کی آمیزش سے پاک نہیں ہوتا۔

(۲) ولایت اکتساب سے تعلق رکھتی ہے۔ اور نبوت فیضانِ ربوبیت سے۔

(۳) نبی تبلیغ حقائق پر مامور ہوتا ہے۔ لیکن ولی مامور نہیں ہوتا۔

(۴) نبی کا علم بجائے خود سند ہوتا ہے۔ اور ولی کے معارف خارجی کسوٹیوں کے محتاج۔

(۵) ولی اپنی روحانی پرواز اور سیر باطن میں اگر مقاماتِ نبوت کے بالمقابل آتا بھی ہے تو ان مقامات پر نہ فائز ہی ہوتا ہے اور نہ ٹھہرتا ہی ہے۔ بلکہ تیزی سے گذر جاتا ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ ان مقامات کی محرمانہ سیر بھی کرتا ہے، ان میں سے گذرتا بھی ہے۔ اور ٹھہرتا یا استقرار بھی حاصل کرتا ہے۔

(۶) دونوں کے پیرایہ بیان میں بھی فرق ہے۔ جہاں انبیاء کے اسلوب تبلیغ میں وضاحت اور تعیین ہوتی ہے، وہاں صوفیاء حقائق کے بیان کرنے میں اکثر رمز و اشارہ سے کام لیتے ہیں۔

اس پوری بحث کا ماحصل بہرحال یہ ہے کہ علوم و معارف کا ایک سرچشمہ ایسا بھی ہے جو انسانی قلب و ذہن کی گہرائیوں میں پایا جاتا ہے۔ اور عقل و استدلال کے حدود کے ماورا، اور وحی نبوت سے ادھر علوم و معارف کے کچھ سوتے جاری ہیں جن سے کہ ضمیر و وجدان کی تسکین ہوتی ہے۔

غزالی نے اس کی ضرورت پر نہایت حکیمانہ دلیل پیش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ علوم نبوت کی اگر براہ راست تصدیق ممکن نہیں۔ اور ایک ولی اور اللہ کا بندہ اگر حقائق نبوت کو اپنی چشم باطن سے نہیں دیکھ سکتا تو پھر ان حقائق کو قطعی الثبوت کیونکر کہیں گے۔ آپ جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ پیغمبر کی صداقت خود اس کا پیغام ہے۔ اس کی دعوت کی منطقی استواریاں ہیں، اور زندگی کا وہ نقشہ ہے جسے آزمایا اور برتا جا سکتا ہے۔ لیکن غزالی کی تسکین اس سے نہیں ہو پاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں زیادہ سے زیادہ اغلبیت بخش سکتی ہیں۔ لیکن ان سے وہ عین الیقین قطعی حاصل نہیں ہو پاتا۔ جو حقیقت نبوت کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے لے آئے۔ اس مقصد کی تکمیل بہرحال بالواسطہ تجربہ ہی سے ممکن ہے۔ ایسے تجربہ سے جو شک و ریب اور ظن و تخمین کے پردوں کو چاک کرکے شاہد حقیقت کو اپنے سامنے جلوہ گر پائے۔

ولایت کس حد تک معروضی علوم کی حامل ہوتی ہے۔ اور کس حد تک اس میں موضوعیت کی کارفرمائیوں کا دخل ہے، یہ سوال بھی کم توجہ و التفات نہیں چاہتا۔ مگر اس پر ہم چونکہ اپنی کتاب "افکارِ غزالی" میں کھل کر بحث کر چکے ہیں۔ اس لیے یہاں اس کا اعادہ غیر ضروری ہوگا۔ غیر ضروری بھی، اور شاید غیر دلچسپ بھی۔ لہٰذا قارئین کرام بحث کے اس پہلو کو وہیں دیکھ لیں۔

ترجیحِ آخرت

اسلام کا موقف دنیا کے مقابلہ میں کیا ہے؟ ہم اس کی تفصیل انفرادیت کے تحت

بیان کر چکے ہیں۔ اور تخصیص کے ضمن میں اس حقیقت کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ صوفیاء کا بالکل نمایاں گروہ وہ گروہ ہے جو اسلام کی عمومی اور متوازن دعوت کو ملحوظ و مرعی رکھنے کے ساتھ ساتھ اقدارِ روحانی و اخلاق کو خصوصیت سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ بلکہ انہیں اعلیٰ اقدار کے لیے جیتا اور مرتا بھی ہے۔ ترجیح آخرت کا مسئلہ اسی وضاحت و تفصیل کا ایک پہلو ہے اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ یہ حضرات آخرت کو اس درجہ اہم، ضروری اور حقیقی سمجھتے ہیں اور اس کے ہموم و افکار میں اس درجہ مستغرق اور مشغول رہتے ہیں کہ دنیا کی جھوٹی اور عارضی رعنائیوں کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ان کو فرصت ہی نہیں ملتی۔ ان کا برتاؤ اس عالم رنگ و بو کے ساتھ ایسے شخص کا سا ہوتا ہے جو اس مرحلۂ عیش کو محض عبوری سمجھتا ہے۔ اور اس سے اسی قدر دلچسپی رکھتا ہے جس درجہ عارضی اور عبوری شے سے رکھنا ضروری ہے جسے اس کو پھاند کر آگے بڑھنا ہے۔ اور اسے جاوداں اور سدا بہار گلستانِ جمال میں داخل ہونا ہے۔ جس کی جاذبیتیں اس سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ جس کا حسن اور نکھار دائمی اور ابدی ہے۔ جہاں قربِ یار کی مسرتیں ہیں اور اتصالِ حبیب کی بشارتیں ہیں۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ اسلام عیسائیت کی طرح اس دنیا کو محقر اور قطعی ناقابلِ اعتنا سمجھتا ہے۔ اور اس کی ترقیات کا ساتھ دینا نہیں چاہتا۔ تصوف کے اس رجحان کا یہ مطلب ہرگز نہیں۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس باب میں اصل شے یہ نہیں کہ آپ دنیا کی ترقیات کا ساتھ دیتے ہیں یا نہیں۔ یہ سوال بھی اصلی اور بنیادی نہیں کہ آپ کے دامن میں کس درجہ دنیا سمٹی ہوئی ہے۔ آپ کیا پہنتے ہیں، کیا کھاتے ہیں اور کس درجہ معیشت کو اختیار کیے ہوئے ہیں۔ یہ تمام سوالات زیرِ بحث نہیں۔ تصوف انسان میں تین طرح کی اصولی تبدیلیاں چاہتا ہے۔

۱۔ یہ کہ اس دنیا کو بہر حال عارضی سمجھا جائے۔ اور نظر و التفات کے گوشے زیادہ تر حقیقی اور

آخرت کے مفادات پر مرکوز ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ زندگی وعیش کا جتنا بھی اطمینان آپ کو حاصل ہے اس کے بارہ میں ہمیشہ یہ خیال رکھیے کہ یہ عقبیٰ و آخرت کے مقابلہ میں بہرحال کم ہے اور ادنیٰ درجہ کا ہے۔

۲۔ اس طرز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا اور نکلنا چاہیے کہ دنیا کے ساز وسامان کے ساتھ اگرچہ وہ بہت زیادہ اور ڈھیر سارا ہو تعلق خاطر کی نوعیت نہ رہے، جو ایک دنیا پرست کا طرۂ امتیاز ہے۔

وہ بلا مجاب بنگلہ اور کوٹھی میں رہے۔ کار میں بیٹھے۔ اور ہوائی جہاز میں اڑے۔ لیکن اس کے دل پر ان چیزوں کا کچھ اثر نہ ہو۔ یعنی ان چیزوں سے اس کی روحانیت متاثر نہ ہو۔ اس کی انسانیت پست نہ ہو۔ اور اس کی کیفیت بھی اس طرح کی ہو کہ اگر یہ چیزیں میسر ہیں تب بھی خوش ہے۔ اور یہ چیزیں چھین لی گئی ہیں تب بھی خوش ہے۔ بلکہ زیادہ خوش ہے کہ ذمہ داریوں کا بار گراں ہلکا ہوا۔

۳۔ آخری چیز جو تصوف چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ دنیا اور اس کے پورے ٹھاٹھ کو اس طرح اللہ کی خوشنودی کے لیے کام میں لایا جائے کہ اس میں حظِ نفس کو کوئی دخل نہ ہو۔ غزالی نے اس سلسلہ میں ایک دلچسپ قصہ بیان کیا ہے جس سے اس نکتہ کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔ ایک عارف نے صوفیاء کے ایک گروہ کو کھانے پر بلایا اور دعوت کے لیے جس کمرہ کو منتخب کیا اس کو تا بحدِ مبالغہ سجایا حتیٰ کہ اس میں سینکڑوں شمعیں روشن کیں، صوفیا کا یہ گروہ حسب وعدہ ان کے مکان پر پہنچا اور جونہی کمرے میں داخل ہوا ان کی آنکھیں روشنی اور نور کے ان فواروں سے خیرہ ہو گئیں۔ اس سے ان کو سخت حیرت ہوئی کہ جس شخص کے عرفان و زہد کے اتنے چرچے تھے یہ تو دنیا دار نکلا۔ میزبان نے اُٹھ کر ان کی غلط فہمی کو دُور کیا کہ اعزاز و تکریم کے ان تکلفات کا تعلق تمہارے جذبۂ خشیت و خوف سے ہے۔ تقویٰ و زہد سے ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اعزاز فقر و یا کبھاری کا

اعزاز ہے یا اختصاص و افراد کا نہیں ۔ اور پھر فرمایا تم میں سے ہر شخص کو اجازت ہے کہ وہ اٹھے اور جس شمع کو دیکھے کہ اللہ کی خوشنودی کے لیے نہیں جلائی گئی ہے اس کو بجھا دے ۔

اس طرز فکر سے رہبانیت کی قسم کے جو شبہات اسلامی تصوف کے بارہ میں پیدا ہوتے ہیں انھیں ختم ہو جانا چاہیے ۔ اور سمجھنا چاہیے کہ اسلام یا تصوف کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ ذہن و فکر سے متعلق بدرجہ غایت صحت مند اور خوشگوار تبدیلیاں روا رکھی جائیں اور بس ۔

آخرت کے بارے میں تصوف کا یہ رجحان خود ساختہ نہیں، قرآن سے ماخوذ ہے ۔ ہم اس سلسلہ میں صرف چند آیات پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں ۔

ولاجر الآخرة اکبر (نحل ۴۱)	اور آخرت کا اجر وصلہ تو کہیں بڑھ کر ہے ۔ اور اچھا
وللدار الآخرة خیر (انعام ۳۲)	گھر تو آخرت ہی کا گھر ہے ۔
وابتغ فیما اتاک اللہ الدار الآخرة ۔(قصص ۔ ۷۷)	اور جو کچھ تمھیں اللہ نے دے رکھا ہے اس سے آخرت کی بھلائی کا سامان فراہم کرو ۔
وان الدار الآخرة لھی الحیوان (عنکبوت ۶۴)	اور وہاں آخرت کی زندگی ہی اصلی اور حقیقی زندگی ہے ۔

جن لوگوں نے صوفیاء کے حالات و سوانح کا سرسری مطالعہ بھی کیا ہے ۔ وہ جانتے ہیں کہ ان میں اکثر ایسے ہیں جو کھانے پینے اور رہنے سہنے کے جن معیاروں کو اختیار کیے ہوئے ہیں ان کا کوئی تعلق بھی بظاہر اس تعبیر و وضاحت سے نظر نہیں آتا جو ہم نے ان کے دفاع و حمایت کے پیش نظر اختیار کی ہے ۔ کیونکہ ان میں ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن کا لباس صاف ستھرا نہیں جن کی غذا کافی اور صحت و توانائی کے لیے کافی نہیں ۔ اور جن کی رہنے کی جگہیں اور طور طریق ایسے نہیں جو دل کو بھائیں اور دیکھنے والوں کو متاثر کریں ۔ یہی نہیں یہ حضرات اسی کو فخر کا حاصل سمجھتے ہیں ۔

ہمارے نزدیک یہ شبہ بجا ہے، لیکن اس کے باوجود ہم کہیں گے کہ نصب العین تصوف ہمارے نزدیک وہی ہے جس کی ہم نے تشریح کی ہے۔ مزید برآں اگر تصوف کو ایک محرک اعلیٰ اور موثر ترین عنصرِ حیات کی صورت اختیار کرنا ہے اور معاشرہ کے رجحانات کو بدلنا ہے۔ اور اہلِ دنیا کو آخرت کی طرف مائل کرنا ہے تو پھر اس کی صحیح شکل یہی ہے کہ حضرات صوفیاء اس سابقہ ذوق و رجحان سے دستبردار ہوں اور ایک جیتا جاگتا اور اونچا تصورِ حیات اپنائیں، جو دلوں میں اللہ کی محبت پیدا کرے اور دنیا میں خوبصورتی اور توازن کے ساتھ رہنا سکھائے۔

صوفیاء میں سے اکثر قدبار نے یہ اندازِ حیات کیوں اختیار کیا۔ اس کے بارے میں ہمارے نزدیک چار عذر پیش کیے جا سکتے ہیں:

۱۔ یہ دراصل اُس حد سے بڑھتے ہوئے جذبۂ دنیا داری اور دنیا طلبی کے خلاف ایک ردِ عمل (REACTION) یا بغاوت تھی جس کے مسرفانہ تقاضے اپنی انتہا کو پہنچ چکے تھے۔

۲۔ ایک حد تک اس میں ایسے رجحانات اور جذبات و عواطف کا بھی دخل تھا جو بالکل ذاتی اور انفرادی نوعیت کے تھے۔

۳۔ اس اندازِ زیست کو اوّل اوّل محض عارضی اور آزمائشی طور پر اختیار کیا گیا ہوگا تاکہ نفس کی اچھی طرح تہذیب و اصلاح ہو سکے۔ لیکن کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد ان حضرات نے از راہِ تساہل اس اسلوبِ حیات کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تصوف اور اصلاحِ احوال کے لیے طرۂ امتیاز قرار دے لیا۔

۴۔ جو لوگ ہموم آخرت کو نصب العین قرار دیں گے اور صرف اللہ تعالیٰ سے تعلق پیدا کرنے کی جد و جہد کریں گے، ان کا دنیا کے بارہ میں کسی نہ کسی حد تک متساہل ہونا مستبعد نہیں بلکہ اگر یہ لوگ متساہل نہ ہوں تو البتہ تعجب آفریں ہے۔

ان نکات کو ذہن میں رکھیے تو غضب کی شدتیں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔

غزالی نے بھی اس محبت و عقیدت کے باوجود جو ان کو اس گروہ سے تھی اس کھٹک

کو بنا بر محسوس کیا ہے۔ ان کا یہ اب اس سلسلہ میں اپنے آغوش میں پُر لطف طنز لیے ہوئے ہے وہ مطالعہ و غور کے قابل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم ایسے عباد دُنیا کا تو احترام کرتے ہیں جو اقدار روحانی کو پامال کرتے ہیں۔ حظوظ نفس پر مٹے ہوئے ہیں۔ اور صبح و مسا اللہ تعالیٰ کی نافرمانیوں میں مصروف ہیں۔ کیوں؟ محض اس لیے کہ ان کے پاس مال و دولت کی فراوانی ہے۔ ان کے سر بفلک محل اور اونچے اونچے مکانات ہیں۔ اور رہنے سہنے کا انداز ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں ایسے فقرار کو بنظر تحقیر دیکھتے ہیں جو دولتِ آخرت سے مالامال ہیں لیکن امور دنیا میں متساہل ہیں۔ غزالی دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں کو اس تساہل کے باوجود نہ صرف یہ کہ معذور انسان خیال کرنا چاہیے بلکہ ان کو قابلِ صد احترام سمجھنا چاہیے:

مبیں حقیر گدایانِ قوم راکیں قوم
شاہان بے کمر و خسروانِ بے کلاند

ترجیحِ معانی

اس سے قبل تصوف کی جن خصوصیات سے تعرض کیا گیا ہے۔ ان کا تعلق صوفیار کے کردار و عمل اور فکر و تصوّر سے ہے۔ ترجیحِ معانی کا تعلق ان کے مخصوص اندازِ تعبیر سے ہے۔ یہ وہ ہمہ گیر عنصر ہے جو قریب قریب دنیا بھر کے متصوفانہ ادب میں پایا جاتا ہے۔ اس سے ادبیات میں ایک خاص قسم کا نکھار پیدا ہوگیا ہے اور عمق اور گہرائی ابھر آئی ہے۔ اور جہاں تک مذہب کے اونچے فکری حقائق اور شعائر و رسوم یا تاریخ کا تعلق ہے یہ کہنا بے جا نہیں کہ اس پیرایۂ بیان نے نہایت موزوں اور موثر ترین دلائل کی تخلیق کی ہے۔ ان دلائل کی تخلیق جو ارسطو کی منطق سے قطعی پیدا نہیں ہو سکتے تھے۔

یہ پیرایۂ بیان سراسر تمثیلی، مجازی اور اشارتی ہے۔ اس پیرایۂ بیان سے کن حقائق کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور فکر و عقیدہ کے کون کون عقدے کھلتے ہیں اس کے لیے صوفیار سے متعلق دراصل کتابیں پڑھنے کے لائق ہیں۔ جن میں خصوصیت سے ان کے عارفانہ مذاق کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں۔

یہ حضرات الفاظ کے ظاہری محل سے کہیں زیادہ یہ دیکھنے کے عادی ہیں کہ اس لباس ظاہری کے اندر وہ جسم معنوی کون ہے جو اصل میں مقصود ہے۔ یہ سطحوں کو نہیں بلکہ عمق اور گہرائی کو دیکھتے ہیں۔ چھلکے اور قشر سے دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے اندر مغز کی مقدار کتنی ہے۔ چنانچہ تاریخ، شعائر، و رسوم یا عبادات کے معاملہ میں یہ صرف ظاہر سے متاثر ہونے والے نہیں۔ بلکہ ان کے نقطۂ نظر سے ان چیزوں میں ان کا باطن ڈھونڈنا چاہیے۔ ان کی روح تلاش کرنا چاہیے اور معانی کا کھوج لگانا چاہیے جو مطلوب اصلی ہیں۔

ایک فقیہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کی ظاہری تفصیلات بیان کرکے مطمئن ہو جاتا ہے اور ان کے فلسفہ سے قطعاً تعرض نہیں کرتا۔ ایک متکلم صرف عقائد کی حد تک فکر و تعمق کی صلاحیتوں کو حرکت میں لاتا ہے لیکن تاریخ یا شعائر و رسوم کی کوئی تسلی بخش توجیہ بیان نہیں کرتا۔ ایک مورخ صرف واقعات بیان کرتا ہے مگر ان کے گذشتہ حقائق کا ہماری موجودہ زندگی سے کیا تعلق ہے اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔

اسی طرح ایک محدث صرف احادیث و روایات کی حد تک مسئلہ کی چھان بین کرتا ہے۔ مگر کسی مسئلہ کی گہرائی میں ڈوب کر اس کے اندر جو معنویت ہے اس کو تلاش کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔

مگر صوفی جب ان مسائل پر گفتگو کرے گا تو اس کا انداز ان سے مختلف ہوگا۔ وہ نماز میں جو معنویتیں ہیں ان کی نشان دہی کرے گا۔ ان کے روحانی فلسفہ کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے لائے گا۔ اور بتائے گا ـــــ کہ عبادات کے اس نظام کو تقرب الی اللہ کے لیے کیونکر استعمال کیا جا سکتا ہے؟ نیز وہ بتائے گا کہ عبادات کو فکر و تعمق اور تدبر اور تاثر پذیری کی اعلیٰ قدروں میں کیونکر بدلا جا سکتا ہے۔

تاریخی حقائق کو صوفی صرف ماضی کا قصہ پارینہ خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو وہ کچھ

اس طرح مختلف اسباب بیان کرتا ہے کہ آج بھی ان سے سبق حاصل کر سکتے ہیں اور متاثر ہو سکتے ہیں۔

صوفی کے نزدیک آدم، شیث، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ یا آں حضرتؐ کی ذاتِ گرامی صرف شخصیتیں نہیں ہیں۔ بلکہ فکر و عمل کی کچھ حقیقتیں ہیں۔ کچھ نکات اور اسباق ہیں۔ یہ صرف افراد نہیں، اشارات مفاہیم ہیں اور معانی ہیں۔

تاریخ کے بارہ میں ایک صوفی کا اشکال دراصل یہ ہے کہ اگر ان کو ایک مؤرخ کی طرح وہ بھی صرف قصۂ ماضی سمجھے تو پھر سوال یہ ہے کہ اس سے حاصل؟ جو چیز گذر چکی اس سے بحث کا فائدہ؟ صوفی ماضی اور گذشتہ واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ صاحبِ حال ہے اس لیے صرف حال ہی سے غرض رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک دین کی پوری تاریخ اس لائق ہے کہ اس کو حال کے آئینہ میں دیکھا جاسکے۔ یعنی اس میں جو اشارات ہیں، جو عبر اور اسباق ہیں اور جو روح اور معنویت کارفرما ہے، اس کو اپنانے کی کوشش کی جائے یہی دین کا حاصل اور مطلوب بھی ہے۔ اور تاریخ کے بارہ میں یہ نقطۂ نظر کچھ انوکھا یا عجیب و غریب نہیں بلکہ بعینہٖ وہی ہے جو قرآن نے پیش کیا ہے۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس میں مختلف قوموں، نبیوں، اور ان کے مخالفین کا جو ذکر ہے اس سے مقصود صرف تاریخ بیان کرنا نہیں۔ بلکہ عبر و موعظت کے پہلوؤں کی نشان دہی کرنا ہے۔

اسی طرح رسوم و شعائر کی صوفی ایسے پیارے اور روح پرور انداز میں تشریح کرتا ہے کہ جس سے یہ چیزیں مردہ، ٹھس اور محض بے جان اور بے مقصد تقلید و اتباع کا مظہر ہی نہیں رہتیں۔ بلکہ ان میں ایک طرح کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی نہیں ان سے عمل و مجاہدہ کے داعیے ابھرتے ہیں۔ اور اتباع و وابستگی کے تقاضے استوار ہوتے ہیں۔

میاں عبدالرشید

عالمی مرکز اور بین الاقوامی معاشرہ

حلقہ را مرکز چو جاں در پیکر است (اقبالؒ)

اسلامی معاشرہ جس کی ابتدا محلہ سے شروع ہوئی جس میں نظامِ صلوٰۃ نے نظم، اطاعتِ امیر، باہمی تعاون، پابندیٔ وقت، صفائی اور جستی پیدا کی۔ جسے زکوٰۃ و صدقات نے معاشی افراط و تفریط سے بچا کر اس میں مالی ہمواری پیدا کی اور اسے معاشی تحفظ دے کر اسے اور مستحکم کیا۔ روزوں نے جس کے افراد میں ضبطِ نفس، ایثار اور روحانیت کے اوصاف پیدا کر کے اس کے انفرادی اجزا کو جمال و قوت سے مزین کیا۔ اب اسے علاقائی، ملکی اور قومی سطحوں سے اٹھا کر بین الاقوامی یا عالمی سطح پر لے جانے کی ضرورت تھی تاکہ پوری انسانیت بلا لحاظ رنگ و نسل اس سے مستفید ہو سکے۔ حضورؐ اس وجہ سے رحمۃ للعالمین ہیں کہ حضورؐ کا پیغام اور نظام دنیا بھر کے انسانوں کے لیے بلا تخصیص ملک و نسب راحت، اطمینان، معاشی تحفظ اور امن کا باعث ہے۔ اس لیے جب تک حضورؐ کے پیغام اور پروگرام پر مبنی معاشرہ پوری انسانیت کو اپنے آغوش میں نہ لے لیتا اس کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ حضورؐ کی بعثت کا مقصد ہی پوری انسانیت کو اوجِ کمال تک پہنچانا ہے۔ "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو مگر رحمت عالموں کے لیے۔" (۲۱: ۱۰۷) "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو مگر بشیر و نذیر تمام انسانوں کے لیے۔ (۳۴: ۲۸)۔ اللہ وہ ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دینِ حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اسے ہر دین پر غالب کرے (۴۸: ۲۸)۔

ویسے تو اس معاشرہ کا مزاج شروع ہی سے بین الاقوامی یا عالمی تھا کیونکہ اس کا محور

اللہ کی بلند و پاک ذات ہے، جو تمام کائنات کے خالق ہیں۔ جو بے جہت اور لامکاں ہیں۔ جنہوں نے ہر نسل اور رنگ اور ہر ملک اور قوم اور قبیلہ اور خاندان کے انسانوں کو پیدا فرمایا۔ اور جنہیں ہر انسان بطور انسان عزیز ہے اور وہ اس کی ترقی و سربلندی کے خواہاں ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا الخلق عیال اللہ (تمام مخلوق اللہ کا کنبہ ہے)۔ ایک خدا کا تصور ہی شعوب و قبائل اور نسل و رنگ کے بتوں کو پاش پاش کرنے اور جغرافیائی حد بندیوں کو ملیا میٹ کرنے کے لیے کافی تھا مگر اس پر مزید زور دینے کے لیے یہ بھی فرما دیا کہ پیدائش کا اتفاق وجہ تفاخر و تکرم نہیں۔ شعوب و قبائل صرف اس لیے ہیں تاکہ مختلف لوگ ایک دوسرے سے پہچانے جا سکیں۔ ورنہ اصل تکریم تقویٰ سے ہے (۴۹ : ۱۳)۔ جتنا کوئی شخص برائی سے بچے گا اور نیکی کو اختیار کرے گا اتنا ہی وہ قابل عزت ہوگا۔ آخر ایسا وسیع مشرب و معاشرہ جس کا آغوش ہر اس شخص کے لیے وا ہو جو ایک خدا، تسلسل حیات (آخرت) اور نیکی پر ایمان رکھتا ہے کیسے اپنے آپ کو رنگ و نسل شعوب و قبائل اور ملک و وطن کی تنگنائوں میں مقید کر سکتا تھا۔ اس معاشرہ کا رنگ اللہ کا رنگ ہے (۲ : ۱۳۸)۔ ملکوں، نسلوں اور قبیلوں کا رنگ نہیں اور اللہ کا رنگ کائناتی بلکہ آفاقی ہے یہی وجہ ہے کہ اس نظام میں ان امور پر جو دوسروں سے مشترک ہیں زیادہ زور دیا گیا ہے اور اختلافات کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس معاشرہ کے ہر فرد کے لیے پچھلی کتابوں اور رسولوں پر ایمان لانا ضروری ہے اور یہ مختلف رسولوں میں بطور رسول کوئی فرق نہیں کرتے (۲: ۲۸۵) (۳: ۸۴) بلکہ ہر ایک کا احترام کرتے ہیں اور ہر ایک کا نام عزت سے لیتے ہیں۔ قرآن پاک کے نزدیک اصل کافر وہی ہیں جو بعض رسولوں کو مانتے ہیں اور بعض سے انکار کرتے ہیں (۴: ۱۵۰ — ۱۵۱)۔ جہاں بدنظمی اور لاقانونیت کے نقصانات گنائے گئے ہیں ان میں مساجد کے ساتھ یہود و نصاریٰ کے عبادتخانوں اور عام درویشوں کے خلوت کدوں کا بھی ذکر ہے (۲۲: ۴۰)۔ قرآن پاک کا اعلان ہے کہ یہودیوں

صابیوں اور عیسائیوں میں سے جو بھی ایک اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور نیک اعمال کرتے ہیں وہ خوف و حزن سے محفوظ ہوں گے (۵ : ۶۹)۔ اسی لیے قرآن پاک ان سب لوگوں کو جو اللہ کی طرف سے نازل شدہ کتابوں پر ایمان رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں اشتراکِ عمل کی برملا دعوت دیتا ہے:

"اے اہل کتاب! اس بات کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔ کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں۔ اور اللہ کو چھوڑ کر ایک دوسرے کو اپنے پروردگار نہ سمجھیں (روحانی یا معاشی لحاظ سے) لیکن اگر وہ پھر جائیں تو ان سے کہہ دو: تم گواہ رہو کہ ہم اللہ کے (سچے) فرمانبردار ہیں (۳ : ۶۴)"

اس ضمن میں قرآن پاک حضرت ابراہیمؑ کا ذکر خاص طور سے کرتا ہے کیونکہ معلومہ تاریخ میں حضرت ابراہیمؑ ہی وہ منفرد شخصیت ہیں جنہوں نے خدائے واحد کی پرستش پر خاص طور سے زور دیا اور اپنے اس عقیدہ کی خاطر سخت سے سخت مصائب برداشت کیے۔

انہوں نے اپنے ملک کے مطلق العنان بادشاہ سے جس کی زبان سے نکلا ہوا ہر لفظ قانون تھا اور جس کے نزدیک کسی کو مروا دینا معمولی بات تھی کھلم کھلا ٹکر لی۔ بادشاہ کے بعد عزت اور دولت کے لحاظ سے سب سے بڑے بت کدہ کے پروہت کا مرتبہ تھا اور یہ رتبہ ان کے قدموں میں تھا مگر اسے خود ٹھکرا دیا اور لوگوں کو عملاً بتانے اور اس بات کو صحیح طور سے ان کے ذہن نشین کرنے کے لیے کہ بتوں کا کوئی اختیار نہیں، بتوں کی تحقیر و تذلیل کر کے پجاریوں اور عوام الناس سے دشمنی مول لی۔ یہاں تک کہ حکومت اور عوام نے آپ کو آگ میں ڈال دیا۔ آپ نے بادشاہ اور عوام سب سے صاف صاف کہہ دیا کہ جو اللہ کا دشمن ہے وہ میرا بھی دشمن ہے۔ اور اسی حق پرستی کی خاطر عیش و آرام اور دولت و مرتبہ کی زندگی تج کر صحرا میں جا آباد ہوئے۔ اللہ کے حکم کے مطابق اپنے ننھے بیٹے کو ماں سمیت بے آب و گیاہ ریگستان میں چھوڑ آئے۔ جب بیٹا ذرا بڑا ہوا تو اسے اللہ کی خوشنودی کی خاطر اپنے ہاتھوں سے ذبح کرنے پر

تیار ہو گئے۔

قرآن پاک اسلام کو دین ابراہیمؑ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ یہ نام حضرت ابراہیمؑ ہی کا رکھا ہوا ہے (۲۲: ۷۸)۔ مسلم کے لفظی معانی ایک اللہ کے سامنے پوری طرح سر اطاعت خم کر دینے کے ہیں۔ اس لیے فرمایا:

"اور اس شخص سے بہتر دین کس کا ہے جس نے اپنا سر اللہ کے سامنے جھکا دیا اور حسین اعمال کیے اور ابراہیمؑ حنیف کی ملت کی پیروی کی اور اللہ نے ابراہیمؑ کو اپنا دوست بنا لیا تھا" (۴: ۱۲۵)۔

حنیف وہ ہے جو ایک خدا کا پرستار ہو اور اس کے مقابلہ میں اور کسی کی پروا نہ کرے۔ حضرت ابراہیمؑ کے متعلق یہی بتایا گیا ہے کہ وہ نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی بلکہ حنیف تھے اور جناب رسولؐ کے پیرو انہیں کی ملت پر ہیں:

ملتِ عشق از ہمہ دیں ہا جدا است
عاشقاں را مذہب و ملت خدا است (رومیؒ)

اس عالمی اور بین الاقوامی رنگ کے باعث اسلام نے دوسرے مذاہب کی طرح عبادت کو صرف عبادت خانوں تک محدود نہ رکھا بلکہ تمام روئے زمین کو عبادت گاہ قرار دیا اور نہ عبادت کی ادائیگی کو خاندانی پروہتوں سے مخصوص کیا۔ لامکان معبود کی عبادت مکانوں کے ساتھ کیسے محدود کی جا سکتی تھی۔ اور جو معبود اپنے ہر بندے کے قریب ہو اس کے اور اس کے بندوں کے درمیان کسی کو حائل ہونے کی کیسے اجازت دی جا سکتی تھی؟

لیکن اس کے باوجود مقررہ نماز کے لیے ایک سمت کا تعین ضروری تھا تاکہ یک رنگی اور ہم آہنگی کی ظاہری صورت بھی ہو جائے۔ یہ نہ ہو کہ کوئی ایک طرف منہ کر کے کھڑا ہے اور کوئی دوسری طرف منہ کر کے بیٹھا ہے۔ کسی کا منہ مشرق کی طرف ہے اور کسی کا مغرب کی طرف۔ اس لیے عبادت کے لیے ایک جہت مقرر کر دی مگر یہ بھی فرما دیا:

مشرق و مغرب اللہ کے لیے ہے۔ پس جدھر تم رخ کرو گے اللہ کا چہرہ پالو گے۔ (۲ : ۱۱۵)۔

ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا:

ہر ایک کے لیے کوئی نہ کوئی جہت ہے جدھر وہ منہ کرتا ہے پس تم نیکیوں کی طرف دوڑو (۲ : ۱۴۸)۔ یعنی تم بھاگ بھاگ کر نیکی کرنا اپنا مقصود قرار دو۔

آگے اس بات کو اور کھول کر بیان فرمادیا:

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا منہ مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف۔ بلکہ نیکی اس کی ہے جو اللہ، یوم آخر، ملائکہ، کتاب اور نبیوں پر ایمان لایا اور اس نے اللہ کی محبت کی خاطر قرابت والوں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سوالیوں کو نیز قیدیوں کو رہائی دلانے کے لیے اپنا مال دیا۔ نماز قائم کی۔ زکوٰۃ ادا کی (یہ لوگ وہ ہیں) جو وعدہ کرتے ہیں تو اس پر پورے اترتے ہیں۔ جو تنگی، نقصان اور لڑائی میں ہمت نہیں ہارتے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو اپنے دعوائے ایمان میں سچے ہیں اور یہی متقین ہیں۔ (۲ : ۱۷۷)۔

اور وہ جہت کونسی مقرر فرمائی؟ ایک ایسے مکان کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا جو پہلے دن سے "اللہ کا گھر" ہے۔ جسے نہ کسی انسان کے نام پر تعمیر کیا گیا ہے اور نہ وہ کسی انسان سے منسوب ہے۔ ہاں اس کی اتنی نسبت ایک اولوالعزم موحد کے ساتھ ضرور ہے کہ اس نے اس کی تعمیر نو کر کے اسے دنیا سے دوبارہ روشناس کرادیا۔ دنیا اللہ کے اس اولین گھر کو بھول چکی تھی اس نے دنیا کو اس سے دوبارہ متعارف کرایا اور یہ کام اسی کو زیب دیتا تھا جس نے اپنے وقت کی دنیا کے بتکدے میں توحید کی آواز بلند کی اور تمام بڑے اور چھوٹے اور نئے اور پرانے خداؤں کو سرنگوں کر دیا اور اپنے اس عقیدہ کی خاطر مرتے دم تک مسلسل جدوجہد کی، جزیرہ نمائے عرب کے شہر مکہ میں واقع بیت اللہ شریف کو جو پہلے دن سے خدا کا گھر تھا مگر جس کی تعمیر نو حضرت ابراہیمؑ نے کی تھی، مسلمانوں کے لیے قبلہ قرار دیا گیا۔ ملک عرب

دنیا کی سب سے پرانی تہذیب کا گہوارہ تھا جیسا کہ اب ماہرین آثار قدیمہ کی نئی تحقیقاتیں ثابت کر رہی ہیں، شہر مکہ ایشیا، یورپ اور افریقہ کو ملانے والی شاہراہوں کے سنگم پر تھا۔ حضرت ابراہیم معروف تاریخ کے سب سے بڑے موحد تھے جن کی شخصیت کو دنیا کے تمام بڑے بڑے مذاہب کے پیرو احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اس لیے اس مکان میں شرف و بزرگی بین الاقوامیت اور مرکزیت کے وہ تمام خصائص مجتمع تھے جو قبلہ کے لیے ضروری ہو سکتے ہیں۔ اس پر اضافہ یہ فرمایا کہ حرم کعبہ کو امن کی جگہ قرار دیتے ہوئے وہاں لڑائی کو ممنوع قرار دیا یہاں تک کہ وہاں کسی جانور کے شکار تک کی اجازت نہ دی۔ جیسے آج کل کی زبان میں جنگ کے دوران بعض شہروں کو "کھلے شہر" قرار دے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حق تعالےٰ نے تحریکِ اسلام کے مرکز اور قلب کو شروع ہی سے "کھلا شہر" قرار دیدیا۔ اور امن کی جگہ بنا دیا۔ چنانچہ حضور اکرمؐ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا: اللہ نے جس دن آسمان و زمین کو پیدا کیا اسی دن مکہ کو قابلِ احترام قرار دیدیا۔ پس وہ اللہ کے حکم کے باعث قابلِ احترام ہے۔ (اس میں قتال، نہ مجھ سے پہلے کسی پر حلال ہوا اور نہ میرے بعد ہوگا نہ اس کے شکاروں کو بدکایا جا سکتا ہے نہ اس کا کانٹا توڑا جا سکتا ہے نہ اس کی گھاس کاٹی جا سکتی ہے نہ اس کی گم شدہ چیز حلال ہو سکتی ہے۔ مگر اس شخص پر جو اس کو ڈھونڈ رہا ہو۔"

یہ تو ظاہری خوبیاں ہیں جو اس مکان کے ساتھ وابستہ تھیں اور ہیں۔ اور جو باطنی فیوض و برکات وہاں نازل ہوتے ہیں انہیں کوئی صاحبِ دل ہی بتا سکتا ہے۔

یوں تو حق تعالےٰ ہر جگہ موجود ہیں اور کوئی جگہ ان کے الطاف و برکات سے خالی نہیں لیکن بعض مکانوں کے ساتھ تجلیات مخصوص ہیں جیسے طور۔ اس لحاظ سے کعبۃ اللہ افضل ترین مکان ہے۔ وہاں جو کیفیات قلوب پر طاری ہوتی ہیں، ان کا تعلق محسوس کرنے سے ہے بیان کرنے سے نہیں۔ ایک صاحبِ دل ہی سے سنیئے:

"زبان انھیں بیان کرنے سے قاصر ہے۔ قلم انھیں لکھنے سے عاجز ہے۔ قلب میں اللہ کی محبت موجزن ہے۔ آنکھیں ہیں کہ ان میں آنسو امنڈ سے آتے ہیں اور بدن ہے کہ اسے مارے خوف کے پسینوں پر پسینے آ رہے ہیں۔ ایک وقت میں اتنی کیفیات اور اس شدت سے کسی اور جگہ حاصل نہیں ہو سکتیں اور عبادت کا اصل مقصود اللہ کی محبت خشیت اور عبودیت —— یہ جذبات اس جگہ بدرجہ اتم حاصل ہوتے ہیں۔"

اسی معاشرہ کو بین الاقوامی سطح پر پھیلانے اور ترقی دینے کے لیے بیت اللہ شریف کو بین الاقوامی مرکز قرار دیا گیا تاکہ وہاں مختلف ملکوں، قوموں اور نسلوں کے وہ لوگ جو انفرادی اور اجتماعی تعمیر کردار کے مقصد اور اس کے حصول کے اس پروگرام سے جو شریعتِ محمدی پیش کرتی ہے متفق ہوں۔ سال میں کم از کم ایک بار جمع ہوں۔ اپنی سال بھر کی علاحدہ علاحدہ کاروائیوں کا جائزہ لیں۔ اپنی مشکلات اور مسائل زیر بحث لائیں۔ آئندہ کے لیے اپنا لائحۂ عمل مرتب کریں۔ تاکہ اسلام دنیا کے مختلف حصوں میں محض علاقائی تحریکوں کی صورت میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہ رہے بلکہ ایک اجتماعی عالمی قوت بن سکے۔ اسلامی پروگرام میں اس مقصد کے لیے حج کا فریضہ رکھ دیا گیا۔ سال بھر میں ایک بار مقررہ ایام میں دنیا بھر کے مسلمان دور دراز علاقوں اور ملکوں سے مکہ معظمہ میں جمع ہوتے ہیں۔ ہر اس مسلم پر جو راستے کا خرچ رکھتا ہو عمر میں ایک بار حج ادا کرنا فرض ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ اس کے پاس زادِ راہ ہو۔ اگرچہ جہاں یہ فرمایا وہاں ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ "بہترین زادِ راہ تقوےٰ ہے"۔ اسلام نے اس فریضہ میں بھی حسبِ معمول تعلق باللہ پر پورا زور رکھا اور حج کے دوران مختلف دعاؤں کے علاوہ اللہ کی یاد کا تاکیدی حکم دیا (۲: ۱۹۸ - ۲: ۲۰۰)۔ تقوےٰ کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے لڑائی جھگڑے اور عورتوں کی طرف رغبت سے منع فرمایا (۲: ۱۹۷)۔ حج کے

وں میں تجارت کی اجازت نہ دی۔ البتہ جائز تجارت کی اجازت دیدی (۲: ۱۹۸)۔
وں کو حج کے لیے پکارنے کا ارشاد ہوا" تاکہ ان کے لیے اس میں جو منافع ہیں وہ
ن سے متمتع ہوں"۔ (۲۲: ۲۷ ، ۲۸)۔ وہ منافع روحانی بھی ہیں عقلی بھی اور
لی بھی۔ انفرادی بھی ہیں اور اجتماعی بھی، علاقائی بھی ہیں اور بین الاقوامی بھی۔

سب سے پہلے تو وہی توحید کا عہد ہے جس کی تجدید حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
ن اور اس دور کی یاد قائم رکھنے کے لیے جب یہ عہد پہلے پہل کیا گیا تھا اب بھی اسے اسی
ریق سے یعنی ایک مقدس پتھر (حجرِ اسود) پہ ہاتھ رکھ کر باندھا جاتا ہے۔ اگر ہجوم ہو تو دور
سے ادھر ہاتھ اٹھا کر اس پیمان کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ اس عہد سے زیادہ محبت ہو
و فورِ جذبات سے وہ پتھر چوم لینے کو بھی جی چاہ آتا ہے۔ اس کے بعد کعبہ کا طواف کیا
اتا ہے۔ اللہ کے اس گھر کے گرد والہانہ طور سے سات چکر لگائے جاتے ہیں اور
س طرح اس گھر کے مالک سے اپنی بے پایاں محبت کا اظہار کیا جاتا ہے جس پہ ہم سب
ل و جان سے فریفتہ ہیں۔ ذرا اس نظارہ کا تصور اپنے ذہن میں لیجیے" مختلف ملکوں
نسلوں اور رنگوں کے ہزاروں لاکھوں انسان بیک وقت ہاتھ اٹھا کر ایک اللہ سے
فاداری کا عہد و پیمان کر رہے ہیں اور پھر اس کے گھر کے گرد پروانہ وار چکر کاٹ رہے ہیں
اور اس پہ دل ہی دل میں نثار ہو رہے ہیں۔ آنکھوں میں آنسو ہیں لبوں پہ دعائیں ہیں۔
وئی چوکھٹ تھامے اپنی آنکھوں میں سے ٹپ ٹپ آنسو برسا رہا ہے۔ کوئی غلاف سے
لپٹا اپنے گناہوں پر نادم رو رہا ہے۔ کوئی کسی دیوار سے لگا سجدہ میں پڑا ہے۔ سارے
مجمع پہ وارفتگی کا عالم چھایا ہوا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے صاحبِ خانہ ہر ایک سے
آ آ کر خود مل رہا ہے اور اس کے جلالِ کبریائی سے قلوب پگھل پگھل کر پانی ہو رہے ہیں۔

حج کی اصل صورت میدانِ عرفات میں دنیا کی ہر نسل، قوم اور رنگ کے انسانوں
کا اپنے اپنے علاقائی، ملکی اور قومی لباس اتار کر سادہ ترین لباس احرام میں ایک جیسی

ظاہری صورت بنا کر کل کائنات کے مالک کے حضور میں "لبیک اللھم لبیک" (حاضر ہیں ہم اے اللہ حاضر ہیں) پکارنا ہے۔ کیا ایسی صورت میں کوئی نسلی یا ملکی یا جغرافیائی اختلاف حائل رہ سکتا ہے؟ ایسے پاکیزہ ماحول میں اس قسم کے بین الاقوامی اجتماع کا پروگرام کسی اور مذہب یا نظام میں نظر نہیں آتا۔

اس طرح اللہ سے قریبی تعلق استوار ہوتا ہے اور خشوع و خضوع کے باعث ایسی نظر حاصل ہو جاتی ہے کہ اپنی معمولی سے معمولی فروگذاشتیں اور کوتاہیاں بھی سامنے آ جاتی ہیں۔ انسان ان سے بچنے کا عہد بھی کرتا ہے اور اس عہد میں اس وقت کی قلبی کیفیت کے لحاظ سے استقامت اور پائیداری بھی ہوتی ہے۔ آئندہ کے لیے انفرادی، ملکی، قومی اور بین الاقوامی جدوجہد کے لیے پروگرام بھی بنائے جا سکتے ہیں اور اس قلبی کیفیت کے باعث جو اس وقت حاصل ہوتی ہے یہ پروگرام زیادہ موثر اور زیادہ جامع بنتے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہاں ملکی، قومی اور نسلی حدود سے اوپر اٹھ کر انسانی سطح پر سوچا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت اس میدان میں غریب، امیر، آقا اور خادم، کالے اور گورے، حاکم اور محکوم، عالم اور جاہل سب بطور انسان ایک ہی سطح پر ایک ہی لباس، ایک ہی بھیس اور ایک ہی رنگ میں ایک خدائے حقیقی کے سامنے سر کھولے، ہاتھ پھیلائے اور ایک جیسے الفاظ زبان پر لائے کھڑے ہوتے ہیں۔ دنیا بھر کے انسانوں کی مصنوعی حد بندیوں کو پاٹنے اور انھیں بطور انسان ایک دوسرے کے قریب تر لانے کے لیے اس سے بہتر کوئی اور پروگرام ہو سکتا ہے؟

انھیں نہیں بلکہ اس وقت ہر ایک کی آنکھوں میں میدان حشر کا نقشہ پھر جاتا ہے۔ جب دنیا بھر کے پہلے اور پچھلے انسان ایک میدان میں ایک اپنے اعمال کی جواب دہی کے لیے حق تعالیٰ کے حضور یکہ و تنہا حاضر ہوں گے۔ نہ کوئی کسی کا ساتھی ہوگا نہ مددگار۔ جو شخص یہ نقشہ یہیں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیتا ہے اس کے لیے اپنی زندگی کو بدلنا نہایت آسان ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے اسے اصل حشر سے پہلے ایک بار اپنے آپ کو درست کرنے کا موقع نصیب ہو گیا۔ اسی لیے

حضورؐ کا فرمان ہے کہ حج کے پہلے سے تمام گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ جو شخص اس کے بعد بھی اپنے آپ کو نہ بدلے وہ بہت ہی بے نصیب ہے۔

وہاں دنیا کے ہر حصے کے مسلمانوں سے مل کر تبادلہ خیالات کر کے تعلقات بڑھا کر انسان خواہ مخواہ اپنے آپ کو بین الاقوامی معاشرہ کا رکن محسوس کرنے لگتا ہے اور ملکی، قومی، اور قبائلی تعصبات سے بالا ہو جاتا ہے۔ اس کے ذہن میں خود بخود وسعت آجاتی ہے۔ اور وہاں پہنچا ہوا غریب سے غریب اور جاہل سے جاہل مسلمان بھی اللہ کی گہری محبت اور انسانیت سے وسیع ہمدردی کی ایسی گراں بہا دولت سے دامن بھر کے واپس آتا ہے جو دوسرے معاشروں کے بڑے بڑے عالموں اور سیاحوں کو نصیب نہیں ہوتی۔

عرفات سے واپسی پر لوگ مشعر حرام کے پاس آکر ٹھہرتے اور رات گزارتے ہیں جہاں زور شور سے اللہ کا ذکر کرنے کا حکم ہے (۲: ۱۹۸)۔

صبح لوگ منیٰ میں آجاتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں توحید کے پیشوائے عظیم اور حنفاء کے سرگروہ جلیل حضرت ابراہیم خلیل اللہ اپنے بیٹے کو اللہ کے حکم کے مطابق قربان کرنے کے لیے لٹا چکے تھے اور چھری نکال چکے تھے کہ آسمانی رحمت نے ان کا ہاتھ تھام لیا اور کہا۔ "بس تم اپنی طرف سے سب کچھ کر چکے اور اس کڑے امتحان میں پورے اتر گئے۔" اس کا فدیہ یہ ذبح عظیم ہے کہ ہر سال دین حنیف کے ہزاروں شیدائی اور ملت ابراہیم کے لاکھوں فدائی وہاں اللہ کے نام پر کروڑوں ذبیحے کر کے سنت ابراہیمی کو تازہ کرتے اور وقت آنے پر اپنی عزیز ترین متاع اللہ کی راہ میں قربان کر دینے کا پیمان باندھتے ہیں۔

لیکن اس نظام کی حقیقت شناسی اور روح توازن و اعتدال کا کیا کہنا کہ قربانی کے حکم کے ساتھ ہی اس عمل کی روح کا بھی بیان فرما دیا تاکہ وقت گزرنے کے ساتھ لگ

محض صورت سے متعلق ہو کر اس کی روح سے غافل نہ ہو جائیں۔ فرمایا: "اللہ کو ان قربانیوں کا گوشت اور لہو نہیں پہنچتا البتہ اسے تمہاری طرف سے تقویٰ پہنچتا ہے" (۲۲ : ۳۷)۔

یہاں میں مسٹر ایچ۔ اے۔ آر گب پروفیسر عربی لنڈن یونیورسٹی کی ایک پرانی مگر قابلِ قدر تصنیف "اسلام کا مستقبل" سے چند اقتباسات پیش کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

"ایسے تمام مذہبی دستوروں میں سے جو اسلام کی روحِ اتحاد کو قائم رکھے ہوئے ہیں، موثر ترین دستور فریضۂ حج ہے۔ مکہ معظمہ میں حج کے موقع پر سخت ترین فرقہ وارانہ مناقشات بھی ختم کر دیے جاتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ جو مسلم حج کے موقع پر ہر نسل اور ہر ملک کے لینگ کر وڑوں ہم مذہبوں کے ساتھ مشترکہ عبادت کی روحانی بلندی محسوس کر چکا ہو وہ اس اعلیٰ روحانی کیفیت کو تا عمر نہیں بھول سکتا اور یہی کیفیت اسلام کی داخلی قوت اور بیرونی وسعت کی مظہر ہے۔ حج سے واپس آکر ہر شخص اپنے محدود حلقہ میں اسی وسیع اسلامی اتحاد و اخوت کا علمبردار بن جاتا ہے۔ جس کا مظہر خود حج ہے اور جس کا نظارہ وہ مکہ معظمہ میں کر کے آیا ہوتا ہے۔ پھر آہستہ آہستہ یہ جذبہ تمام چھوٹی چھوٹی تفرقہ بازیوں پر چھا جاتا ہے اور اس شخص کے ذریعہ اسلام کے بالائے اقوام تصورات نئے اور پُر جوش طریق سے پھیلنے شروع ہو جاتے ہیں۔

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ابھی اسلام کے ذمہ بنی نوعِ انسان کی ایک اور خدمت بھی ہے۔ آخر یہ یورپ کی نسبت اہلِ مشرق سے زیادہ قریب ہے اور بین النسلی مفاہمت اور تعاون کی شاندار روایات کا حامل ہے۔ دنیا کی کوئی معاشرت بنی نوعِ انسان کی اتنی زیادہ اور اس قدر مختلف نسلوں کو بہ حیثیت مواقع اور کوششوں کے لحاظ سے متحد کرنے میں اسلام جیسا شاندار ماضی نہیں رکھتی۔ افریقہ، ہندوستان اور مشرقِ وسطیٰ کی عظیم مسلمان قومیں اور ان کے علاوہ چین کی مسلم اقلیت اور جاپان کے بہت ہی قلیل التعداد مسلمان یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ابھی تک اسلام میں اتنی قوت موجود ہے کہ وہ نسل اور روایات کے بظاہر ناقابلِ مصالحت عناصر

میں مصالحت پیدا کر سکے۔ اگر کبھی اصل مشرق اور مغرب کی معاشرتوں کے اختلاف کو ان کے باہمی تعاون میں تبدیل کرنا پڑا تو اس مقصد کے لیے لامحالہ اسلام کی خدمات حاصل کرنی پڑیں گی۔ یورپ کو غیر اسلامی مشرق میں جو مسائل درپیش ہیں ان کا حل بھی اسلام ہی کے پاس ہے:

اسلام باوجود اپنے وسیع پھیلاؤ کے ماضی میں مختلف قوموں اور ملکوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں شاندار عملی خدمات سر انجام دے چکا ہوا ہے۔ اور آئندہ بھی اسی سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ "ایک دنیا کی ایک حکومت" کے نعرہ کو عملاً صحیح کر دکھائے گا۔ خالی خولی باتوں سے نہیں بلکہ ایک صحت مند اور جاندار معاشرہ قائم کر کے آج بھی علاقائی اور قومی تحریکوں کے باوجود تمام دنیائے اسلام کے مسلمانوں میں باہمی تعلقات کا احساس پایا جاتا ہے اور ایک ملک کا مسلمان دوسرے اسلامی ملک میں سوائے زبان کے فرق کے اور کوئی شدید فرق محسوس نہیں کرتا۔ نیشنلزم کے اثر سے پہلے دنیائے اسلام میں باہمی ربط کا اثر نسبتاً گہرا تھا۔ اب بھی اس کی مساوات، اس کی اخوت، اس کی بین المذاہبی رواداری اور اس کے بین الممالکی تعلقات کو کام میں لا کر اور زندگی کے متعلق اس کے متوازن اور صحت مندانہ انداز فکر کی مدد سے دنیا بھر کے ملکوں، قوموں مذہبوں اقتصادی اور مالی نظاموں کے اختلافات کو کم از کم کر کے انھیں ایک دوسرے سے قریب تر لایا جا سکتا ہے اور اس طرح ہم ایک دنیا کے خواب کو جلد ہی حقیقت میں تبدیل کر سکتے ہیں۔

محمد جعفر پھلواروی

غزوۂ خیبر

خیبر مدینہ منورہ سے تقریباً دو سو میل کے فاصلہ پر ایک جگہ کا نام ہے۔ بنو قینقاع اور بنو نضیر مدینے سے جلا وطن ہوئے تو وہ دونوں خیبر ہی میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ مدینہ میں انھیں ہر طرح کی آزادی حاصل تھی مگر یہ غداری سے باز نہ آئے۔ خیبر میں رہ کر بھی ان کی ریشہ دوانیاں ہمیشہ جاری رہیں۔ غزوۂ احزاب انھیں کی سازش و انگیخت سے ظہور میں آیا تھا اور غزوۂ بنو قریظہ بھی انھیں کی شر انگیزیوں کا نتیجہ تھا۔ ان یہودیوں نے اپنے کھوئے ہوئے عزت و اقتدار کو واپس لانے کے لیے پھر پر پرزے نکالنے شروع کیے۔ غزوہ بنو قریظہ میں حیی بن اخطب کے مارے جانے کے بعد ابو رافع سلاّم بن ابی الحقیق اس کا جانشین ہوا۔ یہ قتل کیا گیا تو اسیر بن زرام مسند آرائے ریاست ہوا۔ یہ پہلے اپنے قریب کے حلیف قبیلے بنی غطفان کے پاس گیا اور پورے قبیلے کو مسلمانوں کے خلاف خوب بھڑکایا۔ اس کے بعد دوسرے کئی قبائل کو ساتھ ملاتا گیا۔ یہاں تک کہ بیس پچیس ہزار کی فوج مدینے پر حملہ کرنے کی غرض سے جمع کرلی۔ آں حضرتؐ کو یہ خبر معلوم ہوئی تو حضرت عبداللہ بن رواحہ کو تحقیق حال کے لیے بھیجا۔ انھوں نے چھپ کر اپنے کانوں سے یہود کی سازشوں کی گفتگو سنی اور واپس آکر آں حضرتؐ کو اطلاع دی۔ آں حضرتؐ نے پھر تیس آدمیوں کو عبداللہ بن رواحہ کے ساتھ خیبر بھیجا۔ عبداللہ بن رواحہ نے اسیر سے ملاقات کی اور کہا کہ: "تمھاری حکومت تمھیں کو مبارک رہے۔ تم رسول اللہؐ سے مل تو لو۔ تمھاری حکومت تمھارے ہی پاس رہے گی۔" عبداللہ بن رواحہ نے یہ گفتگو اسی توقع پر کی تھی کہ اسیر آں حضرتؐ سے مل کر یا تو اچھا اثر لے گا اور ایمان لائے گا یا

اشاعت تو ضرور ہو گا کہ انسانیت کے ساتھ معاملت کرے۔ اسیر تیار ہو گیا اور اس نے بھی تیس آدمی اپنے ساتھ لے لیے۔ راستہ یوں طے ہوا کہ ہر مسلمان کے ساتھ ایک یہودی تھا۔ گویا دو آدمی ایک ساتھ چل رہے تھے اور ان کے پیچھے پھر دو آدمی۔ اسی طرح تیس تیس آدمیوں کی دو قطاریں تھیں۔ قرقرہ میں پہنچ کر اسیر کی نیت بدل گئی۔ غالباً اس نے یہ سوچا ہو گا اگر یہاں کچھ چھیڑ ہو گئی تو خیبر سے فوراً امدادی کمک آجائے گی اور ان تیس مسلمانوں کو ختم کر کے مسلمانوں پر ہیبت قائم کر دی جائے گی۔ اسیر نے چھیڑ خانی کے لیے اپنے مسلمان ساتھی عبداللہ بن انیس کی تلوار چھین لینی چاہی۔ عبداللہ بن انیس پہلے ہی سے ہوشیار تھے۔ انھوں نے اسیر سے کہا ”تو ابھی سے غداری کرنے لگا“ یہ کہہ کر انھوں نے اسیر کی ران پر ایک تلوار ماری۔ وہ گھوڑے سے گرا اور گرتے گرتے تلوار کا ایک ہاتھ مار کر عبداللہ بن انیس کو بھی زخمی کر گیا۔ بس کیا تھا فوراً میدان کارزار گرم ہو گیا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک کے سوا سارے یہودی کھیت ہو گئے۔

صحابہ نے اس قسم کی غداری کبھی نہیں کی اور یہود پہلے بھی بارہا غداری کا عملی ثبوت دے چکے تھے۔ قرینہ یہی ہے کہ یہ اتفاقی واقعہ نہیں بلکہ یہود نے پہلے ہی سے راستے میں چھیڑ کر مسلمانوں کو ختم کرنے کا پروگرام بنایا ہو گا۔

مقصدِ جنگ کا اعلان

اس واقعہ کے بعد آں حضرتؐ نے مشورہ فرمایا۔ یہ یقینی بات تھی کہ اسیر بن زرام نے جو فوجیں جمع کی تھیں وہ مدینہ پر حملہ کرنے ہی کے لیے تھیں۔ اگر یہ چھوٹا سا معرکہ نہ بھی پیش آتا تو وہ اپنی اسکیم پوری کرتا۔ اور اب تو دشمنوں کا حملہ اور بھی یقینی ہو گیا تھا۔ اس لیے رائے یہ قرار پائی کہ اس سیلاب کو امنڈنے سے پہلے ہی روک دیا جائے۔ اس موقع پر اسلامی جیش کو تیار ہونے کا حکم دیا گیا، اور ساتھ ہی آں حضرتؐ نے اعلان فرمایا کہ ”اس جنگ میں صرف وہی لوگ شریک ہوں جن کا مقصد صرف اعلاءِ کلمۃ اللہ ہو۔“ یعنی حصولِ غنیمت یا جذبۂ انتقام کی تسکین یا اور کوئی مقصد پیشِ نظر نہ ہو۔ اس اعلان کے مطابق اس غزوے میں سولہ سو وہی مہاجرین و انصار شریک تھے جو صلح حدیبیہ کے

موقعہ پر بیعت رضوان میں شریک تھے۔ ان میں سے صرف چند رحلت کر چکے تھے، بعد میں دوسر ے وہ مہاجرین حبشہ بھی آکر مل گئے جو حبش سے واپس آتے ہوئے خیبر پہنچ گئے تھے۔

یہاں قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اعلائے کلمۃ اللہ کی شرط تو تمام ہی مواقع قتال پر ضروری تھی۔ پھر آج خاص طور پر اس اعلان کی کیا ضرورت پڑ گئی؟ یہ بڑا اہم سوال ہے مگر سیرت نگاروں نے اس سوال کو حل کرنے کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ ہماری سمجھ میں جو کچھ آسکا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن پاک نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک قبل فتح کے مسلمان اور دوسرے بعد فتح کے مسلمان۔ ارشاد ہے:

لا یستوی منکم من انفق	تم میں سے وہ جس نے قبل فتح خرچ کیا اور جنگ کی
من قبل الفتح وقاتل اولئک	یکساں نہیں۔ یہ لوگ درجے میں ان لوگوں سے بڑے
اعظم درجۃ من الذین انفقوا	ہیں جنہوں نے بعد فتح خرچ کیا اور جنگ کی۔ ہاں حسنیٰ
من بعد وقاتلوا وکلا وعد اللہ الحسنیٰ	کا وعدہ اللہ نے دونوں ہی سے کیا ہے۔ اور اللہ
واللہ بما تعملون خبیر (۵۷: ۱۰)	تمہارے اعمال سے باخبر ہے۔

تمام مفسرین یہاں الفتح سے مراد فتح مکہ ہی لیتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ الفتح کا ظہور فتح مکہ ہی ہے۔ لیکن اگر قرآن پاک ہی سے اس کی تفسیر تلاش کی جائے تو اس فتح سے مراد صلح حدیبیہ ہوگی۔ کیونکہ اس صلح حدیبیہ کے بعد ہی راستے میں انا فتحنا لک فتحا مبینا نازل ہوئی۔ گویا صلح حدیبیہ ہی فتح مبین تھی۔ یعنی یہ آغاز تھا اس کے بعد کی ساری فتوحات ——— فتح خیبر فتح وادی القریٰ، فتح مکہ اور فتح حنین، فتح اوطاس، فتح طائف ——— اسی آغاز کا انجام اور اسی مبتدا کی خبر تھیں۔ ان ساری فتوحات کا مجموعہ ہے فتح مبین۔ صرف فتح مکہ ہی فتح مبین نہیں۔ بلاشبہ فتح مکہ سب سے بڑی فتح مبین ہے اور آں حضرتؐ داخلہ مکہ کے وقت انا فتحنا مبینا تلاوت فرما رہے تھے۔ لیکن بعد کی تمام فتوحات بھی فتح مبین ہی میں داخل ہیں اور ان سب کا پہلا زینہ صلح حدیبیہ ہے۔ لہذا "قبل فتح اور بعد فتح" کی تقسیم صلح حدیبیہ ہی سے شروع ہونا

قرین قیاس ہے۔

اب دیکھیے صلح حدیبیہ میں جو لوگ شریک تھے انھی نے بیعت رضوان کی اور انھی کے لیے رضائے الٰہی کی آسمانی سند نازل ہوئی کیونکہ اب تک یہ مردانِ خدا جس جنگ میں بھی شریک ہوئے صرف اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ہی شریک ہوتے اور کوئی دوسری غرض ان کے پیش نظر نہ تھی۔ نہ مالِ غنیمت ان کے پیش نظر تھا نہ ہوس ملک گیری اور نہ کوئی اور شے۔ ان لوگوں کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ تھی کہ تم صرف اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے کوچ کرو۔ بخلاف اس کے جو لوگ صلح حدیبیہ کے بعد اسلام لائے تھے ان میں ابھی وہ پختگی نہ پیدا ہوئی تھی خواہ بعد میں کتنے ہی پکے مومن ہو گئے ہوں۔ ان کے اندر حصولِ غنیمت یا ملک گیری یا انتقامی کارروائی کا جذبہ پیدا ہو سکتا تھا۔ اس لیے آں حضرتؐ کو یہ اعلان فرمانا پڑا کہ "غزوۂ خیبر میں صرف وہی لوگ شریک ہوں جن کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا اور کچھ نہ ہو"

ذرا یہاں پر غور کیجیے۔ جو بیس پچیس ہزار کی فوج کی خبر سننے کے بعد تو کوشش یہ ہونی چاہیے تھی کہ جتنے زیادہ سے زیادہ جنگ جو مقابلہ کے لیے تیار ہوں اتنا ہی بہتر ہے۔ لیکن ہوا یہ کہ صرف سولہ سو ایسے افراد اس معرکے میں شریک ہوئے جن سے زیادہ مخلص، صادق انسان چشم فلک نے کبھی نہیں دیکھے۔ بتانا یہ تھا کہ اہل ایمان کا مقصد نہ جنگ ہے نہ فتوحات، نہ غنیمت نہ انتقام، نہ ملک گیری نہ کوئی اور شے۔ ان کے پیش نظر صرف اعلائے کلمۃ اللہ ہے جسے آپ دوسرے لفظوں میں انسانی اقدار کا قیام کہہ لیجیے۔ جو رسولؐ اتنے بڑے اعلیٰ مقصد کو لے کر اٹھا ہو وہ یہ کب گوارا کر سکتا تھا کہ اس میں وہ لوگ بھی شریک ہوں جنھیں اعلیٰ اقدار کو زندگی میں جذب کرنے کا ابھی پورا موقع میسر نہیں آیا ہے۔ اگر محض فوج کشی مقصود ہوتی تو نہ فقط ان حدیث الاسلام مسلمانوں کو بلکہ آں حضرتؐ بہت سے غیر مسلم حلیف قبیلوں کو بھی ساتھ لے سکتے تھے۔ لیکن آں حضرتؐ کو آج واضح طور پر یہ بتانا تھا کہ مقصدِ جنگ صرف انسانیت کا قیام ہے۔

خیبر کے موقع پر اس اعلان کی ایک اور بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یہود بڑے دولت مند تھے۔ ان

کی زمینیں بھی بہت تھیں۔ ان کے قلعے بھی بڑے بڑے تھے۔ زن، زر، زمین وغیرہ کی یہ کشش بہت سے حدیث الاسلام لوگوں کے اخلاص میں فرق ڈال کر اعلیٰ اقدار کو مجروح کر سکتی تھی۔ لہذا یہی صحیح موقعہ تھا کہ قبل از صلح حدیبیہ اور بعد از صلح حدیبیہ ——— یا یوں کہیے کہ قبل فتح اور بعد فتح ——— میں ایک خطِ امتیاز کھینچ دیا جائے اور واضح طور پر علاً مقصدِ قتال کی بلند قدروں کو قائم کر دیا جائے۔

خیبر کی چند اور خصوصیات

اس غزوے کی چند اور خصوصیتیں بھی ہیں۔ ام المومنین ام سلمہؓ حدیبیہ میں موجود تھیں۔ اس لیے وہ اس غزوے میں بھی ساتھ رہیں۔ ان کے علاوہ بیس دوسری عورتیں بھی ساتھ تھیں۔ ان کی شرکت کا کیا مقصد تھا۔ اسے اس روایت سے سمجھنا چاہیے:

عن نجدة بن عامر حروری انه کتب الیٰ ابن عباس هل کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یغزو بالنساء وهل کان یضرب لهن بسهم؟ ۔۔۔ قال ابن عباس ۔۔۔ فقد کان یغزو بهن فیداوین الجرحیٰ ویحذین من الغنیمة واما سهم فلم یضرب لهن ۔۔۔ (مسلم ابوداؤد ترمذی)

نجدہ بن عامر حروری نے ابن عباس کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ کیا آں حضورؐ عورتوں کی معیت میں جہاد فرماتے تھے؟ اور ان کا کوئی حصہ مقرر تھا؟ ۔۔۔ ابن عباس نے جواب دیا کہ ۔۔۔ ہاں حضورؐ عورتوں کی معیت میں جنگ فرماتے تھے وہ زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں، اور ان کو مناسب حصۂ غنیمت بھی ملا کرتا تھا۔ لیکن (مردوں کی طرح) ان کا کوئی حصہ مقرر نہ تھا۔

ایک دوسری روایت میں انس سے مروی ہے کہ:

ولقد رأیت عائشة وام سلیم وانهما لمشمرتان اری خدم سوقهما تنقلان القرب علیٰ متونهما ثم تفرغانه فی افواه القوم ثم ترجعان فتملآنها فتفرغانه فی افواههم (بخاری و مسلم)

میں نے عائشہؓ اور ام سلیمؓ کو (غزوۂ احد میں) دیکھا کہ دونوں بڑی تیز رفتاری سے کام کر رہی ہیں، ان کی پنڈلیاں اس وقت میری نگاہوں کے سامنے تھیں۔ دونوں اپنی پشت پر مشکیزے

اٹھائے ادھر سے ادھر جاتیں اور لوگوں کے منہ میں پانی ڈالتیں۔ اور پھر واپس آ کر مشکیزے بھرتیں اور لوگوں کے منہ میں پانی ڈالتیں۔

گویا عورتوں کی معیت کا مقصد تھا زخمیوں کی مرہم پٹی اور پیاسوں کو پانی پلانا اور موقع ہو تو تلوار بھی چلانا)۔

دوسری خصوصیت اس غزوہ کی یہ ہے کہ اس سے پہلے غزوات میں چھوٹی جھنڈیوں سے کام لیا جاتا تھا۔ لیکن اب کے تین عَلَم (بڑے جھنڈے) تیار کیے گئے۔ ایک علَم جو ام المومنین عائشہؓ کے دوپٹے سے تیار کیا گیا تھا حضرت علیؓ کو دیا گیا۔ دوسرا حباب بن مُنذر کو۔ اور تیسرا سعد بن عبادہ کو مرحمت ہوا۔

نقشہ میدان جنگ

میدان بدر کی طرح یہاں بھی حباب بن منذر ہی کی رائے سے مقام رجیع پر پڑاؤ ڈالا گیا۔ یہ اس لیے کہ یہ مقام یہود خیبر اور غطفان کے درمیان میں واقع تھا۔ یہود نے غطفانیوں کو یہ لالچ دیا تھا کہ مدینہ فتح ہو جانے کے بعد خیبر کی پیداوار کا آدھا حصہ تم لوگوں کو دیا جایا کرے گا۔ غطفانی چار ہزار سپاہی لے کر خیبر کی طرف چلے لیکن انھوں نے اپنے اور یہود کے درمیان مسلمانوں کے لشکر کو حائل پایا تو انھیں خود اپنی فکر پڑ گئی اور وہ چپکے سے واپس ہو گئے اور یہود کی مدد کو نہ پہنچ سکے۔

آں حضرتؐ نے ضروری سامان اور عورتوں بچوں کو ایک محافظ دستے کی نگرانی میں چھوڑ دیا۔ اور تمام جاں نثاروں کو ساتھ لے کر خیبر کی طرف روانہ ہو گئے۔ محافظ دستے کے کیمپ کے سردار سیدنا عثمانؓ تھے۔ پیش قدمی کرنے والی فوج کے افسر میمنہ سیدنا عمرؓ تھے۔ اور افسر میسرہ ایک دوسرے صحابی۔ مقدمۃ الجیش کی افسری جناب عکاشہ بن محصن کے سپرد تھی۔ حملہ آور دستے کی کمان جناب محمود بن مَسلمہ کے ہاتھ میں تھی۔ اور کمال یہ ہے کہ افسر دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس وہ ایک سپاہی کی حیثیت سے اسی حملہ آور دستے میں تھے جس کے کمانڈر سیدنا محمود بن

مسلم تھے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے امام دوجہاں ہونے کے باوجود آں حضرتؐ نے سیدنا ابوبکر صدیقؓ اور سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف کی اقتدا میں نماز ادا فرمائی ہے۔ یہ انداز تربیت دنیا کے ہر مصلح کے لیے اسوۂ حسنہ ہے۔

الغرض یہ جیش اسلامی بڑی تیزی سے بڑھا۔ مقام صہبا میں نماز عصر ادا کی اور رات ہوتے خیبر تک پہنچ گیا۔ شب کو جنگ کرنا آں حضرتؐ کے معمول کے خلاف تھا اس لیے سب لوگوں نے رات یہیں گذاری۔

ادھر یہود نے خبر ہوتے ہی جنگی تیاریاں شروع کر دیں۔ لیکن میدان میں آ کر مقابلہ کرنے کی جرأت نہ ہوئی۔ اس لیے قلعہ بند ہو گئے۔ ایک قلعے میں عورتوں بچوں کو محفوظ کیا اور دوسرے میں سامان رسد مہیا کیا۔ باقی تمام یہود نے مختلف قلعوں میں داخل ہو کر اندر سے دروازے بند کر لیے۔ ان کے نو دس قلعے تھے جو تین حصوں میں یوں منقسم تھے۔ پہلا حصہ حصن نطاۃ تھا۔ جس میں ناعم، صعب اور زبیر نامی تین قلعے تھے۔ دوسرا حصن شق تھا۔ اس میں برا اور اُبی نامی دو قلعے تھے۔ تیسرا حصن کتیبہ تھا اور اس میں وطیح، قموص اور سلالم نامی تین قلعے تھے۔

آغازِ جنگ

سب سے پہلے قلعہ ناعم پر محمود بن مسلمہ نے حملہ کیا۔ چار یا پانچ دن جنگ ہوتی رہی۔ اسی دوران میں حضرت محمود ذرا دم لینے کے لیے سایۂ دیوار میں بیٹھ گئے۔ اوپر سے کنانہ بن ربیع بن ابی الحقیق نے ایک چکی کا پاٹ ان کے اوپر گرا دیا اور محمود اس کے صدمے سے جانبر نہ ہو سکے۔ ان کے بھائی محمد بن مسلمہ نے فوراً کمان سنبھال لی اور یہ قلعہ فتح ہو گیا۔

اسی رات سیدنا عمر پاسبانی کر رہے تھے کہ ایک یہودی پر نظر پڑ گئی اور اسے گرفتار کر لیا۔ اسے امان دے دی گئی اور اسی نے یہ اطلاع دی کہ یہودی آج اپنے عورتوں بچوں کو قلعۂ شق میں بھیج رہے ہیں اور نقد و جنس وغیرہ کو قلعہ نطاۃ میں چھپا رہے ہیں۔ نطاۃ فتح ہونے کے بعد اسی یہودی نے مسلمانوں کو وہ تہہ خانے بھی بتا دیے جہاں یہ چیزیں چھپائی

گئی تھیں۔

قلعۂ ناعم فتح ہو نے کے بعد سیدنا حباب بن منذر نے قلعۂ صعب کو محاصرے میں لے لیا۔ اور تیسرے دن اسے فتح کر لیا۔ اس قلعے کا نام ہی بتا رہا ہے کہ اس کا فتح کرنا بے حد دشوار (صعب) تھا۔ یہاں سے روغن زیتون، چربی، کپڑے اور قلعہ شکن آلے (منجنیق) ہاتھ آئے۔ اس سے مسلمانوں کی قلت رسد کی دشواری بھی کم ہو گئی اور منجنیق قلعۂ بُر کو فتح کرنے میں کام آئے۔ اگلے روز حصن نطاۃ بھی فتح ہو گیا۔ لیکن اس حصن میں قلعۂ زبیر کو فتح کرنا دشوار نظر آیا کیونکہ یہ ایک اونچے ٹیلے پر واقع تھا۔ دو روز کے بعد ایک یہودی ہی نے مسلمانوں کو بتایا کہ تم اس قلعے کو مہینہ بھر میں بھی فتح نہیں کر سکتے۔ فتح کرنے کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس زیر زمین نالی پر قبضہ کر لو جس کے ذریعے قلعہ کے کنوؤں میں پانی کا ذخیرہ جمع ہوتا ہے۔ مسلمانوں نے جب اس نالی پر قبضہ کر لیا تو یہود کھلے میدان میں باہر آکر لڑنے پر مجبور ہو گئے۔ پھر جلد ہی یہ قلعۂ زبیر بھی فتح ہو گیا۔

اب حباب بن منذر ــــــ جو ابھی قلعۂ صعب کو فتح کر چکے تھے ــــــ قلعۂ اُبی کی طرف بڑھے۔ عزوان نامی ایک یہودی بہادر مقابلہ کے لیے نکلا۔ جناب حباب نے پہلے ہی وار میں اس کا دایاں بازو الگ کر دیا۔ وہ بھاگا مگر حباب نے تعاقب کر کے اسے تلوار پر رکھ لیا۔ دوسرا بہادر مقابلہ کے لیے باہر آیا۔ ایک مسلمان سپاہی کو گرا کر ختم کر دیا۔ مگر فوراً حضرت ابو دجانہؓ لپکے اور اس کے پاؤں کاٹ کر اسے قتل کر دیا۔ اب کسی یہودی کو آگے بڑھنے کی جرأت نہ ہو سکی۔ مسلمانوں نے یہودیوں کے اس احساس مرعوبیت کو بھانپ لیا اور جناب ابو دجانہؓ مسلمانوں کو لیکر تکبیر کے دل ہلا دینے والے نعروں کے ساتھ جھپٹ پڑے اور ہر طرف سے دیوار قلعہ پر چڑھنے لگے۔ یہ دیکھ کر اہل قلعہ بھاگ کھڑے ہوئے اور قلعہ فتح ہو گیا۔ یہاں سے کافی تعداد میں بکریاں، کپڑے اور کچھ دوسرے سامان ہاتھ آئے۔

اس کے بعد مسلمانوں نے حصن البریہ حملہ کیا۔ یہاں کے قلعہ نشینوں نے بے حد تیر اور پتھر

پر سائے۔ اس کے مقابلہ کے لیے مسلمان وہ منجنیق لائے جو قلعہ صعب سے ہاتھ آئے تھے۔ قلعہ شکن منجنیقوں سے قلعہ بُر کی دیواریں گرا دی گئیں اور مسلمانوں کی ایک یورش میں قلعہ فتح ہو گیا۔

اب قلعہ قموص (یا قرموص) کی باری آئی۔ اس کا بیس دن محاصرہ رہا۔ سیدنا ابوبکرؓ و سیدنا عمرؓ نے بھی کوشش کی لیکن اندر پہنچنے کی کوئی سبیل نظر نہ آئی۔ جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ باہر کوئی مقابلہ کے لیے نکلا ہی نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا "کل میں یہ علم اس کے ہاتھ میں دوں گا جو اللہ اور اس کے رسولؐ کا محب بھی ہے اور محبوب بھی۔ اللہ اس کے ہاتھ سے یہ قلعہ فتح کرا کے رہے گا۔" دوسرے دن آں حضرتؐ نے وہ علم حضرت علیؓ کے ہاتھ میں دیا۔ ان کی دکھتی ہوئی آنکھوں میں اپنا لعابِ دہن لگایا جس سے جوشِ چشم کی تکلیف جاتی رہی۔

یہاں ایک بات خاص طور پر قابلِ غور ہے کہ اس نازک موقعہ پر آں حضرتؐ نے رخصت کرتے وقت سیدنا علیؓ سے فرمایا "پہلے ان کے سامنے اسلام کو پیش کرنا۔ قتال کی نوبت اس کے بعد آتی ہے۔ یاد رکھو اگر ان میں سے ایک شخص بھی اسلام قبول کر لے تو یہ نعمت سو سُرخ بالوں والے اونٹوں سے بہتر ہے۔" یقین ہے کہ سیدنا علیؓ نے اس ارشادِ نبوی کی حرف بہ حرف تعمیل کی ہو گی اگرچہ سیرت نگار اس کا ذکر نہیں کرتے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ آں حضرتؐ نے دوسرے نبرد آزماؤں کو بھی ایسی ہی ہدایت فرمائی ہو گی اور انھوں نے بھی تعمیل حکم کی ہو گی۔ کیونکہ یہ اعلان آں حضرتؐ نے شروع ہی میں فرما دیا تھا کہ "اس معرکہ میں وہی شریک ہو جس کا مقصد صرف اعلائے کلمۃ اللہ ہو۔"

اس موقع پر سب سے پہلے مرحب رجز پڑھتا ہوا میدان میں آیا اور اس کے جواب میں سیدنا عامر بن اکوع رجز پڑھتے ہوئے بڑھے۔ مرحب نے ان پر وار کیا جسے انھوں نے اپنی سپر پر صاف روک لیا اور ساتھ ہی مرحب کے پاؤں پر ایک وار کیا۔ ان کی تلوار چھوٹی تھی۔ گھوم کر تلوار خود ان کے اپنے پاؤں پر لگی اور اس زخم سے یہ جانبر نہ ہو سکے۔ اس کے بعد سیدنا علیؓ رجز پڑھتے ہوئے لپکے اور تلوار کا ایک ایسا بھرپور ہاتھ مارا کہ تلوار اس کے خود اور سر کو چیرتی ہوئی گردن تک

پہنچ گئی۔ یہ دیکھ کر مرحب کا بھائی یاسر تیزی سے اپنے بھائی کا بدلہ لینے کے لیے حضرت علیؓ کی طرف لپکا مگر ابھی راستے ہی میں تھا کہ حضرت زبیر بن عوام کا ایک بھرپور ہاتھ یاسر کے سر پر پڑا اور وہ وہیں ڈھیر ہو گیا۔

اس کے بعد عام یورش ہوئی۔ سیدنا علیؓ نے ایک ہی دھکے میں قلعہ کا دروازہ توڑ کر گرا دیا اور مسلمان قلعہ کے اندر گھس گئے۔ اس طرح یہ مستحکم قلعہ بھی فتح ہو گیا۔

پھر قلعہ وطیح اور قلعہ سلالم کی نوبت آئی۔ سلالم کو حصن ابن ابی الحقیق بھی کہتے ہیں۔ مسلمانوں نے ان دونوں قلعوں کا محاصرہ کر لیا اور چودہ دن تک یہ محاصرہ جاری رہا۔ آخر یہاں بھی منجنیقوں کو کام میں لانے کا ارادہ کیا گیا۔ یہود یہ دیکھ کر ڈر گئے اور صلح کی درخواست کی۔ مصالحت کے بعد یہ دونوں قلعے بھی فتح ہو گئے۔

اب صرف قلعہ شق رہ گیا۔ اس کو فتح کرنے میں کوئی مقابلہ نہ پیش آیا کیونکہ یہاں صرف عورتیں بچے تھے۔ بغیر کسی معرکہ کے یہ قلعہ بھی آسانی سے فتح ہو گیا۔

یہ تمام فتوحات کس چیز کا نتیجہ تھیں؟ صرف صلح حدیبیہ کا۔ صلح حدیبیہ کے بعد اہل مکہ کی کوئی امداد اہل خیبر کو نہ مل سکتی تھی۔ کیونکہ ایک تو یہ NON — AGGRESSION PACT تھا اور دوسرے بیعتِ رضوان کے جوش و خروش نے اہل مکہ کو مرعوب کر دیا۔ اور تیسرے خود اہل مکہ میں اسلام کے اثرات تیزی سے نفوذ کر رہے تھے۔ ان تمام باتوں کے اجتماع نے صلح حدیبیہ کو فتح مبین بنا دیا اور خیبر کے قلعوں کی فتح پہلی فتح مبین تھی۔ یہ فتح مبین کا آغاز تھا اور بعد کی فتوحات اسی فتح مبین کے سلسلۂ دراز کی کڑیاں تھیں۔

یہود کی درخواست

خیبر کے اس پورے معرکہ میں ۹۳ یہود اور ۱۵ مسلمان کام آئے۔ فتح کے بعد یہود خیبر نے آں حضرتؐ کی خدمت میں درخواست پیش کی کہ خیبر کی زمینیں انھی کے قبضہ میں رہنے دی جائیں اور وہ پیداوار کا نصف حصہ مسلمانوں کو ادا کر دیا کریں گے۔ آں حضرتؐ نے یہود کی یہ

درخواست منظور فرمائی۔ اسی لفظ خیبر سے لفظ مخابرت نکلا ہے جسے مزارعت اور مساقات بھی کہتے ہیں جس کے معنی ہیں زمین کو بٹائی پر دینا۔ فقہا میں بڑا اختلاف ہے کہ زمین کو بٹائی پر دینا جائز ہے یا نہیں۔ اور جائز ہے تو کن شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

یہاں قدرت کا ایک کرشمہ دیکھیے۔ یہود نے غطفانیوں کو مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے پر خیبر کی نصف پیداوار کی شرط پر ابھارا تھا۔ مگر آج وہ یہود اسی شرط پر مسلمانوں سے صلح کی درخواست کر رہے ہیں۔

عدل کا مثالی نمونہ

خیبر میں جب بٹائی کا وقت آتا تو آں حضرت عبداللہ بن رواحہ کو بھیجتے۔ عبداللہ بن رواحہ پیداوار کو دو برابر حصوں میں تقسیم کر کے یہود سے کہتے کہ "ان دونوں میں سے جو حصہ تم پسند کرو وہ لے لو" یہود یہ انصاف و تنصیف دیکھ کر کہتے کہ "بلاشبہ زمین و آسمان ایسے ہی عدل سے قائم ہیں"۔ تقسیم کا یہ انداز ایسا ہے کہ خود غرضی کی جگہ فراخدلانہ عدل کارفرما ہوتا ہے اور کوئی باہمی جھگڑے کا موقع نہیں آ سکتا۔

تقسیم غنائم اور اسوۂ رسولؐ

آں حضرت نے غنیمتوں کو اٹھارہ سو حصوں میں تقسیم فرمایا۔ ایک ایک حصہ تو سولہ سو پیدل فوج کو ملا۔ ان میں دو سو سوار بھی تھے جن کو ایک ایک حصہ مزید دیا گیا۔ اس طرح کل اٹھارہ سو حصے ہوئے اس تقسیم میں جو اعلیٰ ترین انسانی قدر نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا حصہ بھی ایک معمولی سپاہی کے برابر ہی رکھا۔ آں حضرتؐ اپنے لیے جتنا چاہتے رکھ سکتے تھے اور ایک مسلمان فرد کو بھی اس میں کوئی عذر نہ ہوتا۔ لیکن آں حضرت نہ فقط عدل و مساوات کا عملی نمونہ پیش فرمانا چاہتے تھے بلکہ رہتی دنیا تک ہر مصلح قوم کے لیے ایک اسوۂ عمل بھی چھوڑنا چاہتے تھے۔ یہی تو ہیں وہ اعلیٰ انسانی اقدار جن کے لیے رسالت کی ساری تگ و دو ہو رہی تھی۔

آں حضرتؐ نے جو غنیمت تقسیم فرمائی وہ کل غنیمت کا نصف حصہ تھی۔ بقیہ نصف کو وفود کی

میزبانی، ناگہانی ضروریات اور دیگر مصالح امت کے لیے محفوظ فرما دیا۔ ہر اسٹیٹ کے لیے ایسے فنڈ ضروری ہوتے ہیں جو اسٹیٹ کی اجتماعی ضروریات کے لیے کام آئیں اور عین وقت پر دشواریوں کا سامنا نہ ہو۔

سیدنا عمرؓ نے اپنا حصہ کارِ خیر کے لیے وقف کر دیا اور یہ اسلام میں پہلا وقف تھا۔

غطفانیوں پر نظر کرم

یہود خیبر نے غطفانیوں کو نصف پیداوار خیبر کی شرط پر مسلمانوں کے خلاف ابھارا تھا اور یہ چار ہزار فوج لے کر خیبر کی طرف چل بھی پڑے تھے، اور اگر یہ رجیع میں مسلمانوں کو حائل نہ پاتے تو یہود خیبر کی مدد کو پہنچ بھی جاتے۔ ظاہر ہے کہ یہ غطفانی مجبوراً واپس گئے اور براہِ راست مسلمانوں سے لڑنے کی جرأت نہ کر سکے۔ انھوں نے مسلمانوں سے جنگ نہ کر کے مسلمانوں پر کوئی احسان نہ کیا تھا بلکہ خود اپنے اوپر احسان کیا تھا۔ اور کم سے کم اتنی بات تو یقینی تھی کہ یہود کی حمایت میں مسلمانوں پر مدینے پہنچ کر حملہ کرنے کے لیے آمادہ ہو جانا اور مسلمانوں کی آمد سن کر چار ہزار آدمیوں کو لے کر یہود کی امداد کے لیے چل پڑنا بجائے خود ایک قابلِ سزا اقدام تھا ورنہ کم از کم یہ کسی انعام کے مستحق تو ہو ہی نہیں سکتے تھے لیکن آں حضرتؐ جن اعلیٰ اقدار کو قائم کرنے کے لیے آئے تھے ان میں صرف عدل ہی نہ تھا بلکہ تقاضائے رحمت ہر چیز پر غالب تھا اور تقاضائے رحمت میں انتقامی کارروائیوں کی گنجائش کہاں رہتی ہے ——

یہ غطفانی آں حضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہا کہ "ہم لوگوں نے اس جنگ میں یہود کا ساتھ نہیں دیا اس لیے غنیمت میں کچھ ہمارا حصہ بھی ہونا چاہیے" —— ظاہر ہے کہ صرف دشمن کا ساتھ نہ دینا کسی انعام کا حقدار نہیں بناتا۔ قانونِ عدل کے مطابق حصۂ غنیمت کے مستحق وہ ہوتے ہیں جو جنگ میں مسلمانوں کا ساتھ دیں یا کم سے کم وہ پہلے مسلمانوں سے مل کر انعام کے وعدے پر دشمن کا ساتھ نہ دینے کا عہد کریں۔ یہاں ایسی کوئی بات نہ تھی اور قانونی لحاظ سے یہ کسی انعام کے مستحق نہ ہو سکتے تھے۔ جب کہ دشمن کا ساتھ دینے کے لیے گھر وں سے چل

بھی پڑے رہتے - لیکن رحمۃ للعالمین کے در سے سوالی خالی ہاتھ کیسے جا سکتا تھا۔ آں حضرتؐ نے ان کی درخواست منظور فرمالی اور ذوالرقیبہ کا پہاڑی علاقہ انھیں دیدیا در اصل تالیفِ قلب بھی ایسی اخلاقی قدر ہے جسے کوئی ریاست نظر انداز نہیں کر سکتی ۔ خود قرآن نے بھی مالِ صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ رکھا ہے ۔ اس کے نتائج خوشگوار دور رس ہوتے ہیں ۔ فوری نہیں ہوتے ۔

رشید اختر

مسلمان مؤرخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۲ء)

ابن عساکر

علی بن حسن ابوالقاسم المعروف بہ ابن عساکر گو امام اہل حدیث فی زمانہ تھے اور السبکی کے بیان کے مطابق وہ ناصر السنہ وخاذ مہا تھے مگر ان کی شہرت ایک محدث سے زیادہ ایک مؤرخ کی حیثیت سے ہوئی۔ ان کی کتاب "تاریخ دمشق" تاریخ اسلام کا ایک گراں بہا سرمایہ ہے۔ ایسا سرمایہ جس پر مسلمان ہمیشہ فخر کرتے ہیں۔ سبکی، ابن خلکان، ابن العماد اور یاقوت حموی کے بیان کے مطابق اس کتاب کی اسی جلدیں ہیں[1]۔ سبکی کہتے ہیں کہ اس ضخیم کتاب کو جس شخص نے بھی پڑھا اس نے اس جلیل القدر امام کے بلند مرتبہ کو محسوس کر لیا، اور اس نے جان لیا کہ یہ علم کا بدر تمام ہے[2]۔

صاحب تاریخ اللغہ کا بیان ہے کہ ابن عساکر نے اپنی جس کتاب تاریخ دمشق کی وجہ سے شہرت پائی وہ تاریخ بغداد کے نہج پر لکھی گئی ہے مگر تاریخ بغداد صرف چودہ جلدوں میں سمائی تھی یہ جلیل القدر کتاب اسی جلدوں تک پھیل گئی۔ ابن عساکر نے اس کتاب میں شروع دور سے لے کر اپنے وقت تک کے تمام علماء، حکماء، اور مدبرین کا ذکر کافی تفصیل سے کیا ہے[3]۔ لیکن مورخ الخطیب کی طرح ابن عساکر نے صرف ان ہی علماء کے ذکر پر اکتفا کیا ہے جو دمشق آئے۔ غور کیا جا سکتا ہے کہ ان علماء کی تعداد کتنی زیادہ ہوگی کہ ان کے حالات ۸۰ جلدوں میں آئے۔ بدنصیبی یہ ہے کہ اس کتاب کے صرف آٹھ حصے

---

(۱) ابن خلکان جز ۲۔ السبکی جز ۴ ص ۲۷۳، یاقوت حموی جز ۱۳، ابن العماد (ترجمہ ابن عساکر) (۲) السبکی جز ۴ ص ۲۷۳ (۳) "تاریخ آداب اللغہ" تاریخ دمشق"۔

آج تک طبع ہو سکے ہیں۔ باقی کتاب مخطوطہ حالت میں "المکتبۃ الظاہریہ" دمشق میں پڑی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ قاہرہ (الازہر) میں بھی موجود ہے۔ بعض اجزاء یورپ کی مختلف لائبریریوں میں محفوظ ہیں، مگر یہ فخر صرف المکتبۃ الظاہریہ کو نصیب ہے کہ اس جلیل القدر کتاب کا مکمل مخطوطہ نسخہ صرف وہیں ہے اور کہیں نہیں ہے۔

تاریخِ اسلام کی یہ بڑی شخصیت رجب ۴۹۹ھ میں پیدا ہوئی اور علم کی خاطر دور دور کا سفر کیا۔ سبکی نے ان کے اساتذہ کی تعداد ایک ہزار تین سو نوے بتائی ہے جس میں عراق، مکہ، مدینہ، اصفہان، نیشاپور، مرو، تبریز، بیہق، خسروجرد، لبکام، دامغان، رے، زنجان، ہمدان، اسدآباد، ہرات، بوشنج، سرخس، نوقان، سمنان، ابہر، مرند، خوی، خرم، باقرقان، مشکان، حلوان، اور انبار کے علماء و مشائخ شامل ہیں۔ ابن عساکر عالمِ اسلام کے ہر اس مقام پر پہنچے جہاں علم کے چراغ روشن تھے۔ انھوں نے ہر چراغ سے روشنی پائی اور ہر بڑے استاد کے سامنے جھک کر بیٹھے اور سماع کیا۔ نہ صرف یہ کہ ابن عساکر نے ان مقامات کے شیوخ سے علم سیکھا، انھوں نے ہزاروں طلبا کو خود بھی علم پڑھایا۔ وہ جہاں بھی گئے متعلم بھی تھے اور معلم بھی۔

سبکی فرماتے ہیں کہ اللہ نے ان کے وجود سے سنت کو زندہ کیا اور بدعت کو موت بخشی۔[1] وہ اللہ کے دین کی اشاعت میں بہت جری اور نڈر تھے۔ کوئی بڑی سے بڑی قوت انھیں احیائے دین کے فریضہ سے روک نہ سکی۔ کوئی حاکم انھیں ان کے فریضہ سے غافل نہ کر سکا۔ وہ جب بغداد تشریف لائے تو عراقی ان کے علم پر متحیر ہوئے اور بے اختیار پکار اٹھے "ما رأینا مثلہٗ"۔

حافظ ابو العلا ہمدانی ایک بڑے عالم تھے۔ وہ اپنے شاگردوں کو ابن عساکر کے حضور حاضر ہونے کی نصیحت کرتے اور فرماتے اگر کسی بڑے عالم کی خدمت میں جانا چاہتے ہو تو ابن عساکر کا رخ کرو۔ الخطیب الطوسی انھیں "حافظ" کہتے اور فرماتے ابن عساکر سے زیادہ کوئی شخص "حافظ" کہلانے

---

(۱) السبکی جزء ۴، ص ۲۷۴

ستحق نہیں ہے۔ بغداد کے لوگوں نے انھیں ان کی ذہانت و ذکاوت کی بنا پر ہی "شعلہ" کا لقب دیا
تھا۔ حافظ ابن الابیشی اور ابن النجار نے انھیں امام المحدثین فی وقتہ قرار دیا ہے۔ ابن النجار کے الفاظ
یں: انتہت الیہ الریاست فی الحفظ والاتقان، ومعرفۃ التامۃ بعلوم الحدیث۔"

ابن النجار نے ایک مثال دی ہے کہ ایک بار وہ اور السمعانی کئی دوسرے شیوخ کے ساتھ
یک بڑے شیخ کے پاس آئے کہ اس سے الزینبی کی کتاب "البعث والنشور" کا ایک جزء سنیں۔
شیخ اپنا لکھا ہوا "سرمایہ" کہیں بھول گئے تھے اور پریشان تھے۔ ابن عساکر نے اس محفوظ سرمائے
کے بارے میں ان سے پوچھا اور انھوں نے اس کتاب کا نام لیا تو ابن عساکر نے فرمایا پریشان نہ ہوجیے
ور پھر یہ پورا جزء انھیں زبانی سنا دیا۔ ابن النجار نے ایک اور قصہ بھی بیان کیا ہے کہ کس طرح ابن
عساکر نے متواتر تین دن تک اپنے حافظ کی مدد سے طلبا کو احادیث سنائیں۔ شیخ محی الدین
ووی نے انھیں حافظ الشام بل حافظ الدنیا الامام مطلقاً الثقۃ الثبت کا خطاب دیا ہے۔

اس علمی فضیلت کے ساتھ ساتھ وہ عملی انسان بھی تھے۔ یاقوت فرماتے ہیں کہ انھوں نے
بھی جمعہ کی نماز قضا نہیں کی ہمیشہ جماعت کے ساتھ پڑھی۔ رمضان المبارک میں روزانہ ایک بار
رآن حکیم ختم کرتے[1]۔ بڑی کثرت سے نوافل پڑھتے اور اذکار میں مصروف رہتے۔ تعجب ہوتا ہے کہ
ن اذکار کے باوجود انھوں نے تاریخ دمشق کے علاوہ حسب ذیل عظیم کتابیں تصنیف کیں:

(۱) کتاب الموافقات علیٰ شیوخ الائمۃ الثقات (۲) کتاب الاشراف علیٰ معرفۃ الاطراف
(۳) کتاب تہذیب الملتمس من عوالی مالک بن انس (۴) کتاب التالی لحدیث مالک العالی (۵)
کتاب مجموع الرغائب (۶) کتاب المعجم لمن سمع منہ او اجازلہ (۷) کتاب من سمع منہ من النسوان
(۸) کتاب معجم اسماء القریٰ والامصار التی سمع بہا (۹) کتاب مناقب الشبان (۱۰) کتاب فضل
اصحاب الحدیث (۱۱) کتاب تبیین کذب المفتری علی الاشعری (یہ کتاب چھپ چکی ہے، پنجاب یونیورسٹی

---

۱ یاقوت حموی جزء ۱۳، ص ۸۸، ۸۷

لائبریری میں موجود ہے) (۱۲) کتاب المسلسلات (۱۳) کتاب تشریف یوم الجمعہ (۱۴) کتاب المتبعد (۱۵) کتاب السیاسیات (۱۶) کتاب الاحادیث الخماسیات واخبار ابی الدنیا (۱۷) کتاب تقویۃ المنۃ (۱۸) کتاب الاحادیث المتخیرہ (۱۹) کتاب من وافقت کنیتہ وکنیۃ زوجہ (۲۰) کتاب اربعین الطوال (۲۱) کتاب اربعین حدیثاً عن اربعین شیخاً (۲۲) کتاب اربعین فی الجہاد (۲۳) کتاب الجواہر واللآلی فی الابدان العوالی (۲۴) کتاب فضل عاشورا والمحرم۔

یاقوت نے کوئی ستر کتابوں کے نام اور گنوائے ہیں۔ ہم نے طوالت کے خوف سے باقی نام چھوڑ دیے ہیں"[1]۔

بہرحال ان ناموں سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابن عساکر کتنے بڑے مصنف تھے۔ تاریخ سے متعلق ان کی کتاب صرف وہی ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی کتاب التبیین کو بھی ایک تاریخی سرمایہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۷۲ کی عمر میں ۵۷۱ھ میں انتقال فرمایا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی بھی نماز جنازہ میں شامل ہوئے۔ دمشق کے قبرستان باب الصغیر میں دفن کیے گئے۔ سبکی نے ان کی وفات کی تاریخ ۱۱ رجب ۵۷۱ھ بیان کی ہے[2]۔ ابن خلکان نے تاریخ وفات ۱۲ رجب لکھی ہے اور نماز جنازہ پڑھانے والے کا نام شیخ قطب الدین تحریر فرمایا ہے۔ البتہ نماز جنازہ میں سلطان صلاح الدین ایوبی کی شرکت تسلیم کی ہے[3]۔

یاقوت حموی

الاغانی کے بعد جس مؤرخ بزرگ نے ایک نئے انداز سے اپنی قوم کی علمی جدوجہد اور فضل و کمال کی تاریخ مرتب کی وہ یاقوت حموی تھے۔ روم کا یہ یاقوت روم کے کسی شہر میں پیدا ہونے کے سبب رومی کہلایا کسی جنگ میں قید ہو جانے کے سبب غلام بنا۔ اس وقت بغداد غلاموں

(۱) یاقوت حموی جز ۱۳، ص ۵۵۔ (۲) سبکی جز ۴، ص ۲۵۵ (۳) ابن خلکان جز ۲، ص ۴۷۳

اور لونڈیوں کی تجارت کی سب سے بڑی منڈی تھی۔ یاقوت بھی اس منڈی میں بکا اور ایک تاجر عسکر بن ابی نصر حموی نے اسے خرید لیا۔ اس وقت یاقوت کی عمر کیا تھی کچھ کہا نہیں جاسکتا۔ ابن خلکان اور صاحب شذرات الذہب نے جو اس سلسلہ میں بڑی سند ہیں، کوئی بات نہیں کہی۔ بہرحال یاقوت کی عمر اس وقت بہت چھوٹی تھی۔ اتنی کہ اسے پڑھایا لکھایا جاسکتا تھا۔ مالک نے اس نوعمر غلام کو فن کتابت سیکھنے کے لیے کسی ایسے مدرسہ میں داخل کر دیا جہاں یہ فن سکھایا جاتا۔ ذرا بڑا ہونے پر یاقوت نے نحو، لغت اور کچھ دوسرے ضروری علوم بھی پڑھے اور پھر اپنے مالک کے کاروبار میں اس کی مدد کرنے لگا۔[1] وہ زیادہ تر اپنے مالک کا سامان لے کر باہر کے شہروں کا سفر کرتا اور چونکہ ذہین وطباع تھا اس لیے خوب کامیاب ہوتا۔

ابن خلکان اور ابن عماد فرماتے ہیں کہ ایک وقت اس میں اور اس کے مالک میں اس کی آزادی پر سمجھوتہ ہوا۔ جن شرائط پر سمجھوتہ ہوا وہ بیان نہیں ہوئے۔ البتہ یہ کہا گیا ہے کہ اسے ۵۹۶ھ میں آزادی مل گئی اور اس نے نسخے نقل کرنے کا کام شروع کر دیا۔ وہ نسخے نقل کرتا اور اجرت لیتا۔ نسخے نقل کرتے کرتے اس کے علم میں خوب اضافہ ہوا۔ اسے مطالعہ سے بہت فائدہ پہنچا۔ نہیں کہا جاسکتا کتنی مدت تک حموی نے یہ گراں قدر کام جاری رکھا۔ ابن خلکان فرماتے ہیں کہ اس کے مالک نے ایک بار اور اس سے تجارتی خدمت لی اور سامان تجارت دے کر کیش بھیجا۔ وہ جب واپس آیا تو مالک مرچکا تھا۔ یاقوت نے اس سامان تجارت کو بیچ کر جو روپیہ حاصل کیا تھا اس میں سے اپنے مالک کی بیوی اور اولاد کا حصہ ان کے حوالے کیا اور خود اپنا حصہ لے کر ملک ملک گھوما۔ وہ کتابوں کی تجارت کرتا تھا۔ اسی سلسلہ میں وہ دمشق پہنچا اور بڑے بازار میں بیٹھ کر اپنی کتابیں فروخت کیں۔ یاقوت کو حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ سے بے پناہ عقیدت تھی۔ اور دمشق امویوں کی قوت کا مولد و مدفن تھا اور وہاں

---

(۱) ابن خلکان جلد ۵ ص ۱۵۰، ابن عماد شذرات الذہب جلد ۵ "یاقوت حموی"

اس عقیدت کا اظہار ممکن نہ تھا، مگر یاقوت لوگوں سے حضرت علی کرم اللہ وجہ کے اوصاف کے لیے جھگڑتا اور لڑتا۔ اس لڑائی سے لوگ اس سے ناراض ہو گئے اور ایک بار اس کو قتل کرنے کے لیے اس پر ٹوٹ پڑے۔ وہ جان بچا کر بھاگا۔ لوگوں نے اس کے خلاف والی سے شکایت کی، وہاں سے اس کی گرفتاری کے احکام جاری ہوئے۔ غریب کو گرفتاری سے بچنے کی خاطر پہلے حلب، پھر موصل، پھر اربل بھاگنا پڑا۔ وہاں سے وہ خراسان پہنچا۔ خراسان حضرت علیؓ کے عقیدت مندوں کا مرکز تھا۔ وہاں اس کی دال خوب گلی۔ مدت تک اس نے اسی ملک کو اپنا مستقر بنائے رکھا۔ بعد میں خوارزم میں داخل ہوا۔ وہاں کے بادشاہ کو خود ہی ناراض کر دینے کے سبب اسے وہاں سے بھی فرار اختیار کرنا پڑا۔ آخر میں حلب پہنچا۔ ایک سرائے میں پناہ لی اور وہیں موت کے دامن میں جا سویا۔

گو بغداد کے اس یاقوت کی ساری عمر مسافرت میں گزری، لیکن اس نے اس مسافرت کے باوجود تاریخ پر غیر معمولی احسانات کیے۔ خصوصیت سے اس کی دو کتابیں تو تاریخ اسلام کا بیش بہا سرمایہ ہیں۔ ابن خلکان کے بیان کے مطابق اس نے سب سے پہلے ایک عظیم الشان کتاب "ارشاد الالباء الی معرفۃ الادبا" تصنیف کی تھی۔ یہ عربی زبان کے تمام نامور زبان دانوں، مؤرخوں، قاریوں، نسابیوں، خطاطوں اور دوسرے فن کاروں اور مصنفین کا ایک ضخیم تذکرہ تھا جو چار بڑی بڑی جلدوں پر مشتمل تھا۔

ہمارے سامنے مصنف عظام کی صرف دو جید تصانیف ہیں، ایک معجم الادبا، جو بیس جلدوں پر مشتمل ہے اور جسے مصر کی وزارت المعارف العمومیہ نے نہایت عمدہ کاغذ پر چھاپا ہے اس کا موضوع گو بظاہر ادیبوں کا تذکرہ ہے مگر اس میں قریب قریب چھٹی صدی ہجری تک کی تمام بڑی ممتاز شخصیتیں آگئی ہیں سوائے چند مخصوص بڑے فن کاروں کے جو فن کار زیادہ ہیں اور ادیب بہت کم۔ راقم کے خیال میں "معجم الادبا" یاقوت کی بہترین تصنیف ہے اور عربی زبان کا ایک ایسا سرمایہ ہے جس پر یہ ہمیشہ فخر کرتی رہے گی۔ حیرت ہوتی ہے کہ یاقوت نے یہ عظیم کتاب

کس طرح مرتب کر لی۔ خیال غالب ہے کہ جس زمانہ میں وہ خطاطی کا کام عام کتب فروشوں کے لیے اجرت پر کرتا تھا اسی زمانہ میں اس نے یہ کتاب تالیف کی۔

"معجم الادبا" کی طرح اس کی کتاب "معجم البلدان" جو چار بڑی تقطیع کی جلدوں پر مشتمل ہے، عربی کی عظیم تصانیف میں شمار کی گئی ہے۔ قریب قریب اس وقت کی معلومہ دنیا کے تمام ممتاز اور قابل ذکر شہروں، قصبوں اور دیہات کے نام اور ان کے مختصر حالات درج ہیں۔ یہ کتاب نہ صرف دنیائے اسلام کے شہروں اور قصبات کی تاریخ ہے بلکہ جغرافیہ میں پہلی وہ بڑی کتاب ہے جو عربوں نے تصنیف کی۔ اس کتاب میں اس قدر جامعیت، اتنا تنوع اور تحریر میں ایسی پختگی اور مشاقی ہے کہ آج کی تحریر معلوم ہوتی ہے۔ ہم نے صرف یاقوت کی ہی دو کتابیں پڑھی ہیں۔ اور ان کو پڑھ کر ہمیں اسے الاغانی کے بعد دوسرا بڑا اور بے مثال تذکرہ نویس ماننا پڑتا ہے۔ یقیناً ابن خلکان، ذہبی، ابن عماد اور اسی نوع کے دوسرے تذکرہ نویس بھی بڑی عظمت رکھتے ہیں مگر ان میں سے کوئی بھی یاقوت کے پایہ کا نہیں ہے۔ یوں ابن خلکان نے یاقوت سے کہیں زیادہ شہرت پائی، مگر یاقوت اس سے کہیں بڑا مؤلف اور عالم تھا اور مسلمانوں کی تاریخ اس عظیم القدر مورخ کو کبھی فراموش نہ کر سکے گی جس نے اس کے تاریخی سرمایہ میں بے بہا اضافہ کیا تھا۔ رمضان ۶۲۶ھ میں انتقال فرمایا۔

ابن بشکوال

ابو مروان ابن حیان کی طرح خلف بن عبد الملک ابن بشکوال نے بھی اندلس کے علمائے تاریخ میں غیر معمولی شہرت پائی ہے۔ ۴۹۴ھ میں پیدا ہوئے اور اپنے باپ اور کئی بڑے علمائے حدیث و تاریخ سے علم سیکھا۔ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں انھیں محدث اندلس قرار دیا ہے۔ ابو عبداللہ الابار کے نزدیک ابن بشکوال کا علم روایت بہت وسیع تھا۔ وہ اس سے بہت زیادہ دلچسپی لیتے۔ اپنی وسعت معلومات کے سبب وہ اپنے زمانہ کے تمام علماء پر سبقت لے گئے تھے۔ خصوصیت سے اندلس کے اخبارات جمع کرنے میں انھوں نے بڑی محنت کی تھی۔ وہ اندلس کے

حالات جاننے کے لیے اونچے سے اونچے اور چھوٹے سے چھوٹے عالم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنی معلومات کے ذخیرہ میں خوب خوب اضافہ کیا اور پھر وہ طالب علموں کا ملجا و ماویٰ بن گئے۔ طلبا دور دور سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے اور ان سے فیض پاتے۔ ایک وقت اشبیلیہ کے قاضی بھی بنائے گئے لیکن پھر یہ کام چھوڑ دیا۔ اور صرف علم کی اشاعت اپنے ذمے لے لی۔

الذہبی نے ان کے شاگردوں میں ابوبکر بن جبیر، ابو القسم القنطری، ابن سحون اور ابن الضحاک کے نام گنوائے ہیں۔ یہ سب کے سب بڑے اونچے درجہ کے امام تھے۔

ابن خلکان کے بیان کے مطابق ابن بشکوال کی مفید تصانیف میں کتاب الصلہ بھی ہے جسے ابن بشکوال نے قاضی ابو الولید عبداللہ ابن الفرضی کی کتاب علمائے اندلس پر مبنی کیا تھا۔ مصنف کی اسی کتاب نے سب سے زیادہ شہرت پائی۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور چھپ چکی ہے۔ اندلس کے حالات پر مصنف نے تاریخ صغیر فی احوال الاندلس کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔

الذہبی نے مصنف کی تالیف میں یہ کتابیں گنوائی ہیں۔ کتاب معرفۃ العلماء الافاضل (دو جلدوں میں)۔ طریق حدیث المغفر (۳ جز) الحکایات المستغربہ (ایک جلد)۔ رواۃ مؤطا (دو جز)۔ اخبار الاعمش (۲ جز)۔ ترجمہ النسائی (ایک جز)۔ اخبار المحاسبی (ایک جز)۔ اخبار اسماعیل قاضی (ایک جز)۔ اخبار ابن وہب (ایک جز)۔ اخبار ابن المطرف (ایک جز)۔ قضاۃ قرطبہ (۳ جز)۔ المسلسلات (ایک جز)۔ اخبار ابن المبارک (دو جز) اور اخبار ابن عیینہ

رمضان المبارک ۵۷۸ھ میں انتقال فرمایا اور امام یحییٰ بن یحییٰ مالکی کے مقبرہ میں دفن کیے گئے۔

ثقافت

نومبر سنہ ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ —————— شمارہ ۱۱

سالانہ: آٹھ روپے ——•—— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

ترتیب

طابع ناشر
پروفیسر ایم - ایم شریف

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

رئیس احمد جعفری

تأثرات

ملایا کے وزیر اعظم تنکو عبدالرحمٰن کا پاکستان کے طول و عرض میں تپاک اور گرم جوشی کے ساتھ خیر مقدم کیا گیا ـــــــ کبھی ہم ان کو کبھی اپنے گھر کو دیکھتے ہیں۔

پاکستان میں متعدد اسلامی اور غیر اسلامی ممالک کے وزرائے اعظم بارہا نزول اجلال فرما چکے ہیں، لیکن تنکو عبدالرحمٰن کی تشریف آوری اس اعتبار سے ایک خاص اہمیت کی حامل ہے کہ انھوں نے بغیر کسی جھجک کے "مسلم دولتِ مشترکہ" کی تجویز پیش کی ہے کہ اسلامی ممالک ایک رشتۂ اخوت میں منسلک ہو کر باہمی مفاد کے معاملات و مسائل پر غور و فکر اور بحث و گفتگو کر لیا کریں۔

پاکستان کا جہاں تک تعلق ہے وہ شروع ہی سے اس تجویز کا حامی ہے لیکن اسلامی ممالک اور خاص طور پر دولِ عربیہ کا جہاں تک تعلق ہے انہیں اس نام سے چڑ ہے۔ یہ قومیت اور وطنیت کی اساس پر متحد ہو سکتے ہیں لیکن اسلامیت کی اساس ان کے نزدیک "پائے چوبیں" سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا جو "سخت بے تمکین" ہوتا ہے۔

کتنی عجیب بات ہے، جن کی "شورشِ قم" سے مردہ انسانیت جاگ اٹھی، جنھوں نے دنیا کو اسلام کا درس دیا، جنھوں نے دنیا کے سامنے آج سے چودہ سو برس پہلے جب دنیا کی پسماندہ اور ترقی یافتہ قومیں بتانِ شعوب و قبائل کی پرستش، اور رنگ و نسل کی بت گری میں معروف تھیں، اعلان کیا تھا "کل مومن اخوۃ" اور بتایا تھا "عجمی کو عرب پر، اور عرب کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ مدارِ فضیلت تقویٰ ہے۔" آج وہی عرب پورے جوش و خروش کے ساتھ اسلام کو پسِ پشت ڈال کر عرب نیشنلزم کے پرستار بنے ہوئے ہیں ـــــــ آسماں را حق بود گر خوں ببارد بر زمیں!

ان حالات میں ایک غیر عرب ملک کا، اسلامیت اور ملیت کی پوری شان کے ساتھ اسلامی دولتِ مشترکہ کا نعرہ لگانا جتنا زیادہ مسرت انگیز ہے اتنا ہی حیرت انگیز بھی ہے۔

تنکو عبدالرحمٰن کی یہ تجویز اگر پروان چڑھ جائے تو کوئی شبہ نہیں عالمِ اسلام میں ایک نئی زندگی، ایک نئی تڑپ، ایک نئی حرارت پیدا ہو جائے گی۔ ہمارے بہت سے مسائل آسانی اور خوش اسلوبی کے ساتھ حل ہو جائیں گے۔ نہ صرف اسلامی ممالک کے مابین غلط فہمیوں اور تلخیوں کا سلسلہ ختم ہو جائے گا بلکہ ان کا یہ اتحاد، اغیار کے مقاصدِ مشئومہ کو ناکام بنا دے گا۔ پھر اسلامی ممالک ایک بنیان مرصوص بن جائیں گے۔ جس سے ٹکر لینا سامراجی ممالک کے لیے دشوار ہو جائے گا۔ پھر ہمارے معاملات نہ روس کے ہاتھ میں ہوں گے، نہ امریکہ کے۔ نہ فرانس کے نہ برطانیہ کے۔ ہم خود اپنی قسمت کے مالک ہوں گے۔ ہم خود اپنی قسمت کی تشکیل کریں گے۔

لیکن کیا ایسا ممکن ہے؟ اس کا جواب مستقبل ہی دے سکتا ہے۔ ہم تو صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ

آرزوؤں سے پھرا کرتی ہیں تقدیریں کہیں

علمی حلقوں میں یہ خبر یقیناً رنج و افسوس کے ساتھ سنی جائے گی کہ مشہور مصنف مولانا سعید انصاری کا انتقال ہو گیا ــــ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

مولانا سعید انصاری علامہ سید سلیمان ندوی کے تربیت یافتہ تھے۔ انہی کے دامنِ فیض نے انہیں ایک بلند پایہ مصنف بنا دیا۔ ان کی کتاب "سیر الصحابیات" علمی حلقوں میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی گئی۔

تقسیم ہند کے بعد مولانا کچھ عرصہ تک ہندوستان میں رہے پھر پاکستان تشریف لے آئے۔ یہاں انہیں ان کے مذاق کا کام مل گیا یعنی پنجاب یونیورسٹی کے شعبۂ انسائکلوپیڈیا سے وابستہ ہو گئے اور اپنی ساری سرگرمیاں اس کام پر مرکوز کر دیں۔

شبیر احمد خاں غوری

مسلمانوں کی ہندسی خدمات

مامون الرشید اور اس کے جانشینوں کا عہد

سیاسی و ثقافتی پس منظر

ہارون الرشید نے ۱۹۳ھ میں وفات پائی اور امین اس کا جانشین ہوا۔ مگر جلد ہی درانداز وں نے دونوں بھائیوں (امین اور مامون) کو لڑا دیا۔ اس برادرانہ خانہ جنگی کے نتیجے میں امین مارا گیا اور اس کے بجائے ۱۹۸ھ میں مامون الرشید سریر آرائے خلافت ہوا۔

امین و مامون کی جنگ عرب و عجم کی آخری کشمکش تھی جس میں مامون کے پردے میں عجمیت کی فتح ہوئی۔ اس کی خلافت گویا تختِ کیانی پر خسرو انوشروان کا دوبارہ جلوس تھا۔ اس کے تختِ خلافت پر بیٹھتے ہی اس ثقافتی تحریک کا احیا ہوا جس کی بنیاد منصور نے ڈالی تھی، جو ہارون کے عہد میں برامکہ کے زیر سرپرستی پروان چڑھی اور جو برمکی خاندان کی نکبت و زوال کے بعد وقتی طور پر رک گئی تھی۔ مامون الرشید نے علوم و فنون بالخصوص علوم الاوائل (یونانی علم و حکمت) کی نشر و اشاعت پر خاص طور سے توجہ مبذول کی۔ برامکہ کے تربیت کردہ فضلا جو ان کے زوال کے بعد خانہ نشین ہو گئے تھے، ڈھونڈ ڈھونڈ کر بلائے گئے اور علم و حکمت کی ترقی کا کام پہلے سے زیادہ تیز رفتاری سے شروع ہوا۔

مامون اور عقلیت پسندی

عباسی خلفاء میں مامون اپنی عقلیت پرستی و یونان پسندی کے لیے مشہور ہے۔ ابن الشاکر الکتبی نے لکھا ہے:

"مامون جب بڑا ہوا تو اسے یونانی علوم کا شوق دامن گیر ہوا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی لیے وہ

آخر میں خلقِ قرآن کا قائل ہو گیا۔"[1]

یونانی فلسفے سے عقیدت مامون کے دل و دماغ پر اس درجہ مستولی تھی کہ سوتے جاگتے اسے یونانی حکمت اور یونانی حکماء ہی نظر آتے تھے۔ ابن الندیم نے مامون کا ایک خواب نقل کیا ہے جو اس کی "عقلیت پرستی" و "یونان پسندی" پر شاہد ہے:

"مامون نے خواب میں دیکھا کہ ایک گورا چٹا سرخ و سفید چہرہ اور نیک سیرت انسان تخت پر بیٹھا ہے۔ مامون کا کہنا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کے سامنے مجھ پر ہیبت طاری ہے۔ میں نے اس سے پوچھا آپ کون ہیں۔ اس نے جواب دیا میں ارسطو ہوں۔ اس سے مجھے بڑی خوشی ہوئی اور میں نے کہا: اے حکیم دانشور کیا میں آپ سے کچھ دریافت کروں؟ اس نے کہا پوچھو۔ میں نے پوچھا 'خوب' کیا ہے؟ کہا جو از روئے عقل اچھا ہو۔ میں نے کہا پھر؟ کہا جسے لوگ اچھا کہیں۔ میں نے کہا پھر؟ کہا اس کے بعد پھر کچھ نہیں۔"[2]

اس عقلیت مفرط اور تفلسف پسندی کا نتیجہ تھا کہ اس نے علمائے دین میں سے صرف معتزلی متکلمین ہی کو تقرب بخشا جو عقائدِ مذہبی کی عقلی توجیہ کے مدعی تھے۔ اس کے نتیجے میں اس نے امت کو اس عقیدہ پر مجبور کیا کہ قرآن کریم مخلوق ہے، اور اسی طرح اس کے عہدِ حکومت پر جو "تاریخِ اسلام کا عہدِ زریں" کہلانے کا مستحق ہے، "امتحانِ ائمہ" کا بدنما داغ لگ گیا۔

علم و حکمت کی سرپرستی

لیکن اس فتنۂ خلقِ قرآن" اور "امتحانِ ائمہ" سے قطعِ نظر مامون الرشید کا عہدِ خلافت "روشن خیالی، فراخ مشربی اور علم و حکمت کی سرپرستی میں اپنی آپ ہی نظیر ہے، چنانچہ اس علمی سرپرستی کے بارے میں قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:

"پھر جب خلافت ساتویں خلیفہ عبداللہ المامون کو ملی . . . . تو اس نے اس تحریک کو جسے اس

---

(۱) فوات الوفیات لابن شاکر الکتبی جلد اول ص ۲۳۹ (۲) الفہرست لابن الندیم ص ۳۲۹

بکھیر دیا۔ اور منصور نے شروع کیا تھا، سرحد تکمیل تک پہنچایا۔ جن مقامات سے علم حاصل ہو سکتا تھا، وہاں سے اسے حاصل کرنے پر توجہ کی اور اپنی ہمت شریفہ اور فاضل نفس کی مدد سے علم و حکمت کو ان کے معادن سے نکالا۔ اس غرض سے اس نے بادشاہان روم سے خط و کتابت کی، انھیں بیش قیمت تحفے دیے اور ان سے درخواست کی کہ ان کے بدلے میں فلسفہ کی کتابیں منگوائیں۔ پس انھوں نے افلاطون و ارسطو بقراط و جالینوس اور اقلیدس و بطلیموس کی جو کتابیں ان کے یہاں تھیں، مامون کی خدمت میں بھیجیں مامون نے ان کے ترجمے کے لیے ماہر اور حاذق مترجمین کو منتخب کیا اور ان کے ترجمہ پر مامور کیا۔ اس طرح باحسن وجوہ عربی میں ان کا ترجمہ ہوا۔"[1]

دربار خلافت کی اس سرکاری سرپرستی کا یہ نتیجہ تھا کہ علم و حکمت کی تعلیم جو باقی دنیا میں جنس کاسد کی طرح غیر مقبول تھی، عام ہو گئی اور اس طرح اسلامی معاشرے نے ایسے باکمالوں کو پیدا کیا جو فکر انسانی کی تاریخ میں نمایاں اہمیت رکھتے ہیں۔ قاضی صاعد نے آگے چل کر لکھا ہے:

"پھر مامون نے لوگوں کو علم و حکمت کی ان کتابوں کے پڑھنے پر اکسایا اور انھیں ان کے تعلیم و تعلم کی رغبت دلائی۔ اس طرح اس کے زمانہ میں علم کا بازار گرم ہو گیا، اور اس کے عہد میں حکمت کی حکومت ہو گئی .... پس اس کے زمانہ میں اہل علم کی ایک جماعت نے فلسفہ و حکمت کے اکثر شعبوں میں فضل و کمال حاصل کیا۔"[2]

علمی وفود اور غیر زبانوں سے ترجمہ کی تحریک

ابن الندیم نے مامون کے مذکور الصدر خواب کے بعد لکھا ہے:

"پس یہ خواب یونانی کتابوں کے ترجمے کے لیے سب سے زیادہ مؤثر ثابت ہوا کیونکہ مامون نے بادشاہ روم سے خط و کتابت کے بعد اسے اس بات کے لیے تیار کر لیا۔ اس نے بادشاہ روم کو لکھا کہ اس کے ملک میں قدیم علوم کے جو منتخب نسخے موجود ہیں، انھیں بلاد اسلام میں بھیجنے کی اجازت

(۱، ۲) طبقات الامم ص ۵۰، ۵۶۔

ویسے بادشاہ روم بڑی مشکل سے راضی ہوا۔ پس مامون نے کتابیں لانے کے لیے ایک جماعت کو روانہ کیا، جن میں حجاج بن مطر، ابن البطریق، اور سلما صاحب بیت الحکمۃ وغیرہ تھے۔ ان لوگوں نے اپنی پسند کا جو کچھ علمی سرمایہ پایا اسے لے لیا۔ جب وہ اسے مامون کے پاس لائے تو اس نے ان کے ترجمہ کا حکم دیا۔ اس طرح عربی میں ان کا ترجمہ ہوا۔"[1]

اس علمی مشن اور ترجمہ کی تحریک کا آغاز منصور کے زمانہ سے ہو چکا تھا، بلکہ خالد بن یزید کے زمانہ ہی میں اس کی ابتدا ہو چکی تھی، مگر مامون کا عہد اس تحریک کی معراجِ کمال ہے۔ اس نے جو مثال قائم کی، اس سے امرا اور رؤسا میں بھی "الناس علیٰ دین ملوکہم" کے مصداق علمی سرپرستی کا بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا۔ اس کی تفصیل مامون کے جانشینوں کے سلسلے میں آئے گی۔

بیت الحکمۃ کا قیام

مامون نے اس ترجمہ کی تحریک کو غیر منظم نہیں رکھا، بلکہ اس کی ترتیب و سرپرستی کے لیے ایک باقاعدہ ادارہ "بیت الحکمۃ" قائم کیا، یا یوں کہنا چاہیے کہ پرانے بیت الحکمۃ (خزانۃ الحکمۃ ہارونی) کی تجدید کی۔

مسلمانوں میں "بیت الحکمۃ" کی بنیاد عہد ہارونی کے اندر برامکہ کی سرپرستی میں پڑی۔ مستشرقین کا خیال ہے کہ بطالمۂ مصر کے "میوزیم" (MOUSEION) کی تقلید تھی۔ لیکن غالباً یہ ساسانی بادشاہوں کی پیروی میں قائم ہوئی تھی، کیونکہ ہارون کا "خزانۃ الحکمۃ" اصل میں ایک عظیم الشان لائبریری تھا، البتہ اس میں کتابوں کے نقل و ترجمہ کے لیے بھی اہل علم کو ہر طرح کی سہولتیں بہم پہنچائی جاتی تھیں۔ بیت الحکمۃ ہارونی (خزانۃ الحکمۃ) کا پہلا سربراہ کار فضل بن نوبخت تھا۔ بعد میں اس کی تولیت سلما کو تفویض ہوئی جو تاریخ میں اپنے منصب "صاحب بیت الحکمۃ" ہی کے نام سے مشہور ہے۔ غالباً برامکہ کی نکبت و زوال کے بعد یہ ادارہ بھی بے توجہی کا شکار ہو گیا۔ مگر جب ۲۰۴ھ میں مامون بغداد آیا اور پرانے باکمالوں کو جمع کیا تو اس ادارے کی بھی از سر نو تنظیم کی گئی۔ ماکس مایرہوف (MAX MEIRHOF) کا خیال ہے کہ مامون الرشید

---

(۱) الفہرست ص ۳۳۵

نے ۲۱۵ھ میں یوحنا بن ماسویہ کو اس کا لائبریرین بنایا[1] معلوم نہیں ان کا ماخذ کیا ہے۔ بہرحال ابن الندیم جو ایک بہت ہی قدیم اور قابلِ اعتماد مصنف ہے، کہتا ہے کہ "بیت الحکمۃ ماموں" کا لائبریرین سہل بن ہارون تھا اور اس امرِ خطیر میں اس کے شریک کار دو تھے: اس کا بھائی سعید بن ہارون اور سابق لائبریرین سلما صاحب بیت الحکمۃ۔"[2][3]

بیت الحکمہ کے قیام و تجدید سے علوم و فنون کے نشر و اشاعت میں ایک نمایاں مدد ملی اور اکثر باکمال ہیں کے فیض یافتہ تھے ان میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی کا نام زیادہ مشہور ہے۔[4]

رصدگاہ شماسیہ کا قیام

عہدِ ماموں کا دوسرا اہم کارنامہ "رصدگاہ ماموں" کا قیام ہے۔ ابن القفطی یحییٰ بن ابی منصور کے تذکرے میں لکھتا ہے:

"جب ماموں نے ارصادِ کواکب کا ارادہ کیا تو اس نے یحییٰ بن ابی منصور اور دوسرے ہیئت دانوں کو جن کا ذکر ان کے حروف کے تحت میں آئے گا، بلایا اور انھیں رصد بندی اور اصلاحِ آلات کا حکم دیا۔ انھوں نے یہ کام دو جگہ انجام دیا: شماسیۂ بغداد اور دمشق کے جبل قاسیون پر۔ یہ سنہ ۲۱۵، ۲۱۶ اور ۲۱۷ کا واقعہ ہے۔ ماموں کی وفات پر یہ سلسلہ ختم ہو گیا۔"[5]

رصدگاہِ ماموں کے قیام کی مفصل کیفیت قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں بیان کی ہے:

"جب خلافت ابو عبداللہ المامون کو پہنچی اور اس کے زمانے کے علما کتاب المجسطی پر مطلع ہوئے اور اس میں مذکور آلاتِ رصد کی کیفیت سے واقف ہوئے . . . . تو اس نے اقطارِ ملک سے علمائے عصر کو جمع کیا اور انھیں حکم دیا کہ اس جیسے آلات تیار کریں اور ان سے اجرامِ فلکی کی سیر و گردش کا حال دریافت کریں جس طرح بطلیموس اور اس کے پیشرووں نے کیا تھا۔ انھوں نے اس حکم کی تعمیل کی اور ۲۱۴ھ میں شماسیۂ بغداد اور دمشق کے اندر رصدگاہیں قائم کیں۔ آفتاب کے میل کلی (ECLIPTICITY) اس

---

(۱) التراث الیونانی لدکتور عبد الرحمٰن البدوی ص ۵۵ (۲ و ۳) الفہرست ص ۱۷۴ (۴) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۸۷

کے خروج مرکز (ECCENTRICITY) اور اس کے نقطۂ اوج (APOGEE) کو متعین کیا۔ نیز دیگر سیارات و ثوابت کے احوال کو دریافت کیا ..... اس رصدگاہ کے منتظمین یحییٰ بن ابی منصور جو اپنے عہد کا سب سے بڑا منجم تھا، خالد بن عبدالملک المروزی، سند بن علی اور عباس بن سعید الجوہری تھے۔ ان میں سے ہر شخص نے ایک زیچ مرتب کی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اور آج تک اس فن کے ماہروں کا ان پر عمل ہے۔[1]

مامونی رصدگاہیں اسلامی عہد کی سب سے پہلی رصدگاہیں تھیں، چنانچہ ابن القفطی عباس بن سعید الجوہری کے تذکرے میں لکھتا ہے:

"عباس بن سعید الجوہری اور اس کے رفقائے کار سند بن علی، خالد بن عبدالملک المروزی اور یحییٰ بن ابی منصور نے پہلی مرتبہ اسلامی عہد میں رصدبندی کا کام کیا۔"[2]

قاضی صاعد بھی ان منجموں کے فلکی مشاہدات کے بارے میں لکھتا ہے:

"فکانت ارصادهم اول ارصاد کانت فی مملکة الاسلام"[3]

مشہور منجمین

یحییٰ بن منصور اس عہد کا سب سے بڑا منجم و ہیئت دان تھا۔ ابن القفطی اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"یحییٰ بن ابی منصور مامونی منجم اس فن میں بلند پایہ رکھتا تھا۔ مامون کی خدمت میں باریاب ہوا اور فن نجوم میں اس کے نزدیک سرآمد فضلائے روزگار قرار پایا۔"[4]

ابن القفطی نے اس کی تصانیف میں زیج ممتحن کے دو نسخوں کے علاوہ "کتاب العمل لسدس ساعة فی الارتفاع بمدینة السلام" کا ذکر کیا ہے۔

عباس بن سعید الجوہری اور سند بن علی بھی اس فن کے فضلائے کاملین میں سے تھے۔ سند بن علی نے کتاب المجسطی بغیر استاد کے پڑھی اور خود سے اس کے غوامض و دقائق کو حل کیا۔ جب وہ ماہرین ہیئت کی

---

(۱) طبقات الامم ص ۹۰۔۸۰ (۲) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۴۸ (۳) طبقات الامم ص ۸۰ (۴) اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۲۳۴

تلاش میں نکلا تو بتایا گیا کہ ان کا اجتماع عباس بن سعید الجوہری کے مکان پر ہوا کرتا ہے۔ وہ وہاں پہنچا۔ جوہری اس کی ہیئت دانی سے بہت زیادہ متاثر ہوا اور اسے مامون کی خدمت میں باریاب کرا کے درباری منجموں میں داخل کرا دیا۔

حجاج بن یوسف بن مطر نے المجسطی کا ترجمہ کیا تھا اور غالباً بعد میں یہی متداول رہا کیونکہ البیرونی قانون مسعودی میں اس کا حوالہ دیتا ہے۔[1]

ابن کثیر الفرغانی حسب تصریح قاضی صاعد مامونی منجمین کی جماعت میں تھا۔[2] اس کی تصانیف میں ابن الندیم المجسطی کا اختصار "کتاب الفصول اختیار المجسطی" اور "کتاب عمل الرخامات" بتاتا ہے۔[3] اول الذکر کا دوسرا نام قاضی صاعد نے "المدخل الی علم ہیئۃ الافلاک وحرکات النجوم" بتایا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بڑی نفیس کتاب ہے جس کے اندر فرغانی نے المجسطی کے مضامین کو تیس ابواب میں بڑی خوبی سے مختصر کیا ہے۔[4] "المدخل الی علم الفلک" کو قرون وسطیٰ میں جیرارڈ آف کریمونا نے لاطینی میں ترجمہ کیا تھا جس سے کتاب کی عظمت و افادیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

عہد مامونی کا ایک اور مشہور ہیئت داں الحاسب تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے کہ اسے اجرام فلکی کی گردش کے حساب میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ پہلے وہ "السندھند" کے ہیئتی نظام کا متبع تھا۔ مگر اس کے بعد اس نے انفرادی سے اختلاف کیا تھا۔ نیز حرکت اہتزازی کے سلسلے میں اس نے تاؤن (THEON) کی رائے کے مطابق کواکب کے طولوں کی تصحیح کی۔ غالباً زیج دمشقی کی تیاری میں اس نے انہیں اصولوں کو ملحوظ رکھا تھا۔ بعد ازاں وہ مامونی منجمین کی زیجوں کے امتحان پر مامور ہوا اور اس کے سلسلے میں اس نے "الزیج الممتحن" مرتب کی (شاید اس کا دوسرا نام "زیج مامونی" تھا)۔ اور اس نے ایک اور زیج ایران کے قدیم ہیئتی نظام کے انداز پر "زیج الشاہ" کے نام سے تیار کی تھی۔[5] اس کی دوسری تصانیف کا ذکر آگے آئے گا۔

---

(۱) قانون المسعودی (۲) طبقات الامم ص ۸۶ (۳) الفہرست ص ۳۸۹ (۴) طبقات الامم ص ۸۶-۸۷
(۵) ا، ۱۰ آئم ۴

دمشق کی رصدگاہِ مامونی کا متولی خالد بن عبد الملک المروزی تھا جیسا کہ ابن القفطی نے اس کے پیشے کے تذکرے میں لکھا ہے۔(۱) خالد اس جماعت میں بھی تھا جس نے مامون کے حکم سے محیط ارضی کی پیمائش کی تھی۔

لیکن اس عہد کا سب سے مشہور ہیئت دان محمد بن موسیٰ الخوارزمی ہے۔ وہ "الجبر والمقابلہ" کا موجد ہے۔ اس کے علاوہ وہ اس مستقل ہیئتی نظام کا بانی ہے جو "السندھند الصغیر" کہلاتا ہے اور اسلامی ہیئت کی اصل ہے۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

"السندھند الکبیر (محمد بن ابراہیم الفزاری کے ترجمہ برہم سدھانت) پر لوگ مامون کے زمانہ تک عمل کرتے رہے۔ مامون کے زمانہ میں ابو جعفر محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اسے مختصر کیا اور اپنی وہ زیج تیار کی جو ممالک اسلامیہ میں مشہور ہے۔ اس کے اندر اس نے اوساط کواکب کے باب میں السندھند (برہم سدھانت) پر اعتماد کیا ہے مگر تعدیلات اور میل کلی کے سلسلے میں اس سے اختلاف کیا ہے۔ تعدیلات کے اندر اس نے ایرانیوں کے مذہب (زیج شہریار) کا اتباع کیا ہے اور آفتاب کے میل کلی کے باب میں بطلیموس (کی کتاب المجسطی) کا ...... پس اس زمانہ کے لوگوں نے جو السندھند کے طریقہ کے پیرو تھے، اسے بہت زیادہ پسند کیا اور یہ نیا ہیئتی نظام تمام دنیا میں پھیل گیا اور اہل فن کے نزدیک ہمارے زمانہ تک مقبول رہا ہے۔"(۲)

الخوارزمی نے اس زیج (السندھند الصغیر) کے دو نسخے مرتب کیے تھے: زیج اول اور زیج ثانی۔ قرون وسطیٰ میں ایڈی لارڈ آف باتھ نے لاطینی میں اس کا ترجمہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس کی دو کتابیں اور مشہور ہیں، کتاب الرخامہ اور کتاب العمل بالاصطرلاب۔

غالباً اسی زمانہ میں ایک اور منجم خاندان تھا۔ یہ تین بھائی تھے، محمد، ابراہیم اور حسن۔ ابن الندیم محمد بن الصباح کی تصانیف میں تین کتابوں کا ذکر کرتا ہے "برہان صنعۃ الاصطرلاب"، "کتاب عمل

---

(۱) طبقات الامم، ص ۱۸۵ (۲) ایضاً ص ۱۴۷-۱۴۸

نصف النہار بحقیقۃ واحدۃ بالہندسہ" اور "رسالہ فی صنعۃ الرخامات"۔ پہلی دو کتابیں محمد مکمل نہیں کر سکا اور "ابرہان صنعۃ الاصطرلاب" کی تتمیم ابراہیم نے اور "عمل نصف النہار" کی تکمیل حسن نے کی[1]۔ البیرونی نے قانون مسعودی میں محمد بن الصباح کی ایک اور کتاب "رسالہ فی سعۃ المشرق" کا بھی ذکر کیا ہے[2]۔

آلات رصد کی اصلاح

جیسا کہ قاضی صاعد نے لکھا ہے کہ مامون نے اپنے منجمین سے ویسے ہی آلات تیار کرائے تھے جیسے یونانی استعمال کیا کرتے تھے اور جن کی کیفیت المجسطی وغیرہ میں مذکور ہے۔ مگر یہ آلات یونانیوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ اچھے تھے۔ آرتھر بیری لکھتا ہے:

"ANOTHER (OBSERVATORY) ON A MORE MAGNIFICENT SCALE WAS BUILT AT BAGHDAD IN 829 BY THE CALIPH AL-MAMUN. THE INSTRUMENTS USED WERE SUPERIOR BOTH IN SIZE AND IN WORKMANSHIP TO THOSE OF THE GREEKS, THOUGH SUBSTANTIVELY OF THE SAME STYLE". (BERRY: SHORT HISTORY OF ASTRONOMY).

مشرق میں ارصاد کواکب کے لیے جو آلات بنائے جاتے تھے، وہ حران میں تیار ہوتے تھے کیونکہ یہ ستارہ پرستی کا مرکز تھا لیکن مامون کے زمانے سے ان میں بڑی ترقی ہوئی۔ ابن الندیم "الکلام علی الآلات وصناعھا" کے عنوان سے لکھتا ہے:

"آلات رصد شہر حران میں تیار ہوتے تھے، وہیں سے وہ دوسرے مقامات میں پھیلے اور مشہور ہوئے۔ لیکن عباسی حکومت میں مامون کے زمانے سے وہ زیادہ تیار ہونے لگے اور کاریگروں نے

(۱) الفہرست ص ۳۸۵ (۲) قانون مسعودی جلد اول ص ۳۶۶

ان میں نئی نئی اختراعیں کیں۔ کیونکہ جب مامون نے رصدگاہ قائم کرنے کا ارادہ کیا تو خلف المروزی کو بلایا۔ اس نے مامون کے لیے "ذات الحلق" تیار کیا اور وہ ہمارے شہر کے بعض علماء کے پاس ہے۔ مروزی نے اصطرلاب بھی تیار کیا تھا۔"[1]

آلاتِ رصد کی تیاری کے فن میں خلف المروزی کا شاگرد رشید علی بن عیسٰی الاصطرلابی تھا جس نے مامون کے حکم سے محیط ارضی کی پیمائش کی تھی۔

محیط ارضی کی پیمائش

رصدگاہ مامونی کا سب سے بڑا کارنامہ محیط ارضی کی پیمائش ہے۔ اس سے پہلے یونانی ہیئت دان ایراٹوستھینس (ERATOSTHENES) نے اسکندریہ اور اسوان کے درمیان نصف النہار کے ایک درجہ کی لمبائی ناپنے کی کوشش کی تھی۔ مامون نے اس پیمائش کی تحقیق کرانا چاہی چنانچہ ابن خلکان بنو موسٰی کے تذکرہ میں لکھتا ہے:

"اگرچہ اسلام سے پہلے کے ارباب الارصاد اور ہیئت دانوں نے بھی اس کام کو کیا تھا لیکن اسلامی تاریخ میں ان سے پہلے کسی کے متعلق یہ تذکرہ نہیں ملتا کہ اس نے یہ کام کیا ہو۔ وہ کام یہ ہے کہ مامون علوم الاوائل (یونانی علم وحکمت) اور اس کی تحقیقات کا بہت زیادہ شیدائی تھا۔ اس نے پڑھا تھا کہ کرۂ ارض کا دور (محیط) چوبیس ہزار میل ہے۔ تین میل ایک فرسخ کے برابر ہوتے ہیں، لہذا مجموعہ آٹھ ہزار فرسخ ہوا ...... مامون نے اس حقیقت پر واقف ہونا چاہا۔ پس اس نے بنو موسٰی سے پوچھا انھوں نے کہا بے شک یہ بات صحیح ہے تو مامون نے کہا: میں چاہتا ہوں جس طریقہ کا متقدمین نے ذکر کیا ہے، تم بھی اس کے مطابق عمل کرو تاکہ ہم دیکھیں کہ آیا یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے یا نہیں۔ پس انھوں نے ہموار اور چوڑی زمین معلوم کی جو صحرائے سنجار اور کوذہ میں ملی اور ایک جماعت کو لے کر سنجار پہنچے۔"[2]

لیکن محیط ارضی کی پیمائش بنو موسٰی نے نہیں کی، وہ مامون کے زمانہ میں بالکل نوعمر تھے۔ صحیح تفصیلات البیرونی نے

(۱) الفہرست ص ۳۹۶ (۲) وفیات الاعیان لابن خلکان جلد ثانی ص ۷۹

"تحدید نہایات الاماکن" میں دی ہیں:

"اور جب مامون نے یونانی حکما کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو معلوم کیا کہ محیط زمین کے ایک درجہ کی لمبائی ۵۰۰ اسطادیا (STADIA) ہوتی ہے اور یہ اسطادیا ان کا پیمانہ تھا جس سے وہ مسافت ناپا کرتے تھے مگر مترجموں کے پاس اس کی مقدار کے بارے میں صحیح معلومات نہیں تھیں جو اس پر روشنی ڈالتی۔ اس لیے اس نے جیسا کہ حبش الحاسب نے خالد المروزی سے روایت کی ہے اس فن (ہیئت) کے ماہرین کی ایک جماعت کو نیز ہوشیار کاریگر بڑھئی، لوہار وغیرہ کو آلات رصد تیار کرنے، نیز اس پیمائش کے لیے مناسب مقام کا انتخاب کرنے کا حکم دیا۔ پس مضافات موصل میں صحرائے سنجار کے اندر ایک مقام منتخب کیا جو موصل سے ۱۹ فرسخ اور سرمن رای سے ۴۳ فرسخ دور تھا۔ پس وہ اس کی ہمواری اور چوڑس پن سے مطمئن ہوئے اور آلات رصد وہاں لے گئے۔ وہاں انھوں نے ایک مقام کو متعین کیا اور نصف النہار کے وقت آفتاب کے ارتفاع کو ناپا۔ پھر وہاں سے وہ دو جماعتوں میں بٹ گئے۔ پس خالد المروزی مساحت کرنے والوں نیز دوسرے کاریگروں کی ایک جماعت کے ساتھ قطب شمالی کی سمت میں اور علی بن عیسیٰ الاصطرلابی اور احمد بن البختری دوسری جماعت کے ساتھ قطب جنوبی کی سمت میں چلے۔ دونوں جماعتوں نے آگے چل کر نصف النہار کے وقت آفتاب کے ارتفاع کو ناپا، یہاں تک کہ انھوں نے دیکھا کہ اس میں ایک درجہ کا فرق ہو گیا ہے سوائے اس تغیر کے جو میل شمسی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنے راستہ کو ناپتے جاتے تھے اور راہ میں تیر نصب کرتے جاتے تھے۔ پھر جب وہ لوٹے تو اپنی مسافت کو دوبارہ ناپا اور دونوں جماعتیں جہاں سے علیحدہ ہوئی تھیں وہیں آکر مل گئیں۔ پس انھوں نے محیط ارضی کے ایک درجہ کی لمبائی ۵۶ میل پائی۔ حبش الحاسب کا خیال ہے کہ اس نے خالد سے یہ بات سنی تھی جب کہ وہ یحییٰ بن اکثم الصیفی کو اس کی تفصیل لکھا رہا تھا۔ اسی کے مانند ابو حامد الصغانی نے ثابت بن قرہ سے روایت کیا ہے۔ البتہ فرغانی (ابن کثیر الفرغانی) سے ۵۶⅔ میل کی حکایت روایت کی گئی ہے۔"

رصدگاہ ماموئی کا دوسرا کارنامہ "آفتاب کے میل کلی" (ECLIPTICITY OF THE SUN) کی دریافت تھا چنانچہ شرح چغمینی میں ہے:

معدل النہار سے دائرہ البروج کا انتہائی فاصلہ (میل کلی) کہ جو لہ ہے یعنی ۲۳ درجے اور ۳۵ دقیقے جیسا کہ رصدگاہ مامونی میں اور اس کے بعد بنو موسیٰ کی رصدگاہ میں دریافت ہوا۔	"نہایۃ میل دائرۃ البروج عن معدل النہار ومقدارھا کجہ لہ ای ثلث وعشرون جزء وخمس وثلثون دقیقۃ علی ماوجد بارصاد المامون ورصد بنی موسیٰ بن شاکر"(۱)

مامون اور ہندسہ کے ساتھ شغف

مامون کو علم ہندسہ سے بہت زیادہ شغف تھا، بالخصوص اقلیدس کی "اصول الہندسہ والحساب" کے ساتھ اسے اتنی دلچسپی تھی کہ جو شخص کامل اقلیدس (تیرہ مقالے) پڑھے ہوئے نہ ہوتا، اسے مہندس (انجینئر) ہی نہیں سمجھتا تھا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

اور جو شخص اصول اقلیدس پڑھے ہوئے نہ ہوتا مامون کے نزدیک انجینئر ہی نہیں سمجھا جاتا تھا۔	وکان عند المامون ان من لم یقرء ھذا الکتاب لایعد مہندساً البتۃ"(۱)

چنانچہ ایک مرتبہ حسن بن موسیٰ بن شاکر کا دربار کے ایک معمر مہندس سے مناظرہ ہوا۔ اس مہندس نے شکایت کی کہ حسن بن موسیٰ نے صرف آدھی اقلیدس (چھ مقالے) پڑھے ہیں، وہ میرا کیا مقابلہ کر سکتا ہے۔ مامون نے حسن سے پوچھا۔ اس نے جواب دیا یہ ٹھیک ہے مگر میں بغیر کامل اقلیدس پڑھے ہوئے بھی اس کے ہر سوال کا جواب دے سکتا ہوں۔ اس پر مامون نے اس سے ازراہ عتاب کہا:

"میں تمہاری بات نہیں جھٹلاتا، مگر میں تمہارے عذر کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا نہ تمہاری اس بے اعتنائی کو معاف کر سکتا ہوں کہ تم کامل اقلیدس کو نہ پڑھو۔ دراں حالیکہ اصول اقلیدس علم ہندسہ کی بنیاد ہے جس طرح کلام اور کتابت کے لیے ا ب ت ث بنیاد ہیں(۲)۔"

اصول اقلیدس کے اندر مامون کو مقالہ اولیٰ کی پانچویں شکل بہت اچھی لگتی تھی اسی لیے اس نے اپنی عبا کی آستینوں پر اس کا طغرا بنوالیا تھا، اسی وجہ سے یہ شکل "شکل مامونی" کہلاتی ہے۔ چنانچہ محقق طوسی

(۱) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۰۸ (۲) ایضاً ص ۲۰۸

تحریر اقلیدس میں اس شکل (مقالہ اولیٰ شکل پنجم) کے آخر میں لکھا ہے:

"وھذا الشکل یلقب بالماموني"[۱]

مامون کے جانشین

مامون نے ۲۱۸ھ میں وفات پائی اور اس کا بھائی معتصم باللہ اس کا جانشین ہوا۔ اس کے عہد میں بھی خلق قرآن کا فتنہ جاری رہا چنانچہ اس کے حکم سے امام احمد بن حنبلؒ پر اس عقیدہ سے انکار کرنے کی بنا پر کوڑے برسائے گئے۔ معتصم کے اس جبر و تشدد کی تلافی عموریہ کی فتح سے بھی نہ ہو سکی۔ وہ پہلا خلیفہ ہے جس نے ترک نوازی کو اپنا شعار بنایا۔ یہی ترک آگے چل کر اس کی اولاد کی بربادی اور عباسی خلافت کے ضعف و اختلال کا سبب ثابت ہوئے۔

۲۲۷ھ میں معتصم کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا واثق باللہ تخت خلافت پر متمکن ہوا۔ اس نے بھی چچا اور باپ کی پالیسی کو جاری رکھا اور عامۂ مسلمین کو عقیدۂ خلق قرآن پر مجبور کیا۔ اس سلسلے میں سب سے مشہور واقعہ احمد بن نصر الخزاعی کا قتل ہے۔ واثق نے ۲۳۲ھ میں وفات پائی۔

علمی تحریک کا تسلسل

مامون کے جانشین اس کی طرح علم دوست اور فضلاء نواز تو نہ تھے، لیکن علمی ترقی کی جو تحریک مامون نے جاری کی تھی وہ برابر چلتی رہی۔ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:

"عباسی خلفا اور دیگر ملوک اسلام و اہل دربار میں سے خواص مسلمین نے مامون کے زمانہ سے ہمارے زمانہ (۴۶۰ھ) تک نجوم، ہندسہ، طب اور دیگر علوم کے ساتھ اعتنا برقرار رکھا ہے۔ وہ ان علوم میں کتابیں تصنیف کرتے رہے ہیں اور ان سے بڑے بڑے عجیب و غریب نتائج اخذ کرتے رہے ہیں۔"[۲]

امرائے دربار میں سب سے مشہور نام وزیر محمد بن عبد الملک الزیات کا ہے مترجموں اور کاتبوں

---

(۱) تحریر اصول اقلیدس مطبوعہ طہران ص ۶ (۲) طبقات الامم ص ۸۰

پر جو وہ خرچ کرتا تھا اس کا اندازہ دو ہزار اشرفی ماہانہ تھا۔ اس کے عنوان سے بہت سی کتابیں ترجمہ کی گئیں۔ وہ ان لوگوں میں محسوب ہوتا ہے جن کے واسطے یونانی زبان کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ اس کے نام سے اکابر اطبا کی ایک جماعت مانند یوحنا بن ماسویہ اور جبریل بن بختیشوع نے کتابیں ترجمہ کیں۔"[1]

جب امراء کے جود و سخا کا یہ عالم ہو تو پھر خلفاء کا کیا کہنا۔ ابن ابی اصیبعہ مامون الرشید کی فیاضیوں کے بارے میں لکھتا ہے:

"اور اس کے بارے میں جو حکایتیں بیان کی گئی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جن اوراق پر حنین ترجمہ کیا کرتا تھا، مامون ان کے ہم وزن اسے سونا دیتا تھا۔"[2]

ان مترجمین میں چار باکمال اس تحریک کے عناصر اربعہ سمجھے جاتے تھے: حنین بن اسحاق، یعقوب بن اسحاق الکندی، ثابت بن قرہ اور عمر بن فرخان الطبری۔[3] لیکن ریاضی و ہیئت کے ترجمہ کے لیے جو مترجمین خصوصیت سے مشہور ہیں وہ حجاج بن یوسف بن مطر، اسحاق بن حنین، ثابت بن قرہ اور قسطا بن لوقا ہیں۔

ب۔ مشاہیر مہندسین

ہندسہ ہیئت میں چولی دامن کا ساتھ ہے اور جن ہیئت دانوں کا ذکر ہوا ہے وہ ہندسہ میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔

یحییٰ بن ابی منصور کے بارے میں بیہقی تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھتا ہے کہ وہ علوم ہندسہ میں بھی تبحر رکھتا تھا:

"یحیی بن منصور الحکیم ھو صاحب الرصد فی ایام المامون متبحراً فی علوم الھندسۃ"[4]

حسن بن الصباح کی تصانیف میں ابن الندیم "کتاب الاشکال والمسائح"، "کتاب الکرۃ" اور "کتاب العمل بذات الحلق" کے نام بتاتا ہے۔ ان میں سے پہلی دو اپنے عنوان سے ہندسہ پر معلوم ہوتی

---

(۱) عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد اول ص ۲۰۶ (۲) ایضاً ص ۲۰۸ (۳) ایضاً ص ۲۰۴

(۴) تتمہ صوان الحکمۃ لابی الحسن البیہقی مطبوعہ لاہور ص ۱۵

ہیں۔ وہ اس کے بارے میں یہ بھی کہتا ہے کہ ہیئت کے علاوہ وہ ہندسہ کا بھی عالم تھا۔[1]

حبش الحاسب نے ایک TRIGONOMETRICAL TABLE "جدول الدقائق" کے نام سے مرتب کی تھی، جس میں "اوتار" (CHORDS) کے بجائے "جیوب" (SINES) کو استعمال کیا تھا۔ بعد میں البیرونی کے استاد ابونصر بن عراق نے اس کی توضیح کی تھی۔ علم ہندسہ میں ابن القفطی نے اس کی ایک کتاب یعنی

"کتاب الدوائر المتماسہ وکیفیۃ الاتصال الی عمل السطوح المتوسطۃ والقائمۃ المائلۃ والمنحرفۃ"[2]

کا نام لیا ہے جو ارشمیدس کی "الدوائر المتماسہ" (مترجمہ ثابت بن قرہ) کی یاد دلاتی ہے۔

ان افاضل عہد کے علاوہ حسب ذیل مہندسین کا نام علم ہندسہ کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔

حجاج بن یوسف بن مطر

علم ہندسہ کی ترقی میں سب سے نمایاں نام حجاج بن یوسف بن مطر کا ہے۔ اس نے اصول اقلیدس کا ترجمہ کیا تھا۔ پہلی مرتبہ ہارون الرشید کے عہد میں خالد بن یحییٰ برمکی کے ایما سے اور دوسری مرتبہ مامون الرشید کے زمانہ میں۔ یہ ترجمے بالترتیب نقل ہارونی اور نقل مامونی کہلاتے ہیں۔ ان کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ مامون الرشید نے بادشاہ روم سے علم وحکمت کی کتابیں منگانے کے لیے جو وفد بھیجا تھا، ابن الندیم اس میں سب سے پہلے حجاج ہی کا نام لیتا ہے۔

عباس بن سعید الجوہری

عباس بن سعید الجوہری عہد مامونی کا سب سے بڑا ہیئت دان و ماہر ہندسہ تھا۔ ابن الندیم اس کے بارے میں لکھتا ہے:

"عباس بن سعید الجوہری منجملہ ہیئت دانوں کے تھا مگر اسے علم الہندسہ سے زیادہ دلچسپی تھی۔ اس فن

---

(۱) الفہرست ص ۳۸۶ (۲) اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۱۷

میں اس کی دو کتابیں قابل ذکر ہیں:

۱۔ کتاب تفسیر اقلیدس

۲۔ کتاب الاشکال التی زاد فی المقالۃ الاولیٰ من اقلیدس و وہ اشکال جن کا اس نے اقلیدس کے "پہلے مقالے میں اضافہ کیا ہے"۔(۱)

محقق طوسی نے "الرسالۃ الشافیۃ فی الخطوط المتوازیۃ" میں ان دو کتابوں کا تعارف بدیں طور کرایا ہے:

"اور الجوہری نے اقلیدس کی اصلاح لکھی ہے اور مقدمات و مصطلحات میں اضافہ کیا ہے اور اشکال کتاب میں تقریباً پچاس شکلیں بڑھائی ہیں۔"(۲)

الجوہری مہندسین اسلام میں پہلا شخص ہے جس نے "خطوط متوازی کے مصادرہ" (PARALLEL POSTULATE) کو دس نئی شکلوں کی مدد سے ثابت کیا تھا، حالانکہ ابھی اقلیدس کو مسلمانوں میں متداول ہوئے تیس سال سے زیادہ نہ ہوئے تھے۔ اس سے مسلمانوں کی ریاضیاتی عبقریت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

سند بن علی

سند بن علی یہودی المذہب تھا مگر اس نے المامون کے ہاتھ پر اسلام قبول کر لیا تھا۔ علم الہیئۃ میں اس کی خود آموزی کا تذکرہ کہ کس طرح اس نے بغیر استاد کی مدد کے المجسطی کے دقائق و غوامض کو حل کیا اور کس طرح اس کی ہیئت دانی سے متاثر ہو کر عباس بن سعید الجوہری نے اسے مامونی منجمین میں داخل کرایا۔ نیز رصدگاہ مامونی میں اس کی خدمات کا تذکرہ اوپر آ چکا ہے۔ اُسے علم ہندسہ میں خاص مہارت حاصل تھی اور ابن الندیم نے "شراح اقلیدس" کی فہرست میں اس کا نام گنایا ہے:

"سند بن علی نے اس کتاب (اصول اقلیدس) کی تفسیر لکھی تھی اور ابو علی نے اس کے نو مقالے اور کچھ دسواں مقالہ دیکھا تھا۔"(۳)

آگے چل کر "سند بن علی" کے عنوان سے ابن الندیم نے اس کے تذکرہ میں دو اور کتابوں کا ذکر کیا ہے:

---

(۱) الفہرست ص ۳۸۱ (۲) الرسالۃ الشافیۃ مشمولہ رسائل طوسی جلد ثانی شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد، ص ۱۵ و ۱۶

(۳) الفہرست ص ۳۸۲

۱۔ کتاب المنفصلات والمتوسطات

۲۔ کتاب القوالح[1]

ابن راہویہ الارجانی

اس ہندسہ دان کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ہیں۔ صرف ابن الندیم نے "شراح اقلیدس" کی فہرست میں اس کا ذکر کیا ہے:

"دسویں مقالہ کی تفسیر ایک شخص نے جو ابن راہویہ الارجانی کے نام سے مشہور ہے لکھی۔"[2]

الکندی

لیکن سب سے زیادہ مشہور ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی ہے جسے کارڈانو دنیا کے بارہ جینئیریوں میں شمار کرتا ہے۔ وہ بیک وقت منطقی، فلسفی، طبیب، موسیقی دان، مہندس اور ماہر ریاضی و ہیئت تھا۔ ابن الندیم نے اس کی تصانیف کی ایک مبسوط فہرست دی ہے جس میں سو کے قریب کتابیں ریاضیات و فلکیات پر ہیں۔ کندی درباری منجم نہیں تھا اگرچہ وہ معتصم کے بیٹے احمد کا اتالیق تھا۔ مگر اس کی نجی رصدگاہ تھی جہاں اجرام فلکی کی سیر و گردش کے علاوہ مظاہر فلکی کا بھی مشاہدہ کیا کرتا تھا چنانچہ ۲۲۲ھ کے مشاہدات کو ایک رسالہ میں قلمبند کیا تھا جس کا نام ابن الندیم وغیرہ نے "رسالہ فی ما رصد من الاثر العظیم فی سنۃ اثنتین وعشرین ومائتین للہجرۃ بتایا ہے"۔[3] "علم المناظر" (OPTICS) کے اندر اس کی دستگاہ عالی کے بارے میں بیہقی لکھتا ہے کہ یہ فن میں نے صرف کندی کی کتابوں ہی سے حاصل کیا ہے[4] جو اس فن میں بے مثال ہیں۔

کندی نے علم الہندسہ (خالص و تطبیقی) میں کثیر التعداد کتابیں لکھی تھیں جن میں سے حسب ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں:

اقلیدس و متعلقات اقلیدس

(۱) رسالہ فی اغراض کتب اقلیدس (۲) رسالہ فی اصلاح کتب اقلیدس (۳) رسالہ فی اصلاح

---

۱) الفہرست ص ۲۰۴ (۲) ایضاً ص ۲۰۲ (۳) طبقات الاطبا جلد اول ص ۲۱۳ (۴) تتمہ صوان الحکمہ للبیہقی ص ۲۵

مقالہ رابعہ عشر و خامسہ عشر من کتاب اقلیدس (۴) کتاب رسالۃ فی المعطیات (۵) کتاب رسالۃ فی مانسب القدماء کل واحد من المجسمات الخمس الی العناصر (غالباً "رسالۃ الی بعض اخوانہ فی رموز الفلاسفۃ فی المجسمات") (۶) کتاب رسالۃ فی عمل شکل المتوسطین (۷) کتاب رسالۃ فی تقسیم المثلث والمربع۔ (۸) کتاب رسالۃ فی قسمۃ الدائرۃ ثلاثۃ اقسام (۹) کتاب رسالۃ فی کیفیۃ عمل دائرۃ متساویۃ لسطح الاسطوانۃ المفروضۃ۔ (۱۰) کتاب رسالۃ فی ان الکرۃ اعظم الاشکال الجرمیۃ والدائرۃ اعظم من جمیع الاشکال البسیطۃ۔

مساحت وعلم المثلثات

(۱) کتاب رسالۃ فی مساحۃ الیوان (۲) مسائل فی مساحۃ الانہار (۳) رسالۃ فی معرفۃ ابعاد وقلل الجبال (۴) کتاب رسالۃ فی عمل آلۃ یعرف بہا بعد المعانیات (۵) کتاب رسالۃ فی اخبار ابعاد الاجرام (۶) کتاب رسالۃ فی استخراج آلۃ وعملہا یستخرج بہا ابعاد الاجرام (۷) کتاب رسالۃ فی استخراج بعد مرکز القمر من الارض (۸) کتاب رسالۃ فی تقریب قول ارشمیدس فی قدر قطر الدائرۃ من محیطہا (۹) کتاب رسالۃ فی تقریب وتر الدائرۃ (۱۰) کتاب رسالۃ فی تقریب وتر التسع۔

کرویات

(۱) کتاب رسالۃ فی الکریات (۲) کتاب رسالۃ فی ظاہریات الفلک (۳) کتاب رسالۃ فی تصحیح قول ابسقلاوس فی المطالع (۴) کتاب رسالۃ فی المساکن (۵) رسالۃ الی ابنہ احمد (؟ غالباً احمد بن المعتصم) فی اختلاف مواضع المساکن من کرۃ الارض وہذہ الرسالۃ شرح فیہا کتاب المساکن لثاؤذوسیوس۔

بصریات

۱۔ کتاب رسالۃ فی اختلاف المناظر (۲) کتاب رسالۃ فی اختلاف مناظر المرآۃ (۳) کتاب رسالۃ فی الشعاعات (۴) کتاب رسالۃ فی مطرح الشعاع (۵) کتاب رسالۃ فی معرفۃ ما یری من حرکت الکواکب اذا کانت فی الافق وابطائہا کلما علت (۶) کتاب رسالۃ فی فصل ما بین التسییر وعمل الشعاع (۷) کتاب رسالۃ فی عمل المرایا المحرقۃ (غالباً "کلام فی المرایا التی تحرق") (۸) کتاب رسالۃ فی البرہان علی الجسم الساتر مائیۃ الاضواء والاظلام۔

علم الحیل وغیرہ

(۱) کتاب رسالۃ فی ارکان الحیل (۲) کتاب رسالۃ فی الاجرام الغائصۃ فی الماء (۳) کتاب رسالۃ فی الاجرام الہابطۃ (۴) رسالۃ فی الرد علی من زعم ان الاجرام فی ہویہا فی الجو توقفات (۵) کتاب عمل الرخامۃ بالہندسۃ (۶) کتاب رسالۃ فی عمل آلۃ مخرجۃ الجوامع۔

فلکیات وہیئت

۱۔ کتاب رسالۃ فی صناعۃ بطلیموس الفلکیۃ (۲) رسالۃ فی مناظر الفلکیۃ (۳) کتاب رسالۃ فی شروق الکواکب وغروبہا بالہندسۃ (۴) کتاب رسالۃ فی البراہین المساحیۃ لما یعرض من الحسابات الفلکیۃ (۵) رسالۃ فی ترکیب الافلاک (۶) کتاب رسالۃ فی ایضاح علۃ رجوع الکواکب (۷) کتاب رسالۃ فی مسائل سئل عنہا من احوال الکواکب (۸) کتاب رسالۃ فی ان رویۃ الہلال لا تضبط بالحقیقۃ (۹) رسالۃ فی الکوکب الذی ظہر ورصدہ ایاما حتی اضمحل (۱۰) رسالۃ فی ما رصد من الاثر العظیم فی سنۃ اثنتین وعشرین ومائتین للہجرۃ۔

اصطرلاب وتسطیح الکرہ

(۱) کتاب رسالۃ فی تسطیح الکرۃ (۲) کتاب رسالۃ فی صنعۃ الاصطرلاب بالہندسۃ (۳) کتاب رسالۃ فی عمل الحلق الست واستعمالہا (۴) رسالۃ فی ذات الشعبتین (۵) کتاب رسالۃ فی استخراج خط نصف النہار وسمت القبلۃ بالہندسۃ (۶) کتاب رسالۃ فی عمل السمت علی کرۃ (۷) کتاب رسالۃ فی استخراج الساعات علی نصف کرۃ بالہندسۃ (۸) کتاب رسالۃ فی عمل الساعات علی صفیحۃ تنصب علی السطح الموازی للافق خیر من غیرہا۔

ج۔ نگاہِ بازگشت

اس دَور میں علم ہندسہ کی ترقی کے سلسلے میں حسبِ ذیل کام ہوا

۱۔ اصولِ اقلیدس کا پہلا ترجمہ منصور کے زمانہ میں ہوا تھا، دوسرا حجاج بن یوسف بن مطر نے ہارون کے عہدِ حکومت میں کیا۔ لیکن یہ دونوں ترجمے ناپید ہیں۔ حجاج نے مامون کے عہدِ خلافت میں تیسرا ترجمہ کیا اس کے چھ مقالے لیڈن لائبریری میں موجود ہیں (CODEX LEIDENSIS 399 I) جنھیں بیتھون اور ہیبرگ نے شائع کر دیا ہے۔

اصولِ اقلیدس کی پہلی اصلاح عباس بن سعید الجوہری نے کی۔ اس نے تقریباً پچاس شکلیں بڑھائیں جن میں سے مقالہ اولیٰ کی "زیادات" کا ابن الندیم نے ذکر کیا ہے۔ دوسری اصلاح کندی نے کی تھی، کندی نے چودھویں پندرھویں مقالے کی بھی اصلاح کی تھی۔

اقلیدس کی "کتاب الاصول" کی پہلی شرح جوہری نے لکھی، دوسری سند بن علی نے (غالباً دس مقالوں کی)، تیسری ابن ماہویہ الارجانی نے۔ کندی نے بھی "اغراض اقلیدس" کے نام سے کتاب الاصول کا تعارف لکھا تھا۔

"خطوط متوازی کے مصادرہ" (PARALLEL POSTULATE) کا پہلا ثبوت جوہری نے دیا تھا۔ اسے محقق طوسی نے "الرسالۃ الشافیہ" میں نقل کیا ہے۔

سند بن علی نے دسویں مقالے کی بعض اشکال کی توضیح کے سلسلے میں "کتاب المنفصلات والمتوسطات" لکھی۔ کندی نے بھی "شکل موسطین" پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ کندی نے "مجسمات" (POLYHEDRA) پر بھی ایک رسالہ لکھا تھا۔

اقلیدس کی دوسری تصانیف میں سے "المعطیات" (DATA) کا ترجمہ یا جوامع کندی نے تیار کیا۔ اس نے اقلیدس کی "کتاب القسمۃ" کے انداز پر دو کتابیں لکھیں: مثلث و مربع کی تقسیم، اور دائرہ کی تین حصوں میں تقسیم۔ نیز ایک دیے ہوئے اسطوانہ (CYLINDER) کی سطح کے برابر دائرہ بنانے پر ایک رسالہ لکھا۔ ان کے علاوہ اس نے ایک رسالہ اس بات کے ثبوت میں بھی لکھا تھا کہ اشکال بسیطہ میں سب سے بڑا رقبہ دائرہ کا ہوتا ہے اور سب سے زیادہ حجم (VOLUME) کرہ کا۔

حبش الحاسب نے ارشمیدس کے "الدوائر المتماسہ" کے نہج پر ایک کتاب لکھی۔

حسن بن الصباح نے مساحت کے سلسلے میں "کتاب الاشکال والمساحۃ" لکھی۔ کندی نے بھی "مساحت الایوان" نہروں کی چوڑائی اور پہاڑوں کی بلندی ناپنے پر رسائل لکھے۔ اس نے ارسطرخس کے انداز پر "ابعاد و اجرام" پر ایک رسالہ لکھا۔ نیز چاند کا فاصلہ دریافت کرنے پر بھی ایک رسالہ لکھا تھا۔ اس کے علاوہ ابعاد و اجرام کی پیمائش کے لیے ایک آلہ بنایا تھا اور اس کے طریقِ استعمال پر ایک رسالہ

لکھا تھا۔

"علم المثلثات" (TRIGONOMETRY) کے سلسلے میں حبش الحاسب نے "جدول الدقائق" کے نام سے TRIGONOMETRICAL TABLE تیار کی تھی۔ ارشمیدس نے محیط و قطر کی نسبت (π) پر ایک رسالہ لکھا تھا، کندی نے اس کی توضیح کی تھی۔ اس کے علاوہ ایک درجہ کے قوس کے وتر کی دریافت کے سلسلے میں "شکل متسع" کا ضلع دریافت کرنے پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ ان کے علاوہ دائرے میں کسی بھی قوس کے وتر کی تقریبی قیمت (APPROXIMATE VALUE) نکالنے پر ایک رسالہ لکھا تھا۔

۲۔ "کرویات" (SPHAERICS) میں قدماء کی تصانیف میں سے کندی نے اقلیدس کی "ظاہرات الفلک" (PHAENOMENA) اور ثاؤذوسیوس (THEODOSIUS) کی "کتاب المساکن" کو ایڈٹ کیا تھا۔ اس نے موخر الذکر کی شرح بھی لکھی تھی۔ ان کے علاوہ ابسقلاؤس کی "کتاب المطالع" کی اصلاح بھی کی تھی۔

حسن بن الصباح نے "کتاب الکرہ" لکھی تھی۔ کندی نے بھی "کرویات" پر ایک رسالہ لکھا تھا۔

۳۔ مخروطات (CONIC SECTION) کے ضمن میں کسی ہندسی کاوش کا پتہ نہیں چلتا لیکن غالباً مسلمان مامون الرشید کے عہد خلافت میں ہی ابلونیوس کی "کتاب المخروطات" سے واقف ہو چکے تھے جیسا کہ محمد بن موسیٰ بن شاکر نے اس کتاب کے ترجمہ کے مقدمہ میں لکھا ہے۔ مسلمان اس زمانہ میں "منحنیات اعلیٰ" (HIGHER CURVES) سے واقف ہو چکے تھے، اور حسب تصریح البیرونی کندی نے تثلیث زاویہ کا ایک میکانکی حل دریافت کیا تھا۔

۴۔ "بصریات" (OPTICS) کے ضمن میں کندی نے متعدد رسائل لکھے تھے، ایک "اختلاف المناظر" (PARALLEX) پر، ایک شعاعوں پر، ایک آئینوں کے اختلاف مناظر پر، ایک "مرایائے محرقہ" (BORNING GLASSES) پر، ایک "مطرح الشعاع" پر جو اس زمانہ کا بڑا اہم مسئلہ تھا۔ اس نے ایک رسالہ اس موضوع پر بھی لکھا تھا کہ کواکب افق میں جلدی حرکت کرتے نظر آتے ہیں اور جیسے

جیسے بلند ہوتے جاتے ہیں سست رفتار ہوتے جاتے ہیں۔

۵۔ مبادی میکانکس پر کندی نے ایک رسالہ لکھا تھا۔ اس نے "سکونیات" (HYDROSTATIC) پر بھی ایک رسالہ لکھا تھا۔ "دھوپ گھڑیوں" کی ساخت پر بھی ایک رسالہ لکھا تھا۔

۶۔ کندی نے بطلیموس کی "صناعۃ الفلکیہ" کو ایڈٹ کیا تھا۔ فلکیات پر اور کئی رسالے لکھے تھے۔ مناظر فلکیہ پر، ترکیب افلاک پر، نیز کواکب کی حرکت معکوس (رجوع) کی توجیہہ پر۔ اس نے ایک رسالہ اس بات کے ثبوت میں بھی لکھا تھا کہ "رویت ہلال" کا وقت تحقیقی طور پر متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے ایک دُمدار ستارے کے مشاہدے کو بھی قلمبند کیا تھا، نیز ۲۲۲ھ میں ایک فلکیاتی منظر (CELETIAL PHANOMENA) کا مشاہدہ کیا تھا اور اسے ایک مستقل کتاب میں بیان کیا۔

کندی نے "تسطیح کرہ" اور اصطرلاب پر بھی رسالے لکھے تھے۔ ہیئتی آلات "ذات الحلق" اور "ذات الشعبتین" کی ساخت اور طریق استعمال پر بھی رسالے لکھے تھے۔ "ذات الحلق" پر ایک رسالہ حسن بن الصباح نے بھی لکھا تھا۔ کندی نے کرہ پر خط سمت دریافت کرنے نیز جہت قبلہ کے تعین پر رسالے لکھے تھے۔ ان کے علاوہ دھوپ گھڑیوں پر بھی متعدد رسائل لکھے تھے۔ مگر اب ان میں سے کسی کا پتہ نہیں چلتا۔ محمد بن الصباح نے بھی اصطرلاب پر ایک کتاب برہان صنعۃ اصطرلاب لکھی تھی۔ نیز دھوپ گھڑیوں پر دو کتابیں "عمل نصف النہار" اور "رسالہ فی صنعۃ الرخامات" لکھے تھے۔ حسن بن الصباح کا ہیئت میں "رسالہ فی سعۃ المشرق" مشہور تھا۔

محمد جعفر پھلواروی

روایت و درایت

اہل اسلام نے فی الواقع تاریخ کو ایک عظیم فن بنا دیا ہے اور اس میں وہ دنیا کی تمام اقوام میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ مسلمان قوم سے پہلے تاریخ دراصل کوئی فن ہی نہ تھی۔ زیادہ تر دیومالائی افسانوں کا مجموعہ تھا جسے تاریخ کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں نے دو اصولوں کا اضافہ کر کے تاریخ کو فی الواقع ایک کارآمد اور قابل اعتماد فن بنا دیا۔ ایک ہے اصول روایت اور دوسرا اصول درایت۔ روایت سے مراد یہ ہے کہ فلاں بات کن کن راویوں کی وساطت سے ہم تک پہنچی ہے۔ وہ بیان کرنے والے اپنی امانت، دیانت، فہم اور حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے قابل اعتماد ہیں بھی یا نہیں۔ انھیں راویوں کے سلسلے کو سند کہتے ہیں۔ راویوں کے حالات معلوم کرنے میں بشری امکانات کی حد تک بڑی کاوشوں اور تحقیق و تفحص سے کام لیا گیا ہے اور اس پر بے شمار کتابیں لکھی گئیں جنھیں کتب رجال کہتے ہیں۔ پھر سلسلہ رواۃ کی صحت و سقم کے لحاظ سے روایت کی بہت سی قسمیں متعین کی گئیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کون سی سند کس حد تک قابل قبول، یا لائق رد ہے۔

دوسرا اصول درایت ہے جس کا مقصد یہ دیکھنا ہے کہ ایک سند یعنی سلسلہ رواۃ کی وساطت سے جو بات بیان کی جا رہی ہے وہ عقلی کسوٹی پر بھی پوری اترتی ہے یا نہیں؟ ہمارے خیال میں اصل چیز درایت ہی ہے۔ راویوں کو قبول یا رد کرنے کے جو اصول وضع کیے گئے ہیں وہ بھی دراصل درایت و عقل ہی کے تقاضے ہیں۔ یہ کوئی الگ چیز نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اصل کسوٹی درایت و عقل ہی ہے جو ایک طرف سند کو پرکھتی ہے اور دوسری طرف متن کو۔

یہاں ایک بات کو صاف کر لینا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ سند و متن کو پرکھنے کے لیے عقل ہی ایک کسوٹی نہیں۔ ایک چیز اس پر بھی مقدم ہے اور وہ ہے نقل۔ نقل سے ہماری مراد یہ ہے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ مضمون روایت قرآن مجید کے مطابق ہے یا نہیں؟ عقل کچھ بھی کہے اگر کوئی بات صریحاً قرآن یا اس کی عمومی اسپرٹ کے خلاف ہو تو وہ خواہ کیسی مستند کتاب میں ہو اور کیسی ہی قوی ترین سند سے ہو وہ قابلِ قبول نہیں۔ ہم نے روایات کو قرآن اور صاحبِ قرآن صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر مانا ہے۔ روایات کے لیے قرآن و صاحبِ قرآن کو نہیں مانا ہے۔ اگر ہمیں کہیں قرآن اور روایت میں تناقض کی جھلک نظر آئے تو ہم روایت کو بچانے کی خاطر قرآنی مضمون کو توڑ مروڑ نہیں کریں گے۔ ہاں روایت کا احترام کرتے ہوئے خود روایت کی تاویل کر لیں گے اور اگر معقول تاویل نہ ہو سکے تو اسے رد کرنے کو ترجیح دیں گے۔ اور سچ پوچھیے تو قرآن کے مطابق روایات کو قبول کرنا یا مخالفِ قرآن کو رد کرنا بھی عین عقل ہی کا تقاضا اور درایت ہی کا اقتضا ہے۔ قرآن سراپا عقل و حکمت ہے اور صاحبِ قرآن ہی نے ہمیں سب سے زیادہ عقل و حکمت کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے جو روایت خلافِ قرآن ہو وہ خلافِ عقل بھی ہوگی۔ اور سب سے بڑی اور اہم بات تو یہ ہے کہ خود صاحبِ قرآن نے روایت کو پرکھنے کے لیے جو کسوٹی دی ہے وہ یوں ہے:

تکثر لکم الاحادیث بعدی، فما	میرے بعد تمہارے سامنے حدیثیں بکثرت آئیں گی۔
روی لکم حدیث عنی فاعرضوه	لہٰذا میری جو حدیث تمہارے سامنے روایت کی جائے
علی کتاب اللہ، فما وافقه فاقبلوه	اسے قرآن کے سامنے پیش کرو۔ پھر جو اس کے مطابق
وما خالفه فردوه۔	ہو اسے قبول کر لو اور جو اس کے خلاف ہو اسے رد کر دو۔

لطف کی بات یہ ہے کہ یہ فرمانِ نبوی اصول کافی میں بھی ہے اور مسندِ احمد میں بھی۔ یعنی شیعہ و سنی دونوں کی متفق علیہ ہے۔ اور اس سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ یہ روایت پہلے صحیح بخاری میں موجود تھی اور اب نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی کے عہد تک یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود تھی جیسے

انھوں نے توضیح تلویح میں بحوالۂ صحیح بخاری نقل فرمایا ہے۔ بعض قلمی نسخوں میں (اور اب سنا ہے کہ بعض مطبوعہ نسخوں میں بھی) یہ روایت موجود ہے۔ لیکن پانچویں صدی سے اب تک کے متداول نسخوں میں یہ روایت کہیں درج نہیں ہو سکی۔ بہرحال کہنا یہ ہے کہ کسی روایت کو پرکھنے کے لیے سب سے اولین کسوٹی قرآن مجید ہی ہے اور یہ کسوٹی بھی عین عقلی ہی کسوٹی ہے۔ یہ فیصلہ بھی عقل ہی کرے گی کہ فلاں روایت قرآن اور اس کی عمومی اسپرٹ یا صاحبِ قرآنؐ اور ان کے مزاج کے مطابق ہے یا نہیں؟

تاریخی روایات کو یکجا کرنے میں بلاشبہ مسلمانوں نے بڑا کردار ادا کیا ہے اور بقدر طاقتِ بشری ان کسوٹیوں کو بھی ملحوظ رکھا ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں یعنی عقل و نقل دونوں کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ یہ تمام حضرات اپنی سعی بلیغ کے لیے ہمارے شکریوں کے مستحق ہیں۔ اگر انھوں نے اتنی جاں فشانی و محنت نہ کی ہوتی تو ہم آج بہت سے دینی و تاریخی مواد سے محروم رہ جاتے۔ اس اعتراف کے باوجود اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ یہ حضرات بے خطا اور معصوم نہ تھے۔ ان سے بھی کچھ تسامحات ضرور ہوئے ہیں اور اگر آج کوئی شخص ان تسامحات کی نشان دہی کرے تو وہ محض اس لیے ناقابلِ اعتنا یا مستحقِ ملامت نہیں ہو سکتا کہ وہ چند صدی پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا۔ کہنے والا آج جو کچھ کہتا ہے اس پر غور کیجیے اگر اس کی بات عقل و دیانت کے مطابق نظر آئے تو مان لیجیے ورنہ اسے رد کر دیجیے۔ لیکن کسی کو بدنیت قرار دے کر اسے رد کر دینا اور اسے حقِ تنقید سے محروم کر دینا کوئی صحیح اسلامی روش نہیں۔

ہمارے مورخین سے بعض ایسی غلطیاں بھی ہوئی ہیں جن کی اصلاح مفید ہی ہے اور مضر نہیں۔ مثلاً یہی کہ ہم لکھتے ہیں تاریخ مسلمین اور اسے نام دیدیتے ہیں تاریخ اسلام کا۔ ہماری تاریخ، تاریخ مسلمین بھی تو نہیں ہوتی۔ صرف فرمانروایان و امرا کی تاریخ ہوتی ہے اور اس کا نام رکھا جاتا ہے تاریخ اسلام۔ گویا اشرار بنی امیہ و بنی عباس و بنی فاطمہ وغیرہ تو تاریخ اسلام میں داخل ہیں اور علماء، صوفیا و مجتہدین تاریخِ اسلام سے باہر ہیں۔ لہٰذا اگر ان کے

متعلق کچھ لکھنا ہو تو تاریخ علما، تاریخ صوفیا اور تاریخ ائمہ وغیرہ الگ لکھی جاتی ہے۔

دوسری غلطی یہ ہوئی کہ جہاں منافقین نے شر و فتنہ پھیلانے کی نیت سے بعض جھوٹی روایات کو خلافِ تقدس میں لپیٹ کر ہر طرف پھیلا دیا وہاں بعض مخلص عقیدت مند دل نے بھی اپنی سادہ لوحی سے بعض مبالغہ آمیز روایتیں درج کرنے میں زیادہ فکر و غور سے کام نہ لیا۔ مثلاً اسحاق اسفرائنی نے لکھا ہے کہ جناب حسینؓ بن علیؓ ہر شب ایک ہزار نفل پڑھا کرتے تھے۔ کیا اس سے بھی زیادہ خلافِ عقل کوئی بات ہو سکتی ہے؟ اگر انتہائی عجلت سے بے دلی کے ساتھ بھی نماز ادا کی جائے تو فی رکعت ایک منٹ سے کیا کم لگے گا؟ ظاہر ہے کہ ایک ہزار منٹ کی عرب میں کوئی رات کبھی نہیں ہوئی۔ پورے چوبیس گھنٹے کے ۱۴۴۰ منٹ ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عرب میں کوئی دن صرف ۴۴۰ منٹ کا اور کوئی رات ایک ہزار منٹ کی نہیں ہوتی۔

تیسری غلطی ہمارے مورخین کی وہ ہے جسے "مکھی بہ مکھی" کہتے ہیں۔ یعنی ابتدا میں کسی نے کوئی غلطی کی اور بعد کے مورخین اسے اسی طرح مکھی بہ مکھی نقل کرتے چلے جاتے ہیں اور درایت سے کام نہیں لیتے۔ اس کی ایک مثال سن لیجیے۔ معتصم باللہ کے متعلق طبری لکھتا ہے کہ اسے چند باتوں کی وجہ سے مثمن (یعنی آٹھ کے ہندسے کا حامل) کہا جاتا ہے۔ وہ باتیں یہ ہیں۔ حضرت عباس کی آٹھویں پشت میں تھا۔ آٹھواں عباسی خلیفہ تھا۔ ۱۸ سال کی عمر میں خلیفہ ہوا۔ آٹھ سال آٹھ ماہ خلافت کی۔ ۴۸ سال کی عمر میں وفات پائی۔ اسلامی سال کے آٹھویں مہینے یعنی شعبان میں پیدا ہوا۔ آٹھ بیٹے اور آٹھ بیٹیاں چھوڑیں۔ آٹھ جہاد کیے۔ اسی لاکھ درہم ترکے میں چھوڑے۔

ذرا غور فرمایئے کہ یہ تین باتیں ایک ساتھ درست ہو سکتی ہیں کہ ۱۸ سال کی عمر میں خلیفہ ہوا۔ آٹھ سال آٹھ ماہ خلافت کی مدت رہی۔ ۴۸ سال کی عمر میں وفات پائی۔ اگر اٹھارہ سال کی عمر میں خلیفہ ہوا اور آٹھ سال آٹھ ماہ خلیفہ رہا تو مرتے وقت اس کی عمر ۲۷ سال کے

لگ بھگ ہوگی۔ اور اگر اس کی عمر ۴۸ سال کی تھی تو مدتِ خلافت کوئی تیس سال ہوتی ہے۔ اور اگر آٹھ سال آٹھ ماہ مدت خلافت اور عمر ۴۸ سال تھی تو تخت نشینی کی عمر تقریباً ۳۹ سال ہوتی ہے۔ بہرحال یہ تینوں باتیں ایک ساتھ درست نہیں ہو سکتیں۔ لیکن چونکہ طبری کے کسی راوی یا غالباً طباعت کی غلطی سے کچھ کا کچھ ہو گیا اس لیے اسی کو ابن طقطقی نے الفخری میں نقل کر دیا اور زیادہ تعجب یہ ہے کہ ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن ایم اے پی ایچ ڈی (لندن)، ڈی لٹ (پیرس)، صدر شعبۂ تاریخ فواد اول یونیورسٹی قاہرہ نے بھی اپنی شہرۂ آفاق کتاب تاریخ الاسلام السیاسی میں بعینہٖ یہی عبارت نقل کر دی ہے۔ یہی ڈاکٹر صاحب اپنی اسی کتاب میں معتصم کا سنہ ولادت ۱۸۰ھ لکھتے ہیں اور تخت نشینی کا ۹ رجب ۲۱۸ھ اور وفات ۱۹ ربیع الاول ۲۲۷ھ بتاتے ہیں۔ گویا معتصم تقریباً چالیس سال کی عمر میں خلیفہ ہوا تھا نہ کہ ۱۸ سال کی عمر میں۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس کا سنہ ولادت اور سنہ تخت نشینی دونوں میں آٹھ کا عدد آتا ہے۔

الفخری کا اردو ترجمہ کرتے وقت مجھے یہ بات کھٹکی تھی اس لیے میں نے وہیں لکھ دیا ہے کہ عمرِ تخت نشینی، مدتِ خلافت اور عمرِ وفات کی تینوں باتیں ایک ساتھ صحیح نہیں ہو سکتیں۔

ایک ضروری تصحیح

معاصر "جامعہ" (دہلی) کے سالنامہ (اشاعت فروری ۱۹۶۲ء) میں ڈاکٹر عبادت بریلوی صاحب نے اپنے مضمون میں علامہ اقبال کے "جاوید نامہ" کے انگریزی ترجمہ کو کسی "عبدالکریم خاں" سے منسوب کر دیا ہے اور تحریر فرمایا ہے کہ یہ ترجمہ بزم اقبال نے شائع کیا ہے۔

یہ دونوں باتیں غلط ہیں۔ "جاوید نامہ" کا انگریزی ترجمہ (PILGRIMAGE OF ETERNITY) پروفیسر محمود احمد (پرنسپل گورنمنٹ کالج میرپور) نے کیا ہے اور اسے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور نے شائع کیا ہے۔

ایم۔ اشرف ڈار، سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،

مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض کے لیے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقا پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جن کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہلِ قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں، جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں۔ ان کتابوں کی اشاعت سے اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے ان مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔

فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ

لاہور

عبدالصمد صارم الازہری

کیا تجدیدِ فقہ کی ضرورت ہے؟

فقہ کی تدوین و ترتیب ظہورِ اسلام سے دو صدی بعد ہوئی جو آسمانی الہامات کی روشنی میں نئے مسائل سے متعلق کی گئی۔ ظاہر ہے جس دن آیت الیوم اکملت لکم دینکم نازل ہوئی تھی۔ اس دن یہ جملہ فروعی مسائل جو ائمہ نے تخریج کیے موجود نہ تھے تو تکمیل دین کا یہ مطلب نہیں تھا کہ تمام فروعات قرآن میں آگئی ہیں۔ پھر ائمہ و مجتہدین نے اپنے زمانے کے مطابق کوشش کی اور نئے حالات کا جائزہ لیا۔ حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ فتوے بھی بدلتا رہا اور مجتہدین کے خیالات بھی بدلتے رہے اور جو بھی نیا مسئلہ سامنے آیا انھوں نے اس پر غور کیا۔ حدیث و قرآن کی روشنی میں غور کیا اور فیصلہ صادر کیا۔ بہ تقاضائے بشریت اختلاف ہوا اور غلطیاں بھی سرزد ہوئیں۔

کیا بارہ صدیاں گزرنے پر بھی اب بھی وہی حالات و مسائل ہیں یا کچھ اور مسائل بھی پیدا ہوگئے ہیں جو پرانے فقہا کے وہم و خیال میں بھی نہ گزرے تھے اور حالاتِ زمانہ کچھ اس قدر بدل گئے ہیں کہ دنیا ہی کچھ اور ہو گئی ہے اور حقائق ہی کچھ کے کچھ ہو گئے ہیں۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ زمانہ جدید کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے جدید فقہ کی تدوین کی جائے اور نئے مسائل پر غور کیا جائے۔ میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم پھر ان مسائل پر غور کریں جو فقہا طے کر چکے ہیں اور ان کی مساعی کو نامشکور قرار دیں۔ مقصد یہ ہے کہ جدید مسائل پر ہمیں غور کرنا چاہیے یا صرف ان چند ایک مسائل پر جو نئے تقاضوں کے ماتحت تجدید فکر کے خواہاں ہیں۔

اسلام میں تجدید کا نظریہ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انقلابات و امتداداتِ زمانہ

کے پیشِ نظر کچھ لوگ مسائل حاضرہ کے مطابق دین کی تجدید کرتے رہیں گے اور نئے حالات کے مطابق پرانے مسائل میں کچھ ردّ و بدل کرتے رہیں گے۔ مجدد کے مفہوم کو صرف تبلیغِ دین تک محدود سمجھنا غلطی ہے ورنہ وہ صرف مبلّغ ہوا مجدد نہیں ہوا۔

ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میں تجدید فقہ کی شدت سے ضرورت محسوس کرتا ہوں لہذا علماء کو چاہیے کہ وہ نئے مسائل پر نئے نقطۂ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث و قرآن کو پیش نظر رکھ کر جدید مسائل کو حل کرنے کی کوشش کریں۔

جس طرح پرانے فقہا کسی ایک بڑے امام کے گھر پر جمع ہو کر مسائل پر بحث کرتے تھے اور بحث و تمحیص کے بعد فیصلہ لکھ لیا جاتا تھا اور اختلافات بھی نوٹ کیے جاتے تھے۔ اسی طرح چند مخلص و پُرمغز علما کو چاہیے کہ وہ تخریج مسائل جدیدہ کریں اور جس طرح پچھلے فقہا میں اختلافات ہوتے تھے اسی طرح موجودہ علما کے اختلافات کو بھی وہی وقعت دیں جو پرانی فقہ میں ضعیف اقوال و اختلافات کو حاصل ہے۔

مسائل زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ اس کی چند ایک مثالیں پیش کرتا ہوں۔ ویسے مثالیں تو بہت سی دی جا سکتی ہیں۔ ایک دور تھا کہ رسول اللہؐ نے شراب کے برتنوں کا استعمال ناجائز قرار دیا کیونکہ ان سے شراب کی یاد تازہ ہوتی تھی۔ پھر اجازت دے دی گئی کیونکہ لوگ شراب چھوڑ چکے تھے اور اس کے عادی نہ رہے تھے۔ شراب کے برتنوں کا استعمال چونکہ بذاتِ خود کوئی مسکر نہ تھا لہذا اجازت دیدی گئی۔

حضورؐ نے کتے پالنا حرام قرار دیا کیونکہ اہل عرب ان سے بہت زیادہ محبت کرتے تھے اور وہ رات دن کھانے پینے کی چیزوں میں گھسے پڑے رہتے تھے جب فقہا نے دیکھا کہ وہ علت ختم ہو گئی تو ضرورت کی بنا پر کتوں کے پالنے کی اجازت دے دی۔

بعینہٖ یہی صورت تصاویر کی ہے چونکہ اہل عرب بتوں اور تصویروں کی پوجا کرتے تھے لہذا آپؐ نے ان کا کھینچنا کھنچوانا حرام قرار دیدیا تھا۔ مگر اب چونکہ نور اسلام پھیل چکا ہے ضرورت

کی بنا پر جدید فقہا کو چاہیئے کہ وہ تصویر کشی کو حرام قرار نہ دیں کیونکہ تعلیم کے سلسلہ میں خصوصیت سے یہ بڑی فائدہ مند چیز ہے اور ڈاکٹری وغیرہ پڑھنے کے سلسلہ میں تو نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی طرح دیگر سائنسی علوم کے سلسلہ میں بھی تصویروں کی ضرورت پڑتی ہے لہذا ضروریاتِ زمانہ کے دیکھتے ہوئے ہمیں ان مسائل میں اجتہاد سے کام لینا چاہیئے اور بری تصویروں کو حرام اور اچھی تصویروں کو جائز قرار دے دینا چاہیئے۔ ادھر اس دور کا انسان رات دن دور دراز ملکوں میں جاتا رہتا ہے قریبی عزیز سب جین رہتے ہیں ایسی ضرورتوں کی بنا پر بھی ہمیں تصویر کشی کی اجازت دے دینی چاہیئے۔ نیز زندگی کے لیے سیکڑوں شعبے ہیں جن میں ہم بغیر تصویروں کے ترقی نہیں کر سکتے۔ تصویر کی حرمت بذاتہ نہیں بغیرہ تھی اور وہ سبب اب زائل ہو چکا ہے لہذا اس مسئلہ میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔

ایک چھوٹا سا مسئلہ اور ملاحظہ ہو۔ ہمارے علمائے کرام فرماتے ہیں کہ نیل پالش لگانے والی عورتوں کی نماز نہیں ہوتی کیونکہ پانی ناخنوں تک نہیں پہنچتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس قسم کی بے کار باتوں سے اب کچھ حاصل نہیں۔ دین میں اس قدر تشدد ٹھیک نہیں اور اتنی باریکیوں میں جانا مناسب نہیں۔ یسّروا ولا تعسّروا۔

ابھی کل کی بات ہے کہ علما یہ کہتے تھے کہ لاؤڈ اسپیکر پر نماز نہیں ہوتی کیونکہ وہ آواز امام کی اصل آواز نہیں ہوتی جس کا مقتدیوں کو اتباع کرنا چاہیئے تھا۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ اب تقریباً ہر مسجد میں لاؤڈ اسپیکر استعمال ہوتا ہے تو دیکھیے کہ علما کی یہ باریک بینی ترچلی اور انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا تب ہی تو خاموش ہو گئے۔ وہ کٹر مُلّا جو لاؤڈ اسپیکر کو مسجد کی بے حرمتی سمجھتے تھے وہ بھی اب کچھ نہیں بولتے۔ وجہ یہ ہے کہ جب کوئی نئی چیز آتی ہے تو علما اس کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں اور پھر وہ مخالفت دن بدن ہلکی پڑتی چلی جاتی ہے اور لوگ ان کی کٹ حجتی سے آشنا ہو جاتے ہیں لہذا ان کی بات نہیں مانتے۔

موجودہ دور میں بیع و شرا کی ایسی سیکڑوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جن کا پرانے علما کو وہم و

سکے پیشِ نظر کچھ لوگ مسائل حاضرہ کے مطابق دین کی تجدید کرتے رہیں گے اور نئے حالات کے مطابق پرانے مسائل میں کچھ رد و بدل کرتے رہیں گے۔ مجدد کے مفہوم کو صرف تبلیغ دین تک محدود سمجھنا غلطی ہے ورنہ وہ صرف مبلغ ہوا مجدد نہیں ہوا۔

ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میں تجدید فقہ کی شدت سے ضرورت محسوس کرتا ہوں لہذا علماء کو چاہیے کہ وہ نئے مسائل پر نئے نقطۂ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث و قرآن کو پیشِ نظر رکھ کر جدید مسائل کو حل کرنے کی کوشش کریں۔

جس طرح پرانے فقہا کسی ایک بڑے امام کے گھر پر جمع ہو کر مسائل پر بحث کرتے تھے اور بحث و تمحیص کے بعد فیصلہ لکھ لیا جاتا تھا اور اختلافات بھی نوٹ کیے جاتے تھے، اسی طرح چند مخلص و پُر مغز علما کو چاہیے کہ وہ تخریج مسائل جدیدہ کریں اور جس طرح پچھلے فقہا میں اختلافات ہوتے تھے اسی طرح موجودہ علما کے اختلافات کو بھی وہی وقعت دیں جو پرانی فقہ میں ضعیف اقوال و اختلافات کو حاصل ہے۔

مسائل زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ اس کی چند ایک مثالیں پیش کرتا ہوں۔ ویسے مثالیں تو بہت سی دی جا سکتی ہیں۔ ایک دور تھا کہ رسول اللہؐ نے شراب کے برتنوں کا استعمال ناجائز قرار دیا کیونکہ ان سے شراب کی یاد تازہ ہوتی تھی۔ پھر اجازت دے دی گئی کیونکہ لوگ شراب چھوڑ چکے تھے اور اس کے عادی نہ رہے تھے۔ شراب کے برتنوں کا استعمال چونکہ بذاتِ خود کوئی مسئلہ نہ تھا لہذا اجازت دیدی گئی۔

حضورؐ نے کتے پالنا حرام قرار دیا کیونکہ اہل عرب ان سے بہت زیادہ محبت کرتے تھے اور وہ رات دن کھانے پینے کی چیزوں میں گھسے پڑے رہتے تھے جب فقہا نے دیکھا کہ وہ علت ختم ہو گئی تو ضرورت کی بنا پر کتوں کے پالنے کی اجازت دے دی۔

بعینہٖ یہی صورت تصاویر کی ہے چونکہ اہل عرب بتوں اور تصویروں کی پوجا کرتے تھے لہذا آپؐ نے ان کا کھینچنا کھنچوانا حرام قرار دیدیا تھا۔ مگر اب چونکہ نور اسلام پھیل چکا ہے ضرورت

کی بنا پر جدید فقہا کو چاہیے کہ وہ تصویر کشی کو حرام قرار نہ دیں کیونکہ تعلیم کے سلسلہ میں خصوصیت سے یہ بڑی فائدہ مند چیز ہے اور ڈاکٹری وغیرہ پڑھنے کے سلسلہ میں تو نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی طرح دیگر سائنسی علوم کے سلسلہ میں بھی تصویروں کی ضرورت پڑتی ہے لہذا ضروریاتِ زمانہ کے دیکھتے ہوئے ہمیں ان مسائل میں اجتہاد سے کام لینا چاہیے اور بُری تصویروں کو حرام اور اچھی تصویروں کو جائز قرار دے دینا چاہیے۔ ادھر اس دور کا انسان رات دن دور دراز ملکوں میں جاتا رہتا ہے قریبی عزیز بے چین رہتے ہیں ایسی ضرورتوں کی بنا پر بھی ہمیں تصویر کشی کی اجازت دے دینی چاہیے۔ نیز زندگی کے ایسے سیکڑوں شعبے ہیں جن میں ہم بغیر تصویروں کے ترقی نہیں کر سکتے ۔ تصویر کی حرمت بذاتہٖ نہیں بغیرہٖ تھی اور وہ سبب اب زائل ہو چکا ہے لہذا اس مسئلہ میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔

ایک چھوٹا سا مسئلہ اور ملاحظہ ہو۔ ہمارے علمائے کرام فرماتے ہیں کہ نیل پالش لگانے والی عورتوں کی نماز نہیں ہوتی کیونکہ پانی ناخنوں تک نہیں پہنچتا۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس قسم کی بے کار باتوں سے اب کچھ حاصل نہیں۔ دین میں اس قدر تشدد ٹھیک نہیں اور اتنی باریکیوں میں جانا مناسب نہیں۔ یسّروا ولا تعسّروا ۔

ابھی کل کی بات ہے کہ علما یہ کہتے تھے کہ لاؤڈ اسپیکر پر نماز نہیں ہوتی کیونکہ وہ آواز امام کی اصل آواز نہیں ہوتی جس کا مقتدیوں کو اتباع کرنا چاہیے تھا۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ اب تقریباً ہر مسجد میں لاؤڈ اسپیکر استعمال ہوتا ہے تو دیکھیے کہ علما کی یہ باریک بینی نہ چلی اور انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا تب ہی تو خاموش ہو گئے۔ وہ کٹر مُلّا جو لاؤڈ اسپیکر کو مسجد کی بے حرمتی سمجھتے تھے وہ بھی اب کچھ نہیں بولتے۔ وجہ یہ ہے کہ جب کوئی نئی چیز آتی ہے تو علما اس کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں اور پھر وہ مخالفت دن بدن ہلکی پڑتی چلی جاتی ہے اور لوگ ان کی کٹ حجتی سے آشنا ہو جاتے ہیں لہذا ان کی بات نہیں مانتے ۔

موجودہ دور میں بیع و شرا کی ایسی سیکڑوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جن کا بر انے علما کو وہم و

گمان بھی نہ تھا۔ تجارت کے ان طریقوں پر ہمیں انصاف سے غور کرنا چاہیے۔ اور تقلید کا پیکر نہ بننا چاہیے۔ مثال کے طور پر امداد باہمی کی بہت سی نئی نئی شکلیں پیدا ہو گئی ہیں جو یقیناً قوم اور ملک کے لیے بڑی فائدہ مند ہیں اور جن کے بغیر ترقی ناممکن ہے۔ انھیں صورتوں میں سے ایک صورت لائف انشورنس کی ہے جو امداد باہمی کی ایک بہترین صورت ہے۔ میرے خیال میں غریب مسلمانوں کو اس سے محروم رکھنا غلطی ہے۔ یہ ہمارا ایک معاہدہ ہے اور ہم اس کے لیے روپیہ دیتے ہیں۔ اس روپیہ سے کمپنی تجارت کرتی ہے اور اس کا نفع ہمیں دیتی ہے۔ ہماری وفات کی صورت میں وہ ہمارے پسماندگان کو بطور امداد ایک رقم پیش کر دیتی ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔

یہی حال شیئرز کی بیع و شراء کا ہے۔ آج کل جتنے بھی بڑے بڑے بزنس ہیں شیئرز کی صورت میں چلتے ہیں اور بڑے بڑے بینک انھیں سے قائم ہوتے ہیں۔ لہذا شیئرز کی خرید و فروخت بھی میں سمجھتا ہوں از روئے اسلام کوئی بری بات نہیں اور یہ مضاربت وغیرہ کی ایک نئی صورت ہے۔ بیع کی بہت سی صورتیں فقہا نے لکھی ہیں۔ کوئی بیع سلم ہے تو کوئی مضاربت ہے۔ یہ صورتیں فقہائے قدیم کے دور میں رائج تھیں۔ لہذا انھوں نے ان پر غور کیا۔ بعض کو جائز اور بعض کو ناجائز قرار دیا۔ انھیں موجودہ نئی صورتوں کی کیا خبر تھی؟ ان صورتوں پر ہمیں غور کرنا چاہیے اور حتی الامکان وسعت و سہولت کو مدنظر رکھنا چاہیے۔

آئندہ معلوم نہیں تجارت و امداد باہمی کی اور کیا کیا نئی صورتیں نکلیں گی ان پر آنے والے فقہا غور کریں گے اور انھی کو ان پر رائے زنی کا حق ہوگا۔ ہم ان نئے مسائل کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں جب کہ ہمیں صورت حال کا علم ہی نہیں۔ ٹھیک اسی طرح نئے مسائل کے بارے میں قدیم فقہا کی رائے کو چسپاں کرنا ایک بے معنی کوشش ہے اور تفقہ کے خلاف ہے۔ امور دنیا کا ہمیں اختیار دیا گیا ہے ہر چیز کو مذہب میں لے جانا اور ہر چیز کی اصل مذہب میں تلاش کرنا غلطی ہے۔ ایسی صورت تو اسلام میں کبھی بھی پیدا نہیں ہوئی دیکھیے صحابہ اور تابعین جس ملک میں

بھی گئے انھوں نے وہاں کے قوانین کو عموماً باقی رکھا لیکن کسی فقیہہ یا صحابی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ یہ تو اسلام کے خلاف ہے یا اس پر قرآن وحدیث کو سامنے رکھ کر غور کرنا چاہیے خود حضرت عمرؓ نے کس قدر تبدیلیاں کیں۔ حضورؐ کے زمانے میں قیدی کو مسجد نبوی کے ستون سے باندھ دیا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ دیگر ممالک میں قید خانوں کا رواج ہے تو آپ نے قید خانے بنوا دیے۔ اور ان کا نظام اسی طرز پر جاری کر دیا جیسا کہ کافروں کے یہاں تھا۔ حضرت عمرؓ کے دور میں بڑے بڑے نامور صحابہ موجود تھے مگر کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا کہ رسول اللہ تو قیدیوں کو مسجد کے ستون یا گھروں میں بندھوا دیتے تھے نہ کسی نے اس امر پر اعتراض کیا کہ آپ کیوں رومی و ایرانی وغیرہ حکومتوں کے قوانین لے رہے ہیں۔ وجہ کیا تھی؟ وجہ یہ تھی کہ وہ ہمارا دورِ ترقی تھا اور اب دورِ تنزل ہے۔ اب ہم ہر معاملے میں پیچھے کی طرف دیکھتے ہیں اور پہلے مسلمان حال و مستقبل کی طرف دیکھتے تھے۔

مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ موجودہ دور کے علماء روحِ اسلام کو اس طرح نہ پہچان سکے جس طرح کہ یہ اپنے زمانے کے ائمہ فقہا و علما جانتے اور پہچانتے تھے یہی وجہ ہے کہ وہ وسیع النظر تھے اور ہر معاملہ میں خواہ مخواہ اپنی ٹانگ نہ اڑاتے تھے جس طرح کہ اس دور کے علما ہر ایک چیز میں اپنی ٹانگ اڑانا چاہتے ہیں۔

اسلام کیا ہے؟ ایک نظامِ اخلاق و نظامِ عبادت ہے۔ اسی لیے تو اکملت لکم دینکم آیت نازل ہوئی تھی۔ تکمیل دین سے مراد نظامِ اخلاق، توحید و عبادت کے نظام و تعلیمات کی تکمیل تھی نہ کہ ان لاتعداد مسائل و فروعات کی تکمیل مراد تھی جو کہ دو صدی بعد معرضِ وجود میں آئیں اور ائمہ نے کیں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ رسول اللہؐ اس بات کے مدعی تھے کہ میں وہی کہتا ہوں جو پرانے انبیاء کہتے چلے آئے ہیں اور وہ مشترکہ بات کیا تھی۔ توحیدِ الٰہی، شرک سے احتراز اور اخلاقِ حسنہ کی ترویج۔ کلام پاک میں ہے قل یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئا۔ اے اہل کتاب آؤ اس امر کی طرف

جو ہمارے تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کے کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں)۔ تو رسول اللہ کا یہ دعوے کہ میں وہی کہتا ہوں جو پچھلے انبیاء کہتے کیا ان فروعات فقہیہ کو سامنے رکھ کر یہ بات درست ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ مراد تکمیل اور کلمہ مشترک سے بھی نظامِ توحید و اخلاق و عبادت ہے نہ کہ یہ فقہی مسائل جو بندوں کے ہوئے اور تخریج کیے ہوئے ہیں اور انسان کی بنائی ہوئی ہر چیز ناقص اور قابل تغیر و تبدل ہے۔ لہذا ہمیں ان کے بدلنے کا اختیار ہے اور ہم بھی حدیث و قرآن سے تخریج کرنے کے مجاز ہیں جب ہمیں یہ اختیار حاصل ہے تو کیوں نہ ہم اس سے فائدہ اٹھائیں اور کیوں غیر متمدن اقوام میں اپنے آپ کو داخل رکھیں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ دنیا میں جو اقوام پسماندہ اور ذلیل شمار ہوتی ہیں کیا وہ اقوام پہلے بھی ایسی ہی تھیں؟ ہرگز نہیں۔ یہ اپنے دور میں بڑی ترقی یافتہ اقوام تھیں مگر انھوں نے غلطی کی کہ یہ زمانے کے ساتھ ساتھ نہ بدل سکیں لہذا حال سے دور ہوتی چلی گئیں۔ ان کی صورت شکل، عمل و قول سب کچھ آج سے صدیوں پہلے کا ہے۔ یہ پرانے آبائی نظام کو نہ چھوڑ سکیں لہذا فطرت جو فوراً بدلہ لیتی ہے اور کبھی معاف نہیں کرتی اس نے انھیں یہ سزا دی کہ دنیا میں ذلت و رسوائی دے دی۔ یہی حال ان مسلمانوں کا ہو جائے گا اور ہے جو بہت پرانے افسردہ خیالات رکھتے ہیں۔ وہ اور ان کی اولاد ترقی سے گریزاں ہیں کیونکہ ترقی تو پرانے طریقے سے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ بتایئے آپ اگر اس دورِ تہذیب و تمدن میں بیل گاڑی پر ہی چلنا ہونا جائز خیال کریں اور ہوائی جہاز کی سواری کو حرام سمجھیں تو آپ اور آپ کی قوم اس دنیا میں کارہائے نمایاں کیسے کر سکتی ہے۔

میاں عبدالرشید

ضبطِ نفس

می شود از جبر پیدا اختیار

ضبط کے بغیر تعمیرِ شخصیت کا کوئی پروگرام مفید اور موثر نہیں ہو سکتا۔ ضبط ہو تو کسی لائحۂ عمل پر عمل ہو سکتا ہے۔ ضبط نہ ہو تو کسی پروگرام پر عمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور جب تک کسی پروگرام پر عملدرآمد نہ ہو اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا اور اگر بہ نظرِ عمیق دیکھا جائے تو ضبط پیدا کرنا ہی حیاتِ انسانی کا مقصد بھی ہے بلکہ جانوروں اور انسانوں میں فرق ہی سمجھ اور ضبط کا ہے۔ جانوروں کو نہ اپنی زندگی کے مقصد کا احساس ہے نہ سمجھ۔ چونکہ ان کے سامنے کوئی مقصد نہیں اس لیے ان کے حرکات و سکنات کسی ضبط کے تحت نہیں۔ انسان کے سامنے ایک مقصد ہے اس لیے وہ اپنی تمام قوتوں کو سمیٹ کر اپنے مقصد کی طرف سیدھا آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ راستے کے خارزاروں اور شاہراہِ حیات سے ادھر ادھر نکلنے والے چھوٹے چھوٹے راستوں سے بچتا اور پہلو بچاتا ہوا اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اسے اپنے اوپر ضبط نہ ہو۔

ضبط کے بغیر شاہراہِ حیات پر ایک قدم بھی چلا نہیں جا سکتا۔ البتہ ضبط کے دو مراحل ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے اور دوسرا تقویٰ۔ اطاعت کا پہلا قدم ہے اور تقویٰ آخری۔ پہلے مرحلہ میں ضبط باہر سے عائد ہوتا ہے اور دوسرے میں اندر سے۔ پہلے مرحلہ میں انسان اپنے سے کسی برتر شخصیت کے کہنے پر اس کے احکام یا نظام کی پابندی کرتا ہے اور دوسرے میں ان احکام یا اس نظام کی [illegible]

طبیعت کا جزو ہو جاتا ہے۔ اب اس کے لیے احکام باہر کی چیز نہیں رہتے بلکہ اندر کی چیز بن جاتے ہیں۔ پہلے مرحلہ میں مشقت سے اطاعت بجالاتا ہے۔ دوسرے مرحلہ میں وہ مشقت راحت سے بدل جاتی ہے اور انسان وہی سب کام خوشی خوشی کرنے لگتا ہے۔

یہاں ضمناً یہ اشارہ کر دینا بے جا نہ ہوگا کہ کسی سے محبت ہو تو اس کی اطاعت میں مشقت نہیں رہتی بلکہ محبوب کی اطاعت میں مشقت کی بجائے راحت حاصل ہوتی ہے۔

بچے کو ہر صبح منہ دھونے یا نہانے کے لیے کہنا پڑتا ہے اور وہ ماں باپ کے ڈر یا احترام یا خوف و احترام کے ملے جلے جذبات کے تحت منہ دھوتا ہے۔ ورنہ اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ وہ بغیر منہ ہاتھ دھوئے ہی ناشتہ کرلے۔ یہی حال اس کے لباس کا ہے۔ اسے کہہ کہہ کر لباس صاف رکھایا جاتا ہے۔ ورنہ وہ بار بار اسے میلا کر دیتا ہے اور وہی پہنے پھرتا ہے لیکن بعد میں تیرہ چودہ برس کی عمر میں وہی بچہ جب تک صبح نہا دھو نہ لے یا کم از کم منہ ہاتھ نہ دھولے اور دانتوں کو صاف نہ کرلے ناشتہ نہیں کرتا۔ آپ لاکھ کہیں ناشتہ ٹھنڈا ہو رہا ہے۔ وہ کہے گا پہلے ہاتھ منہ دھولوں یا نہالوں پھر ناشتہ کروں گا۔ اسی طرح بعد میں وہ خود ہی اپنا لباس بھی صاف ستھرا رکھے گا۔ بوٹ بھی ہر روز پالش کرے گا وغیرہ وغیرہ اس لیے کہ اب اس پر صفائی کے فوائد ظاہر ہو چکے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے جا کر صفائی اس کی طبیعت کا جزو ہو چکی ہے اور وہ اس کے بغیر رہ نہیں سکتا۔

یہی حال عام انسان کا ہے پہلے اسے اپنے آپ کو کسی نظام کے تحت لاکر اس کے احکام کی پابندی کرنا پڑتی ہے۔ اس وقت وہ اس نظام کے احکام کی حکمت سے بھی پوری طرح واقف نہیں ہوتا۔ اسے صرف اتنا خیال ہوتا ہے کہ یہ نظام فلاں اہم شخصیت کا تیار کردہ ہے۔ اور اس نے ایسی ایسی اعلیٰ شخصیتیں پیدا کی ہیں۔ اگر میں اس نظام سے منسلک ہو جاؤں گا تو میری زندگی بھی کامیاب ہو جائے گی۔ اور میں مقصد حیات سے ہم کنار ہو جاؤں گا۔ پھر اس پر باقاعدگی سے کچھ عرصہ عمل کرنے کے بعد وہ اس پروگرام کے اثرات کو محسوس کرتا ہے اور

اس پیاس کے فوائد و فضائل منکشف ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اسے اس پروگرام سے محبت ہو جاتی ہے۔ اس سے اگلے مرحلہ پر وہ پروگرام اس کی طبیعت کا جزو ہو جاتا ہے اور وہ اس کے بغیر رہ ہی نہیں سکتا۔ اس وقت پھر وہ پروگرام اسے اپنا ہی پروگرام نظر آتا ہے۔

ہم ضبط نفس کی بات کر رہے تھے۔ اگرچہ انسان روح، عقل اور بدن تینوں کا مجموعہ ہے۔ مگر جیسا کہ ہم بخوبی جانتے ہیں یہ تینوں ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ بھی نہیں۔ بلکہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اگر انسان محض بدنی ضروریات میں منہمک ہو کے رہ جائے تو اس کے قوائے روحانیہ پس منظر میں چلے جاتے ہیں یعنی ان پر حجاب سا آجاتا ہے۔ لیکن جب وہ حیوانی ضروریات سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے تو اس کی روحانی صفات جھلکتی ہیں اور ظاہر ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ عقل ان دونوں کے بین بین ہے۔ اگر انسان میں بہیمیت کا غلبہ ہو تو اس کی عقل بھی بہیمیت کے اس غلبے کی وجہ سے بہیمانہ ہو کر چالاکی یا عیاری بن جاتی ہے اور اگر وہ روحانیت کی طرف مائل ہو تو اس کی عقل روحانی ہو کر حکمت اور دانائی ہو جاتی ہے:

اک دانشِ نورانی   اک دانشِ برہانی

دراصل عقل کی حیثیت زیادہ تر خادم کی ہے۔ جو بھی ہم اپنا مقصد قرار دیں بالعموم عقل اس کے لیے دلائل ڈھونڈتی اور تجاویز سوچتی ہے۔ اگرچہ پریڈ وغیرہ سے بھی انسان میں ضبط پیدا کیا جا سکتا ہے لیکن یہ ضبط باہر سے نافذ شدہ ہوتا ہے۔ یہ وہ ضبط نہیں ہوتا جو انسان کے اندر سے اٹھتا ہے اور اس کی طبیعت کا جزو ہو جاتا ہے۔ اپنے اوپر ضبط کا آسان ترین طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے کھانے پینے کو ضبط کے تحت لائے۔

زمانہ قدیم سے ہر قوم اور ملک میں کھانے پینے اور عورتوں سے پرہیز کو خدا رسیدہ یا نیک ہونے کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ بدنی ضروریات کو بالکل دبا

دینے سے ایک طرف اس جہان کے کام چلنے سے رہ جاتے ہیں اور دوسری طرف خود انسان طرح طرح کی نفسیاتی الجھنوں میں گرفتار ہو جاتا ہے جس سے اس کی ذہنی اور اخلاقی ترقی بالکل مسدود ہو جاتی ہے۔ یوں بھی روحانی ترقی کا معیار اخلاقی برتری اور عملی سرگرمی ہے ان سے کٹ کر روحانی ترقی غیر مفید بلکہ بعض حالتوں میں مضر ثابت ہوتی ہے۔ اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ ضبطِ نفس پیدا کرنے کے لیے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے انسان کے روحانی اور بدنی قوٰے پہلو بہ پہلو ترقی کر سکیں۔ اور ایک دوسرے کی راہ روکنے کی بجائے ایک دوسرے کے مددگار ثابت ہوں۔ اگر بدنی قوٰے کو اس قدر کمزور کر دیا جائے کہ ان میں جان ہی نہ رہ جائے تو پھر ضبط کا ہے پر ہوا: اور ایسے ضبط سے حاصل؟ مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب انسان کی شکمی اور شہوانی بھوک کو کچلا نہ جائے بلکہ اس پر صرف پابندی عائد کی جائے اور وہ پابندی اتنی ہو اور اس طرح سے عائد کی گئی ہو جو انسان کو ضبط دینے کے علاوہ اس کے قوائے روحانیہ کو چمکانے اور بروئے کار لانے کا سبب بھی بنے۔

تعمیرِ شخصیت کے اسلامی پروگرام حیات میں اس مقصد کے لیے ماہ رمضان کے روزے مقرر کیے گئے ہیں۔ سال کے بارہ مہینوں میں ایک ماہ کو روزوں کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے اور وہ مہینہ قمری رکھا گیا ہے جو سال کے ہر موسم میں پھرتا رہتا ہے۔ روزہ کی صورت یہ ہے کہ سپیدۂ سحر نمودار ہونے سے غروب آفتاب تک نہ کچھ کھایا جائے نہ پیا جائے اور نہ عورت کی طرف رجوع کیا جائے۔ بھوک پیاس اور شہوت پر پابندی عائد کر دی مگر صرف اتنی جو انسانی کردار پر صحت مند اثر کا موجب ہو۔ ان معاملات میں غلو کو اس طرح روکا کہ دیر سے سحری کھانے اور جلدی روزہ افطار کرنے کو افضل قرار دیا۔ بغیر کچھ کھائے روزہ رکھنے کو ناپسند فرمایا۔ شب کے دوران کھانے پینے اور عورتوں کے پاس جانے کی اجازت دے دی۔ تراویح، تہجد اور تلاوت قرآن پاک پر زور دے کر

رجوع الی اللہ کو بڑھایا جائے تاکہ انسان کا اللہ سے تعلق مضبوط ہو کر اس کی روح کو جلا دینے کا موجب ہو اور اس کی روحانی قوت باہمی تعلقات اور اخلاقی شعور و احساس دوسرے لوگوں کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات میں منعکس ہو کر انہیں پاکیزہ اور محبت آمیز بنائے اور پھر یہ پاکیزگی اس کے اعمال میں جلوہ گر ہو۔ یہ ضبط نفس پیدا کرنے کا ایسا متوازن طریق ہے جو عمل کے لحاظ سے آسان اور نتائج کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔ اس میں کھانے پینے اور شہوت کی حیوانی خواہشات کو کچلا نہیں گیا بلکہ ایک خوشگوار ضبط کے تحت لایا گیا ہے۔ صبح سے شام تک ان خواہشات پر تیس دن روزانہ ضبط رکھنے سے طبیعت کے اندر ایک عام ضبط پیدا ہو جاتا ہے جو آہستہ آہستہ انسان کی تمام زندگی پر اپنا اثر دکھانے لگتا ہے اور اگر اس پروگرام پر صحیح طریق سے عملدرآمد کیا جائے تو تیس دن کا یہ مسلسل پروگرام انسان میں اتنا ضبط پیدا کر دیتا ہے جو کم از کم پورا ایک برس کام دے سکے۔ جیسے بعض لوگ فصل کی کٹائی کے دنوں میں محنت کر کے پورے سال کے لیے اناج جمع کر لیتے ہیں۔ یہ بھی روحانی فصل پکنے کے دن ہیں جو چاہے ان دنوں میں محنت کر کے سال بھر کے لیے روحانی غذا کا ذخیرہ کر سکتا ہے۔ اس مہینہ میں پورا مہینہ ایسی مخصوص روحانی برکات و فیوض کا نزول ہوتا ہے جو دوسرے کسی مہینہ میں نہیں ہوتا۔ ان کے عام اثر کو سبھی لوگ محسوس کرتے ہیں۔ آپ نے اکثر لوگوں کو کہتے سنا ہوگا کہ رمضان میں برائیوں کا چھوڑ دینا آسان ہوتا ہے۔ دوسرے دنوں کی نسبت رمضان میں روزے رکھنا آسان ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اہل باطن کی نظریں اس مہینہ میں ایسے مخصوص روحانی اثرات کو بھی دیکھتی ہیں جو دوسرے نہیں دیکھ سکتے۔ بسا اوقات ایسا ہوا ہے کہ کسی صاحب باطن نے سورج غروب ہونے کے ساتھ ہی کہہ دیا تھا کہ رمضان کے انوار و تجلیات کا آغاز ہو چکا ہے حالانکہ رمضان کا چاند اس کے تقریباً نصف گھنٹہ بعد دیکھا گیا۔

چنانچہ حضورؐ نے فرمایا کہ رمضان میں آسمانوں کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں یعنی آسمانی برکات اور فیوض کا بہت زیادہ نزول ہوتا ہے اور شیاطین مقید کر دیے جاتے ہیں۔

قرآن پاک نے صرف چھ آیات میں روزوں کے متعلق سب کچھ بیان کر دیا ہے اور اس خوبصورتی اور فصاحت و بلاغت سے کہہ دیا کہ دنیا کے کسی ادب میں اس کا جواب نہیں۔ پہلی آیت میں جہاں یہ فرمایا کہ "تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں" وہاں ساتھ ہی ان کا مقصد بھی بیان کر دیا "تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو سکے۔" اور پھر جہاں روزوں کے تمام احکام ختم کیے وہاں پھر اسی بات کو دہرایا "اس طرح اللہ اپنی آیات لوگوں کے لیے کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ ان میں تقویٰ پیدا ہو سکے۔"

یہ قرآن پاک کا عام انداز ہے کہ وہ جہاں سے بات شروع کرتا ہے وہیں اس کا اختتام بھی کرتا ہے اور درمیان میں بعض دیگر ضروری امور لے آتا ہے۔

پہلی آیت میں فرمایا کہ ایمانداروں کے لیے روزے مقرر کر دیے گئے ہیں اور روزوں کا مقصد تقویٰ پیدا کرنا ہے۔ یہاں ایک لمحہ رک کر ہمیں یہ دیکھ لینا چاہیے کہ تقویٰ کیا ہے۔ جب انسان کو اپنے اوپر اس قدر ضبط حاصل ہو جائے کہ برائیوں سے بچنا اس کی طبیعت کا جزو بن جائے تو یہ تقویٰ کہلاتا ہے۔ یہی مقصودِ حیات ہے (۲۱:۲)۔ اور اسی سے انسانیت عبارت ہے۔ بلکہ عبادت کا ایک مقصد بھی یہی ہے کہ اس سے تقویٰ حاصل ہوتا ہے۔ (۲۱:۲)۔ تقویٰ کے برعکس عدوان ہے۔ (۲۱:۵)۔ عدوان یہ ہے کہ انسان کسی چیز سے اجتناب نہ کرے۔ ہر چیز کو جائز سمجھے۔ اس کے پاس نیک و بد کا معیار نہ ہو۔ تقویٰ ہی کو قربانی کا مقصد قرار دیا۔ (۳۶:۲۲)۔ تقویٰ ہی کو انسان کے لیے بہترین لباس فرمایا۔ (۲۶:۷)۔ تقویٰ ہی حج کے لیے بہترین زادِ راہ قرار دیا۔ (۱۹۷:۲)۔ دوسری آیت میں فرمایا "گنتی

کے دن ہیں۔ لیکن اگر کوئی ان دنوں میں بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ اتنی تعداد بعد میں پوری کر لو
لیکن اگر کوئی شخص مسلسل سفر پر رہتا ہو یا دائمی مریض ہو اور اس کی مالی حالت اجازت
سے تو وہ رمضان کے دنوں میں بطور فدیہ فی روزہ ایک مسکین کو دو وقت کھانا کھلا
ے۔ اگر بعد میں اسے روزے پورے کرنے کا موقع مل جائے تو یہ اس کے لیے اور
تر ہے کیونکہ جو کوئی خوش دلی سے نیکی کے کام کرتا ہے وہ اس کے لیے بہتری کا سبب
تے ہیں (اگر تمہیں اس کے فوائد و برکات کا پورا علم ہو تو تم خود سمجھ لو گے کہ) روزہ رکھنا
مارے لیے بہتر ہے (اور بلا ضرورت بیماری یا سفر کا عذر بنانا اپنے لیے ہی نقصان
دہ ہے)۔

تیسری آیت میں گنتی کے دنوں کی صراحت فرما دی کہ ان سے مراد رمضان کا مہینہ
ہے اور یہ مہینہ اس لیے روزوں کے لیے منتخب کیا گیا ہے کہ اس میں قرآن پاک نازل ہوا
ہے۔ یہ قرآن پاک لوگوں کے لیے ہدایت اور نیک و بد کی تمیز سکھانے والا ہے اور اس
میں ہدایت کے دلائل ہیں۔ اس لیے جو کوئی اس مہینے میں موجود ہو وہ ضرور اس کے روزے
رکھے اور جو کوئی اس مہینے کے اندر بیمار ہو یا سفر پر ہو وہ اس مہینے کے دنوں کی تعداد بعد
میں پوری کر لے۔ اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں۔ سختی نہیں چاہتے اور یہ چاہتے ہیں
کہ اتنی تعداد پوری کر لو اور اللہ نے تمہیں جو راہ راست کی طرف رہنمائی عنایت فرمائی ہے
اس کے شکریے کے طور پر اس کی بڑائی بیان کرو اور اس کا شکریہ ادا کرو۔

گویا روزوں کے لیے ماہ رمضان کا انتخاب اس ماہ میں نزول قرآن کے باعث ہے۔
اس لیے روزوں میں قرآن پاک کی تلاوت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ چونکہ اس ماہ میں قرآن
جیسی نعمت عطا ہوئی اس لیے ان دنوں اللہ کی اور زیادہ بڑائی بیان کرے اور
شکر گزاری کرے۔ زبان سے بھی شکریہ ادا کرے اور اصل شکر گزاری یہ ہے کہ
قرآن پاک کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرے اور اس پر زیادہ سے زیادہ عمل کرے۔

اللہ کی بڑائی بیان کرنے کا ذکر آیا تو ساتھ ہی فرما دیا : اور جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق پوچھیں (کہ وہ اللہ جس کی بڑائی بیان کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جو یہ فرماتا ہے کہ رمضان کے روزے رکھو وہ ہے کہاں ؟ تو ان سے کہہ دیجیے ، کہ میں یقیناً (ان سے بالکل) قریب ہوں (: بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اسے واعظ!) پکارنے والا جب مجھے پکارتا تو (نہ صرف اس کی پکار کو سنتا ہوں بلکہ) اس کا جواب دیتا ہوں۔ اس لیے چاہیے کہ وہ بھی میری بات کو مانیں (بالخصوص روزوں کے بارے میں) اور مجھ پر یقین رکھیں (کہ میں جو کچھ انہیں کہتا ہوں انہیں کے فائدہ کے لیے کہتا ہوں اور مجھ سے ان کا عمل مخفی نہیں اور میں اس کی پوری پوری جزا دوں گا) تاکہ وہ بھلائی پا سکیں۔

روزوں کے احکام بیان کرتے کرتے درمیان میں یہ آیت لاکر اپنے مخصوص انداز میں روزوں سے جو تقرب الی اللہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے جو ثمرات ہیں ان کی طرف نہایت پیار سے اشارہ فرما دیا۔ ایک حدیث قدسی میں حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ روزہ دار کھانا پینا اور دیگر خواہشات صرف میرے لیے ترک کرتا ہے۔ اس لیے روزے خاص میرے لیے ہیں اور میں ہی ان کی جزا دوں گا یا میں ہی ان کی جزا ہوں۔ روزوں کی جزا محدود نہیں بلکہ جیسے صابروں کے لیے بے حساب اجر ہے اسی طرح روزہ داروں کے اجر کا بھی کوئی شمار نہیں اور جب خود اللہ تعالیٰ اس کا اجر ٹھہرے تو ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ بے حساب اور لامحدود اجر اور کیا ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ حدیث قدسی اسی آیت کی تفسیر ہے :

سمجھ میں اس قدر آیا کہ دل کی موت ہے دوری (اقبال)

ورنہ اگر دل زندہ ہو تو حق تعالیٰ بالکل قریب ہیں اور روزوں کا بھی فائدہ ہے کہ وہ دل کو زندگی بخشتے ہیں۔

اگلی آیت میں رمضان کی راتوں میں عورتوں کے پاس جانے کی اجازت دے دی۔ ضمناً یہ بھی فرما دیا ہے کہ عورتیں مردوں کے لیے لباس ہیں اور مرد عورتوں کے لیے۔ اور لباس

پردہ پوش بھی ہوتا ہے اور باعث زینت بھی۔ ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ روزہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب صبح کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے الگ ہو جائے۔ یعنی صبح صادق۔ اس وقت سے غروب آفتاب تک روزہ ہے۔ آگے یہ فرما کر کہ "اگر تم مساجد میں معتکف ہو تو تمہیں رات کو بھی عورتوں کے پاس جانے کی اجازت نہیں" ضمناً اعتکاف کا بھی ذکر کر دیا۔

خلوت نشینی کو بھی زمانہ قدیم سے تقدس کا درجہ حاصل رہا ہے۔ لیکن اس سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہیں وہ بھی کسی سے مخفی نہیں۔ عیسائی راہبوں اور ننوں کے فسانے آج تک زبان زد عام ہیں۔ یہی حال دیگر مذاہب کے خلوت نشین عناصر کا رہا ہے۔ مگر اس میں کلام نہیں کہ خلوت نشینی سے انسان کی اندرونی قوتوں کو جلا ضرور ملتی ہے اور یہ پختگی کے لیے ضروری ہے۔ بالعموم تمام انبیاء حضرات کو نبوت سے پہلے خلوت میں وقت گزارنا پڑا۔ خود حضور اکرمؐ نبوت سے پہلے غار حرا میں خلوت نشین رہے اور نبوت کے بعد ہمیشہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے رہے۔ آخری برس حضورؐ نے بیس دن اعتکاف فرمایا۔

تعمیر شخصیت کے اسلامی پروگرام میں اگر خلوت نشینی کو نظر انداز کیا جاتا تو یہ پروگرام مکمل نہ ہوتا۔ اسلام نے اس معاملہ میں بھی حسب معمول افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کا راستہ اختیار کیا اور کوشش کی کہ انسان خلوت نشینی کے فوائد سے بہرہ اندوز ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے مفاسد سے بچا رہے۔ خلوت نشینی کے لیے رمضان کا آخری عشرہ منتخب کیا جب کہ پہلے بیس دن کے روزوں کے باعث خاصا ضبط اور روحانیت پیدا ہو چکی ہوتی ہے۔ جگہ مسجد بتائی جہاں لوگ آتے جاتے رہتے ہیں۔ پانچ وقت اذان اور نماز باجماعت ہوتی ہے۔ تراویح کی لمبی نماز پڑھی جاتی ہے۔ لوگ آکر تہجد پڑھتے ہیں۔ نماز جمعہ ہوتی ہے۔ تاکہ خلوت میں بھی لوگوں کی معیت حاصل رہے مگر ان لوگوں کی جو ذکر و اذکار اور عبادت میں مشغول ہوں تاکہ ان کے پاس ہونے سے رجوع الی اللہ اور بڑھے، اور وساوس بہیمیہ غلبہ حاصل

کو کے غلط راہ پر نہ ڈال سکیں۔ ظاہر ہے کہ تعمیر شخصیت کے یہ بلند مراحل ہر شخص کے لیے نہیں نہ ہر ایک کے حالات اس کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ نو یا دس دن اپنا کام کاج چھوڑ کر بیٹھ جائے اس لیے اعتکاف کو فرض کفایہ قرار دیا کہ اگر محلہ کا ایک شخص بھی معتکف ہو جائے تو کافی ہے۔ پہاڑوں اور جنگلوں کی طویل خلوت نشینی سے مسجد میں دس دن کے اعتکاف سے زیادہ اثرات مرتب ہوتے ہیں اور باہر کی خلوت نشینی میں جو خطرات پنہاں ہیں کہ بسا اوقات انسان اس بری طرح سے وساوس بہیمیہ کا شکار ہوتا ہے کہ اس کے سب کیے کرائے پر بالکل پانی پھر جاتا ہے ان سے یہاں انسان بالکل محفوظ و مصئون رہتا ہے۔

پھر روزوں سے حاصل شدہ ضبطِ نفس اور روحانی قوت کو زندگی سے الگ کوئی چیز قرار دینے کی بجائے یہ تلقین فرمائی کہ اس سے اپنی روزمرہ زندگی کو بہتر بناؤ۔ روزوں میں جائز چیزوں سے پرہیز کر کے تم نے اپنے آپ پر جو ضبط حاصل کیا ہے اسے عام زندگی میں ناجائز طریقوں سے مال حاصل کرنے سے بچنے کا ذریعہ بناؤ۔ اس رکوع کو اس تلقین پر ختم فرمایا: اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریق سے نہ کھاؤ اور نہ اسے حاکموں کو بطور رشوت دو تاکہ ان کے ذریعہ دوسروں کے مال کا کچھ حصہ تحفہ کے طور پر جانتے بوجھتے کھا سکو۔" گویا اس طرف اشارہ فرمایا کہ اگر کوئی روزوں سے حاصل شدہ ضبط کو عام زندگی میں برائی سے بچنے کی خاطر استعمال میں نہیں لاتا تو اس نے اپنے آپ کو روزوں کے مقصد سے محروم رکھا۔ حضورؐ نے فرمایا: جو شخص روزہ میں جھوٹ، چغلی، بری نظر اور دوسری برائیوں سے نہیں بچتا تو اللہ کو اس بات کی کوئی ضرورت نہیں کہ وہ صبح سے شام تک اپنا منہ باندھے رکھے۔ نیز فرمایا روزہ میں لڑائی جھگڑے سے پرہیز کرو۔ اگر کوئی ہیل حجت کرے تو اسے کہہ دو کہ میں روزہ سے ہوں۔

سال بھر میں رمضان کے خاص مہینہ کو گویا ریفریشر کورس بنا دیا تاکہ اس میں انسان اللہ سے اپنا تعلق خوب استوار کر لے۔ اپنے آپ پر از سرِ نو ضبط حاصل کر لے۔ اپنے ضابطۂ حیات قرآن پاک کا اچھی طرح سے مطالعہ کر کے اپنے سال بھر کے کارناموں کا جائزہ لے لے۔ اور آئندہ سال کی جد و جہد کے لیے تیار ہو جائے۔

رفیع اللہ

عربی رسم الخط کی اصلاح کا مسئلہ

اس دور میں جو قومیں ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئی ہیں ان کے کچھ اہل قلم اپنے اپنے ہاں کے قدیم رسم الخط کو بھی اس زوال کا ایک سبب قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یورپین اقوام کی ترقی زیادہ تر ان کے سہل اور کارآمد رومن رسم الخط کی وجہ سے ہے۔ اور جب تک اسے اختیار نہیں کیا جائے گا ترقی ممکن نہیں۔ یہ بات اگرچہ کسی حد تک صحیح ہے کہ سہل اور کارآمد رسم الخط قوم کی علمی، ادبی اور ثقافتی ترقی کا باعث ہوتا ہے جو کسی حد تک مجموعی ترقی کا ایک حصہ ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ رومن رسم الخط اختیار کیے بغیر ترقی ممکن نہیں حقیقت سے انحراف کرنا ہے۔ کیا جاپانی قوم دوسری یورپین اقوام سے کسی لحاظ سے پسماندہ ہے جب کہ اس کا رسم الخط شاید دنیا بھر میں سب سے زیادہ پیچیدہ ہے۔

دوسری زبانوں کی طرح عربی زبان بھی ایسے ہی دور سے گزر رہی ہے۔ کچھ اہل قلم اگر اس کے لیے رومن رسم الخط تجویز کر رہے ہیں تو کچھ موجودہ رسم الخط کو زیادہ کارآمد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ ٹائپ کے حروف کی تعداد کم ہو جائے۔ اس سلسلے میں جو مختلف تجاویز عرب ممالک میں زیر بحث ہیں وہ قارئین کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ان تجاویز کی اہمیت ہمارے لیے اس لیے بھی بڑھ جاتی ہے کہ اردو زبان کو اب لیتھو سے ٹائپ کی طرف منتقل کرنے کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔

دوسری اقوام کی طرح عربوں میں بھی یہ احساس قوی ہو چکا ہے کہ ان کی پسماندگی کی ایک وجہ ان کا رسم الخط ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اگر ان کا رسم الخط بھی یورپی اقوام کی طرح زیادہ

سہل اور کارآمد ہوتا تو وہ ترقی کی دوڑ میں ان سے پیچھے نہ رہ جاتے۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء سے یہ مسئلہ مجمع العلمی العربی قاہرہ کے زیر بحث ہے۔ ۱۹۵۵ء میں دمشق میں عرب اہل قلم کی جو کانفرنس ہوئی اس کا مرکزی مضمون یہی تھا۔ پچھلے سال اپریل میں رباط (مراکش) میں عرب کانفرنس میں اس مسئلہ کو پھر زیر بحث لایا گیا۔ چنانچہ رسم الخط اختیار کرنے کے علاوہ اور بھی بہت سی تجاویز پیش کی جا چکی ہیں جن میں چار تجاویز کو قابل اعتنا سمجھا گیا ہے۔

رومن رسم الخط والی مختلف یورپی زبانوں کے برعکس عربی حروف تہجی میں ہر آواز کے لیے علاحدہ حرف ہے۔ مثلاً "ش" کی آواز کے لیے انگریزی زبان میں مختلف ہجے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ تاہم وہ اہل قلم جو موجودہ رسم الخط کو عربوں کی ترقی میں حائل سمجھتے ہیں اس پر دو اعتراض کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ٹائپ میں عربی حرف ایک لفظ میں مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے یعنی ابتدائی، درمیانی اور آخری مثلاً حرف "ب" کو ہی لیجیے کہ ان الفاظ "بدل"، "تربیت" "کتب" میں ٹائپ کے لیے اس کی تین مختلف شکلیں بنتی ہیں۔ اور جب یہ حروف دوسرے حروف کے ساتھ ملا کے استعمال کیے جائیں تو ان کی اور مزید شکلیں بنتی ہیں جن سے ٹائپ کے لیے حروف کی تعداد پانچ چھ سو تک پہنچ جاتی ہے۔ جس سے چھاپنے پر زیادہ وقت، محنت اور دولت خرچ ہوتی ہے اور پھر یہ پڑھنے والوں پر غیر ضروری بوجھ ڈالتا ہے جو علمی اور ثقافتی ترقی میں رکاوٹ کا سبب بنتی ہے۔

دوسرا اعتراض ٹائپ میں اعراب کی مشکل کے متعلق ہے کیونکہ یہ حقیقت ہے کہ اعراب کے بغیر عربی زبان کو تیزی سے اور صحیح پڑھنا بڑا مشکل کام ہے۔ چنانچہ مصر میں عربی زبان کی میڈیمی کے ایک رکن سید محمود تیمور (جنھوں نے رسم الخط کی اصلاح کی تجویز بھی پیش کی ہے) نے دعویٰ کیا ہے کہ ایسے اشخاص جنھوں نے عربی زبان کی تحصیل و تعلیم میں عمریں صرف کی ہیں بہت سی حالتوں میں ان کے لیے بھی بغیر اعراب کے صحیح عربی پڑھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ عربی کے اکثر الفاظ مثلاً "عمل" یا "کتب" کہ اگر ان الفاظ پر اعراب نہ ہوں تو یہ کم از کم تین

طرح سے پڑھے جاسکتے ہیں اور اتنے ہی ان کے معنی بنتے ہیں مثلاً عَمَلَ (عمل کیا)، عُمِلَ (عمل کیا گیا)، عَمَلٌ (کام)۔ یا مثلاً ملک کا لفظ کم از کم چھ طرح سے پڑھا جاسکتا ہے۔ (۱) مَلَکَ (وہ مالک ہوا) (۲) مُلِکَ (مالک کیا گیا) (۳) مَلِکٌ (بادشاہ) (۴) مُلْکٌ (حکومت) (۵) مَلَکٌ (فرشتہ) (۶) مِلْکٌ (ملکیت) وغیرہ۔ بعض الفاظ کے متعلق تو دعوٰے کیا جاتا ہے کہ وہ بیس سے بھی زیادہ طریقوں سے پڑھے جاسکتے ہیں۔

ان مشکلات کے پیشِ نظر ابھی تک صحیح عربی پڑھنے کا قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ متن کو سمجھ کر پڑھا جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ صحیح عربی پڑھنے سے پہلے عبارت کا سمجھنا ضروری ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ عربی زبان میں اعراب بعد کی ایجاد ہیں اور اب بھی اہلِ علم اعراب کے بغیر پڑھتے اور لکھتے ہیں لیکن زمانہ اتنی ترقی کر چکا ہے کہ زبان کو صرف اہلِ علم تک محدود نہیں رکھا جاسکتا بلکہ عوام کی اکثریت جو علم حاصل کرنا چاہتی ہے ان کے لیے لکھنے پڑھنے کے آسان مواقع فراہم کرنے ضروری ہوگئے ہیں۔ ان کے لیے بغیر اعراب کے زبان کا پڑھنا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے یہ خیال پختہ ہوتا جاتا ہے کہ اگر عرب دنیا سے صحیح معنوں میں جہالت دور کرنا ہے تو رسم الخط کو سادہ اور کارآمد بنایا جائے۔

اصلاح کی تجاویز

یہاں تک تو بہت سے اہلِ علم متفق ہیں۔ ان کا اختلاف زیادہ تر اصلاح کی تجاویز سے ہے۔ ان میں کوئی اگر رومن رسم الخط اختیار کرنے کے حق میں ہے تو اکثر موجودہ رسم الخط ہی کو سہل اور کارآمد بنانا چاہتے ہیں۔ یعنی ٹائپ کے حروف کی تعداد جو پانچ چھ سو تک پہنچ جاتی ہے اس کو ممکن حد تک کم کیا جائے اور ہو سکے تو اس تعداد کو رومن رسم الخط کی طرح صرف حروف تک محدود کر دیا جائے۔ کچھ ماہرین یہ کوشش کر رہے ہیں کہ عربی کے اعراب کو ایسی شکل دی جائے تاکہ وہ حروف کا ایک حصہ بن جائیں اور پڑھنے میں آسانی ہو۔

رومن رسم الخط کی تجویز

عربی زبان کے لیے رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تجویز سب سے پہلے مسٹر عبدالعزیز فہمی نے پیش کی ہے۔ ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دنیا کی اکثر اقوام نے اس رسم الخط کو اختیار کر رکھا ہے جو اس کے مفید اور کارآمد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ تبدیلی عرب زندگی میں معجزانہ تبدیلیوں کی حامل ہوگی اور عرب، دنیا کی دوسری قوموں کے قریب ہو جائیں گے۔ اور اس طرح جدید تہذیب سے نفرت کی بجائے اس کا خیر مقدم کریں گے۔ حامل ہیں یہ وہ لوگ ہیں جن کی آنکھوں کو تہذیب جدید نے خیرہ کر دیا ہے۔ اس لیے اکثر اہل علم نے اس کی سخت مخالفت کی ہے۔ ان کے نزدیک موجودہ عربی رسم الخط میں ایسی اصلاحات ممکن ہیں جو اس کو ویسا ہی کارآمد بنا سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک اقوام عالم کو ایک دوسرے سے قریب لانے والی چیزیں نظریہ حیات، معاشی نظریات، ثقافت اور دوسری چیزیں ہیں۔ اور اگر تمام قوموں کو متحد ہی کرنا ہے تو یہ کہا ڑا عربی رسم الخط پر ہی کیوں چلایا جائے اس مقصد کے لیے ایک نئی عالمی زبان ہی کیوں نہ بنائی جائے۔

یہ دعوٰے دلیل کا محتاج ہے کہ رومن رسم الخط اختیار کرنے سے دوسری زبانوں میں زیادہ وسعت آگئی ہے اور جن قوموں نے مثلاً ترک انڈونیشی وغیرہ جنھوں نے اس کو اختیار کیا ہے ان کی بابت یہ دعوٰے نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دوسری ایشیائی اقوام سے زیادہ ترقی یافتہ ہو گئی ہیں۔ اس کے برعکس جاپانی قوم جس کا رسم الخط عربی سے بھی زیادہ پیچیدہ ہے کسی لحاظ سے یورپین اقوام سے پیچھے نہیں ہے بلکہ اکثر یورپی اقوام سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔

اس کے علاوہ عربی زبان کا صوتی نظام دوسری زبانوں سے جن کے لیے رومن رسم الخط اختیار کیا جا چکا ہے، بالکل مختلف ہے۔ اس لیے اگر اس کے لیے رومن رسم الخط اختیار کیا گیا تو ان عربی اصوات کے لیے اور بہت سے رومن حروف بنانے پڑیں گے جن کے

اوپر نیچے مختلف علامتیں ہوں اور یہ چیز اسے عربی رسم الخط سے بھی زیادہ پیچیدہ بنا دےگی دوسرے یہ کہ رومن رسم الخط عربی زبان کو اس چیز سے جس سے یہ عربی زبان ہے محروم کر دے گی یعنی قدیم علمی اور ثقافتی ورثہ سے۔ ہو سکتا ہے کہ ترکی اور انڈونیشی زبان میں قدیم علمی اور ثقافتی سرمایہ کافی مقدار میں نہ ہو یا ہو بھی تو اس کو آسانی سے چھوڑ کر اس کے بغیر کام چلایا جا سکتا ہو لیکن عربی زبان کے لیے یہ ممکن نہیں ہے۔ ان تمام باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے سید عبدالعزیز فہمی اور ان کے حواریوں کا یہ خیال غلط معلوم ہوتا ہے کہ رومن رسم الخط ہی عرب دنیا کو عروج پر پہنچا سکتا ہے۔

موجودہ رسم الخط کی اصلاح کی تجاویز

رومن رسم الخط کے مخالفین صرف منفی طرز عمل نہیں رکھتے بلکہ انھوں نے موجودہ رسم الخط کو کارآمد بنانے کی عملی تجاویز پیش کی ہیں۔ ان تجاویز میں ٹائپ کے حروف کو گھٹانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ اصل حروف کے ساتھ حروف علت کا اس طرح اضافہ کیا جائے کہ پڑھنے میں آسانی ہو۔ لیکن یہ چیز بجائے آسانی کے زیادہ پیچیدہ ہو جائے گی اور اصلی حروف علت کو اعرابی حروف علت سے پہچاننا مشکل ہو جائے گا جو بجائے آسانی کے زیادہ مشکلات پیدا کرے گا۔ دوسرے اس سے ٹائپ کے حروف کم نہیں ہوں گے بلکہ ان کی لمبائی چوڑائی اور بڑھ جائے گی جو نسبتاً زیادہ جگہ گھیرے گی۔

اصلاح کی مندرجہ ذیل چار تجویزوں کو قابل اعتنا سمجھا گیا ہے:

پہلی تجویز

پہلی تجویز سید نصری خطّار نے متحدہ عربی کے نام سے پیش کی ہے۔ اس کو متحدہ کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں ہر حرف کی مختلف حالتوں مثلاً ابتدائی، درمیانی اور آخری کو ملا کر صرف ایک حرف تہجی میں متحد کر دیا گیا ہے جو یہ ہے:

ا ب ہ ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط
ظ ع غ ف ق ک ل ن ھ و لا یا ی ة ۃ

ان کا دعوٰی ہے کہ عربی ٹائپ کے موجودہ سینکڑوں حروف عیسائی مبلغوں کی اندھی تقلید کا نتیجہ ہے۔ یہ لوگ اگرچہ عربی ٹائپ کے موجد ہیں لیکن ان کو عربی زبان کا صحیح ذوق مطلقاً نہیں تھا۔ اور نہ ہی اس میں ان کو مہارت حاصل تھی، اس لیے وہ اس کے لیے کوئی سادہ ٹائپ ایجاد نہ کر سکے جب کہ ایسا ہونا ممکن تھا۔ جیسا کہ اوپر کے حروف تہجی سے معلوم ہوتا ہے کہ ٹائپ کے پانچ صد حروف کو تیس کی تعداد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ ان کا یہ دعوٰی بھی ہے کہ انگریزی ٹائپ کی طرح اس عربی ٹائپ میں بھی باریک چھپائی ممکن ہے اور تین سو صفحوں کی کتاب کو سو صفحوں میں سمویا جا سکتا ہے۔

اس تجویز کی بھی رومن رسم الخط کی طرح مخالفت کی گئی کہ یہ ہم کو اسلاف کے قیمتی سرمایہ سے محروم کر دے گی۔ حالانکہ اس اعتراض میں اتنا وزن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے مجوزہ حروف قدیم رسم الخط سے ملتے جلتے ہیں۔ بہرحال یہ تو ظاہر ہے کہ جو بھی اصلاح کی جائے گی اس میں کچھ نہ کچھ تبدیلی تو ناگزیر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ٹائپ اور ہاتھ کی تحریر میں بڑا فرق ہوگا اور بچوں کو دونوں میں مہارت حاصل کرنی ہوگی ایک پڑھنے کے لیے اور ایک لکھنے کے لیے جس سے ان کا بوجھ دو چند ہو جائے گا۔ یہ اعتراض اتنا وزنی نہیں کیونکہ تمام زبانوں میں کم و بیش یہ حالت موجود ہے۔ انگریزی زبان ہی کو لے لیجیے کہ اس میں ٹائپ اور لکھنے کا علاحدہ علاحدہ طریقہ ہے لیکن انھیں یہ مشکل کبھی پیش نہیں آئی۔ اعتراض کرنے والوں کو دلائل کی کمی نہیں۔ چنانچہ انھوں نے اس تجویز پر ایک اعتراض یہ بھی کر ڈالا کہ اس کی خوبصورتی میں فرق آ جائے گا۔ یہ اعتراض برائے اعتراض صرف اس لیے ہے کہ انسان کو ہر قدیم چیز سے ایک قسم کا نفسیاتی لگاؤ سا ہو جاتا ہے نئے ٹائپ کو بھی خوبصورت بنایا جا سکتا ہے۔

دوسری تجویز

دوسری تجویز سید محمود تیمور نے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے پیش کی ہے۔ یہ تجویز پہلی سے ملتی جلتی ہے اور ٹائپ کے حروف کو تین تک محدود کرنے کے لیے ان کی شکلیں مختصر کر دی گئی ہیں۔ اس میں ایک خوبی یہ ہے کہ قدیم رسم الخط سے بہت تھوڑا فرق معلوم ہوتا ہے

أُرِيدُ أَنْ نَخْتَصِرَ مِنْ صُوَرِ الحُرُوفِ عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَبِذَلِكَ يَكُونُ صُنْدُوقُ الحُرُوفِ المَطْبَعِيَّةِ عِنْدَنَا لَا تَتَجَاوَزُ الثَّلَاثِينَ

تیسری تجویز

تیسری تجویز یہ ہے کہ تھوڑی سی تبدیلی کے بعد قدیم کوفی رسم الخط اختیار کر لیا جائے کیونکہ اس میں حروف کی تعداد پہلے ہی چالیس کے قریب ہے جو ٹائپ کے لیے آسانی سے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ یہ حروف الفاظ میں جہاں بھی استعمال کیے جائیں ان کی حالت ایک ہی سی رہتی ہے اور ان کے سائز کو گھٹایا یا بڑھایا جا سکتا ہے۔ اور اگر ایک دفعہ آنکھیں اس کی عادی ہو گئیں تو یہ موجودہ رسم الخط سے زیادہ آسان اور سہل معلوم ہو گا۔ تاہم اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ الفاظ کو واضح کرنے کے لیے اعراب نہیں ہیں۔ دوسرے بعض اوقات ملحقہ حروف ایک دوسرے کے اندر استعمال ہوتے ہیں جو پڑھتے وقت دماغ پر بوجھ ڈالتے ہیں۔ اس لیے اس میں کافی اصلاح کی گنجائش ہے۔ لیکن اس اصلاح سے ٹائپ کے لیے اس کے حروف بھی بڑھ جائیں گے۔

چوتھی تجویز

چوتھی تجویز سید احمد الخدار نے پیش کی ہے۔ آپ حکومت مراکش کے بنیادی تعلیمی بورڈ کے ناظم ہیں۔ انھوں نے قدیم رسم الخط میں تھوڑا سا ردوبدل کر کے عربی ٹائپ کے لیے ایک نیا طریقہ نکالا ہے۔ سید الخدار نے محسوس کیا کہ ملک میں تعلیم عام کرنے کے لیے ضروری ہے کہ

عربی ٹائپ کی اصلاح کی جائے۔ چنانچہ انھوں نے بڑی محنت سے ٹائپ کے پانچ سو حروف کو ساٹھ حروف تک محدود کر دیا ہے۔ چونکہ یہ تجویز قابل عمل تھی اس لیے فوراً اس کا تجربہ کیا گیا جو بڑی حد تک کامیاب ثابت ہوا۔ نئے پڑھنے والوں کے لیے اس ٹائپ میں ایک اخبار ”منار المغرب“ نکالا گیا۔ حکومت مراکش کو جب اس کی افادیت کا یقین ہو گیا تو اس نے ملک میں درسی کتب چھاپنے کے لیے اسے اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ حکومت کے اس طرز عمل کا دوسرے عرب ملکوں پر خاطر خواہ اثر پڑا۔ چنانچہ پچھلے سال رباط میں جو عرب کانفرنس ہوئی اس میں اس تجویز کی افادیت بھی زیر بحث آئی اور اس کے حق میں قرارداد منظور کی گئی۔

اوپر والی تجاویز کو مد نظر رکھتے ہوئے اگرچہ ٹائپ کے حروف کو ساٹھ سے بھی کم کیا جا سکتا ہے لیکن یہ ماننا پڑتا ہے کہ ابھی تک صرف جناب الخدار کی تجویز ہی زیادہ قابل عمل ہے اور یہ سچ بھی ہے کہ وہ عربی زبان کے لیے کم خرچ چھپائی کا طریقہ ایجاد کرنے میں خاصے کامیاب ہیں۔ دوسری تجاویز کے برعکس اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس میں اعراب بڑی آسانی سے لگائے جا سکتے ہیں جب کہ دوسری تجاویز میں یہ مشکل بدستور باقی ہے۔ چنانچہ یہ سید احمد الخدار کا عربی زبان پر بہت بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اس کے جلد سیکھنے اور صحیح پڑھنے کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ کو دور کر دیا ہے۔

رشید اختر

مسلمان مؤرخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت اکتوبر ۱۹۶۲ء)

ابو مروان حیان

اندلس کے بڑے مورخین میں، ابن عبد ربہ کے بعد ابو مروان حیان نے بہت شہرت پائی ہے۔ وہ قرطبہ کے رہنے والے تھے۔ ابن عبد ربہ کی طرح وہ بھی اموی موالی کی اولاد تھے لیکن اپنے علم و فضل کے سبب اموی بادشاہوں کے پہلو میں جگہ پائی۔ اور محترم و معزز بنے۔

ابن خلکان نے ابو علی الغسانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ بڑے عالم، ادب کا موجیں مارتا ہوا سمندر اور اندلس کی تاریخ کے علمبردار تھے۔ تاریخ میں ان سے بہتر کوئی دوسرا نہ تھا۔ وہ افصح الناس اور احسنہم نظماً تھے۔ ابوعلی القالی کے ساتھی: شیخ ابو عمرو بن ابی الحباب النحوی اور ابو العلا صاعد بن الحسن الربعی البغدادی کے شاگرد رشید تھے۔ ان سے انھوں نے "الفصوص" پڑھی اور حدیث کا سماع کیا۔ غسانی کا بیان ہے کہ ابو مروان حیان بہت سچے اور دیانت دار مورخ تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب تاریخ اندلس میں پوری دیانت سے کام لیا۔ کہیں کوئی جھوٹی بات بیان نہیں کی۔ اور کہیں تقوے کے دامن کو ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ ابن بشکوال نے اپنی کتاب "الصلۃ" میں اور ابو عبداللہ الحمیدی نے جذوۃ المقتبس میں ان کا ذکر خیر کیا ہے۔

نفح الطیب کے مصنف علامہ مقری نے اپنی کتاب کے دوسرے اور پہلے جزو میں ابو مروان ابن حیان کی کتاب "المقتبس" سے بہت سی باتیں نقل کی ہیں۔ جا بجا اس کے اقتباسات

دے کر اپنی کتاب کی منزلت بڑھائی ہے۔ المقتبس دس جلدوں میں ہے۔ اس کے چند اجزا چھپ چکے ہیں۔ پوری کتاب ابھی تک نہیں چھپی۔ پہلے چند اجزا پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہیں۔

ابو مروان حیان نے اندلس کے حالات پر المقتبس کے علاوہ "المبین" کے نام سے ایک بہت طویل اور ضخیم کتاب ساٹھ جلدوں میں لکھی تھی۔ افسوس یہ کتاب اب تک چھپ نہیں سکی ورنہ اندلس کی تاریخ پر ایک بہت بڑا ذخیرۂ معلومات ہم لوگوں کو مل جاتا۔

ابو مروان ۳۷۷ھ میں پیدا ہوئے۔ ۴۶۹ھ میں انتقال فرمایا۔(۱)

ابن الفرضی

اندلس کی تاریخ میں ابن الفرضی ابوالولید بن محمد کبھی فراموش نہیں کیے جائیں گے اور ان کی کتاب تاریخ علمائے اندلس بھی ہمیشہ زندہ رہے گی۔ ابن خلکان کے بیان کی رو سے ابن الفرضی قرطبہ کے رہنے والے تھے۔ وہیں ۳۵۱ھ میں ان کی پیدائش ہوئی۔ حدیث، فقہ، علم الرجال اور ادب میں خوب نام پیدا کیا۔ پہلے اخبار شعراء الاندلس کے نام سے ایک کتاب لکھی پھر سارے علما کا تذکرہ مرتب کیا۔ علم کی خاطر اندلس سے نکل کر عراق آئے، حرمین پہنچے اور ہر جگہ کے علمائے سماع کیا۔ وہ اس سفر سے لوٹ کر اپنے شہر آئے تو بلنسیہ کی قضاۃ انھیں سونپی گئی۔

۴۰۳ھ میں قرطبہ کی ایک خانہ جنگی میں شہید ہوئے۔ تین دن تک ان کی نعش ان کے گھر ہی میں بے گور و کفن پڑی رہی۔ چوتھے دن دفن کر دی گئی۔ قرطبہ کا یہ سیاسی ابتلا جس کا شکار ابن الفرضی ہوئے تاریخ اندلس کا ایک بڑا تاریک باب ہے۔ بربر نے جو اندلس

---

(۱) ابن خلکان جزو اول ۳۷۷ھ، ابن بشکوال "تذکرہ ابن حیان" الحمیدی جذوۃ المقتبس،

سکے پہلے فاتح تھے، فتح اوّل سے کوئی تین سو سال بعد اندلس کی اسلامی حکومت کا شیرازہ بکھیر ڈالا۔ انھوں نے قرطبہ کو جو اسلامی علوم و فنون کا سب سے بڑا مرکز تھا دُھنی ہوئی روئی کی حیثیت دے دی۔ انھوں نے اس کے عظیم الشان محلات میں آگ لگا دی اور ابن الفرضی جیسے یگانۂ روزگار علماء کو ان کے گھروں میں گھس کر ذبح کیا۔

ابن الفرضی اگر اس حادثہ کا شکار نہ ہوتے تو ان کی تصانیف ابو مروان حیان اور ابن بشکوال سے بھی بڑھ جاتیں۔ وہ اپنے زمانے کے ایک بڑے نقیب تھے، ایسے نقیب جنھیں بھولنے کی بہت تاریخ میں نہیں ہوتی۔ ان کی دونوں تصانیف ہمارے ہاں موجود ہیں۔ اور اندلس پر بہترین ماخذ کا کام دیتی ہیں۔[1]

ابن الجوزی

ابو الفرج عبد الرحمٰن بن ابی الحسن علی ابن الجوزی[2] علامۂ عصر اور امام وقت تھے۔ بغداد میں یوں تو بڑی بڑی شخصیتیں پیدا ہوئیں لیکن ابن الجوزی کے زمانہ میں کوئی شخصیت ان سے بڑی نہ تھی۔ ۵۰۸ھ یا ۵۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ وقت کے علماء سے علم سیکھا اور پھر کچھ ایسی شہرت پائی اور ایسا کمال حاصل کیا کہ وقت کا کوئی معلم ان سے بازی نہ لے جا سکا۔

الذہبی کا بیان ہے کہ وہ بغداد کے سب سے بڑے واعظ تھے۔ وہ جب وعظ کہتے تو ان کے وعظ میں خلیفۂ وقت، وزراء، عقلائے زمانہ اور امراء شریک ہوتے اور ایک ایک لاکھ کا مجمع ہوتا۔ ابن خلکان اور ذہبی نے ان کی ذہانت کی بہت تعریف کی ہے اور ایک مثال دی ہے کہ ایک بار شیعہ اور سُنّی دونوں میں فضیلت ابوبکرؓ و علیؓ پر خوب جھگڑا ہوا۔ اور فیصلہ کے لیے ان کے پاس آئے۔ انھوں نے جواب میں ایک مختصر سی بات کہہ دی اور دونوں اپنی اپنی جگہ خوش ہو گئے۔ انھوں نے فرمایا: "افضلهما من كانت ابنته تحته" اس سے سُنّی سمجھے کہ حضرت

---

(۱) ابن خلکان ج۲ ص ۲۹، ۲۹۱ (۲) ابن خلکان جز ۲ (۳) الذہبی تذکرہ جز ۴ ص ۱۳۹

ابوبکر صدیقؓ افضل ہیں کیونکہ ان کی بیٹی حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں تھیں۔ شیعہ نے اس جملہ کا مفہوم یہ لیا کہ حضرت فاطمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے نکاح میں تھیں۔ مگر ابن الجوزی کی شہرت کا باعث ان کی ذہانت نہیں بلکہ علم و فضل تھا۔ انھوں نے آپ کئی بار اس کا اعلان کیا تھا کہ انھوں نے دو ہزار جلدیں اپنے ہاتھ سے لکھیں۔ ایک لاکھ افراد نے ان کے ذریعہ گناہوں سے توبہ کی۔ اور بیس ہزار کفار نے ان کے ہاتھ پر قبول اسلام کیا۔[1]

تعجب ہوتا ہے کہ ابن الجوزی وعظ کی مصروفیتوں کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کے لیے کیسے اتنا وقت نکال سکتے تھے کہ ہر بڑے موضوع پر المنتظم جیسی کتابیں لکھ ڈالیں۔ اسی طرح الذہبی نے ان کی تصانیف دیکھ کر حیرت ظاہر کی ہے فرماتے ہیں:

وما علمت احداً من العلماء صنف ما صنف هذا الرجل[2] — مجھے علماء میں سے کسی اور ایسے شخص کا علم نہیں جس نے اتنی تصانیف کی ہوں۔

الذہبی کی حیرت بجا تھی اس لیے کہ ان کے زمانہ میں ابن الجوزی کی تصانیف محفوظ صورت میں ان کے سامنے موجود تھیں۔ ہمیں یہ سعادت نصیب نہیں ہوئی کہ ہم ابن الجوزی کی ساری تصانیف دیکھ سکتے۔ البتہ ابن الجوزی کی جو تصانیف اب تک چھپ سکی ہیں ان میں سے حسب ذیل ہم دیکھ سکے ہیں:

(۱) المصطفٰی (۲ جلد، مطبوعہ مصر) (۲) مناقب الحسن (ایک جلد، مطبوعہ مصر) (۳) المنتظم (دس جلدوں میں سے آخری پانچ جلدیں حیدرآباد میں ۱۳۵۷ھ میں چھپیں) (۴) مناقب الشافعی (ایک جلد) (۵) الصفوۃ الصفوۃ (چار جلدوں میں) یہ کتاب بھی حیدرآباد دکن سے چھپی (۶) مناقب عمرؓ بن عبدالعزیزؒ (ایک جلد، مصر) (۷) مناقب احمد (ایک جلد) مصر سے چھپی ہے۔

---

(۱) الذہبی تذکرۃ الحفاظ ج ۴ ص ۱۲۸ (۲) الذہبی تذکرۃ الحفاظ ج ۴ ص ۱۳۷۔

(۸) مناقب عمرؓ (ایک جلد) مصر۔

المنتظم یوں تو تاریخ کی ایک جید کتاب ہے۔ یقیناً اس میں ہر سال کے اہم کوائف تواتر و تسلسل کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں لیکن چونکہ اس میں تاریخی واقعات کی نسبت رجال سے زیادہ بحث کی گئی ہے اس لیے اسے تاریخ کی بجائے تاریخ رجال میں جگہ ملنی چاہیے۔ "المنتظم کی طرح الصفوۃ بھی رجال ہی سے متعلق ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابن الجوزی کی یہ دونوں تالیفیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ خاص طور پر اس لیے کہ انھوں نے شروع سے لے کر اپنے زمانہ تک کے بڑے علماء میں سے کسی کو نہیں چھوڑا۔ گو انھوں نے ضرورت سے زیادہ اختصار سے کام لیا ہے لیکن ان کے تذکرہ میں بڑی جامعیت ہے۔

امام ابن الجوزی کی تیسری کتاب مناقب احمد اس لحاظ سے پہلی دونوں کتابوں سے اپنے صغر حجم کے باوجود زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ انھوں نے اس بڑے امام پر اس وقت ایک مستقل تصنیف کی جب کوئی دوسری مستقل تصنیف موجود نہ تھی۔

الذہبی کے بیان کی رُو سے ابن الجوزی نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے مناقب کے علاوہ مناقب الصدیقؓ (ایک جلد) مناقب علیؓ (ایک جلد) مناقب عمرؓ بن عبدالعزیز (ایک جلد) مناقب شافعی (ایک جلد) مناقب الثوری (۲ جز) بھی تصنیف کیں۔ مناقب عمرؓ بن عبدالعزیز بھی چھپ چکی ہے اور مناقب الشافعی بھی۔

یہ تاریخ کی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ امام ابن الجوزی نے حسب ذیل کتابیں تصنیف کی تھیں:

کتاب المغنی فی علوم القرآن (یہ بہت بڑی کتاب ہے)۔ کتاب زاد المسیر (چار جلدیں)۔ تذکرۃ الاریب و الوجوہ و النظائر، فی اللغۃ۔ فنون الافنان (ایک جلد)۔ جامع المسانید (سات جلدیں)۔ الحدائق۔ نقی النقل۔ عیون الحکایات (۲ جلدیں)۔ التحقیق (۲ جلدیں) مشکل الصحاح (چار جلدیں)۔ الموضوعات (۲ جلدیں)۔ الواہیات (۲ جلدیں)۔ الضعفاء (ایک جلد)۔ تلقیح

(ایک جلد)۔ المذہب فی المذہب (ایک جلد)۔ الانتصاف (ایک جلد)۔ الدلائل (۲ ...
الجواہر (ایک جلد)۔ نسیم السحر (ایک جلد)۔ المنتخب (ایک جلد)۔ المدلیش (ایک جلد)
اخبار الاخیار (ایک جلد)۔ اخبار النساء (ایک جلد)۔ سیر العزم (ایک جلد)۔ المعتمد (ایک
ذم الھویٰ (ایک جلد)۔ تلبیس ابلیس (ایک جلد)۔ یہ کتاب بھی چھپ چکی ہے۔ صید الخاطر
(۳ جلد)۔ الاذکیا (ایک جلد)۔ المتعلقین (ایک جلد)۔ نفح الطیب (ایک جلد) صبا نجد (ایک
جلد)۔ ایک المزعج (ایک جلد)۔ المطرب (ایک جلد)۔ سلوان الاحزان (ایک جلد) منہاج
القاصدین (۲ جلد)۔ الوفا بفضائل المصطفیٰ (۲ جلدیں)۔

الذہبی نے ان کتابوں کے علاوہ فنون ابن عقیل کی پندرہ جلدوں کا ذکر بھی کیا ہے اور طب کی ایک کتاب بھی گنوائی ہے[1]۔

یہ فہرست پڑھ لینے کے بعد کون ایسا شخص ہے جو ابن الجوزی کی عظمت اور بزرگی سے انکار کر سکے۔ خصوصیت سے انھوں نے تاریخ پر تو بہت احسان فرمایا۔ اور اتنی ساری کتابیں لکھ ڈالیں۔

۵۹۷ھ میں انتقال فرمایا۔ اور باب الحرب کے مقبرہ میں دفن کیے گیے۔

السمعانی

تاج الاسلام ابو سعد عبد الکریم السمعانی بھی ہمارے ان بڑے مؤرخین میں سے ہیں جن کے سبب ہمارے تاریخی سرمایہ میں بے بہا اضافہ ہوا۔ ابن خلکان کے بیان کے مطابق انھوں نے تین عظیم الشان تصانیف کیں۔ ان میں سے پہلی تذییل تاریخ بغداد تھی۔ یہ پندرہ جلدوں میں تھی اور اس میں حضرت سمعانی نے ان تمام بڑی شخصیتوں کے حالات لکھے تھے جو الخطیب سے رہ گئے تھے۔ یا جہاں الخطیب نے اختصار برتا۔ ان کی دوسری تصنیف تاریخ مرو

---

(۱) الذہبی تذکرۃ الحفاظ جزء ۴ ص ۱۳۱، ۱۳۰۔

پہلی تاریخ سے بھی اہم تھی۔ یہ بیس جلدوں میں تھی اور اس میں مرو کے تمام اکابر کے حالات پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیے گئے تھے۔ السمعانی کی سب سے بڑی معرکۃ الآرا تصنیف "الانساب" ہے جو اصل میں آٹھ جلدوں میں تھی مگر بعد میں اس کا خلاصہ تین جلدوں میں عزالدین نے کیا۔[1] یہ خلاصہ بہت مقبول ہوا اور السمعانی کی شہرت اس کے سبب خوب پھیل چکی ہے۔

السمعانی چھٹی صدی ہجری کے بہت بڑے مورخ تھے۔ ایک مورخ کی حیثیت سے وہ ابن الجوزی سے بھی بڑھے ہوئے تھے۔ ان کا حافظہ غیر معمولی تھا یہی وجہ تھی کہ وہ کوئی روایت غلط نہ لکھتے اور نہ کسی روایت یا سند میں کوئی اضافہ کرتے۔ الذہبی کے قول کے مطابق ان کو یہ دولت ورثہ میں ملی تھی۔ ان کے والد ابوبکر السمعانی نے بے مثال حافظہ پایا تھا۔ ان کے بعض مخالفین نے ان پر جرح کی تھی کہ وہ اسناد وقتی طور پر آپ تیار کر لیتے ہیں۔ اس کے جواب میں انھوں نے ان سے کہا میرے حافظہ کا امتحان جس طرح چاہو لے لو۔ لوگوں نے مختلف اسناد کے خلط ملط کے بعد پرچہ امتحان تیار کیا اور السمعانی نے اپنے حافظہ کی مدد سے ایک ایک راوی کو الگ الگ کیا۔ انھیں ان کی اسناد میں جگہ دی اور پھر ساری کی ساری اسانید اور متون سنا دیے۔ اس امتحان نے انھیں غیر معمولی ہر دلعزیزی عطا کر دی اور وہ یگانۂ روزگار محدث تسلیم کر لیے گئے۔[2]

ابن خلکان کے بیان کی رو سے ابو سعد ۵۰۶ھ میں مرو میں پیدا ہوئے تھے۔ انھوں نے علم کی خاطر ماوراء النہر، پورے خراسان، قومس، رے، اصبہان، ہمدان، بلاد الجبال، عراق، حجاز، موصل، جزیرہ، اور شام کے ان تمام مراکز کا کئی کئی بار سفر اختیار کیا جہاں بڑے بڑے علما تعلیم دیتے تھے۔ انھوں نے چار ہزار شیوخ سے حدیث سنی، اور اس طرح حدیث و تاریخ میں اتنی معلومات جمع کیں جن پر ان کے زمانے کے کسی عالم کو عبور نصیب نہ ہوا تھا۔[3]

الذہبی نے ابن النجار کی روایت نقل کی ہے۔ کہ السمعانی کے اساتذہ سات ہزار تھے۔[4]

---

(۱) ابن خلکان ج ۳، ص ۲۰۹ (۲) الذہبی تذکرہ ج ۴ ص ۱۲۲ (۳) ابن خلکان ج ۲ ص ۳۸۰ (۴) الذہبی ج ۴ ص ۱۱۱

ابن النجار کے بیان کے مطابق ابوسعد السمعانی نے الانساب، تاریخ مرو اور الذیل علی تاریخ الخطیب کے علاوہ حسب ذیل کتابیں تصنیف کی تھیں:

ادب الطلب۔ الاسفار عن الاسفار۔ الاملاء والاستملاء۔ معجم البلدان۔ معجم الشیوخ۔ تحفۃ المسافرہ۔ الہدایۃ۔ عز العزلۃ۔ الادب واستعمال الحسب۔ المناسک۔ الدعوات النبویۃ۔ غسل الیدین۔ افانین البساتین۔ دخول الحمام۔ تحفۃ العید۔ التحبیر فی المعجم الکبیر۔ مقام العلماء بین یدی الامراء۔ فوائد الموائد۔

ان کے علاوہ انھوں نے کچھ اور کتابیں بھی لکھی تھیں۔ لیکن ان کی کتاب الانساب کے سوا کوئی دوسری کتاب اب تک چھپ نہیں سکی۔

آپ نے ۵۶۲ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔ مرو میں دفن ہوئے۔

ابن اثیر

عز الدین علی بن محمد ابن اثیر الجزری صاحب "الکامل ابن اثیر" طبری کے بعد دوسرے بڑے مورخ ہیں، جنھوں نے انتہائی قبول عام کی دولت سمیٹی ہے۔ ان کی کتاب "الکامل ابن اثیر" طبری کے بعد دوسرے درجہ کی بڑی تاریخ سمجھی جاتی ہے۔

مؤرخ ابن خلکان ان کے شاگرد تھے۔ گو انھوں نے بہت تھوڑے دن ان سے پڑھا لیکن پھر بھی انھوں نے یہ شرف پانے پر فخر کا اظہار کیا ہے۔ ابن خلکان فرماتے ہیں۔ ان کے والد اور عز الدین ابن اثیر میں دوستانہ تھا۔ اتفاق کی بات ہے جب ۶۲۶ھ کے آخر میں ابن خلکان حلب تشریف لے گئے تو وہاں عز الدین ابن اثیر الشہاب الدین الطواشی کے ہاں مہمان تھے۔ وہاں ابن خلکان پہلی بار ان سے ملے۔ الطواشی ابن اثیر کے بہت مرید تھے۔ اور ان کا بعد درجہ احترام کرتے۔ ابن خلکان نے بھی ابن اثیر کو ایک بڑا آدمی پایا، اور ان سے بہت متاثر ہوئے۔ یہ بڑے آدمی دراصل جزیرہ ابن عمر کے رہنے والے تھے۔ وہیں ۵۵۵ھ میں پیدا ہوئے۔ وہیں بڑھے، جوان ہوئے اور اپنے والد اور بھائیوں کے ساتھ موصل

تشریف لے گئے اور وہاں مقیم ہو گئے۔ وہاں کے بڑے علمائے حدیث سے سماع کیا۔ پھر بغداد پہنچے۔ وہاں سے ولیں تشریف لے گئے اور وہاں کے اساتذۂ حدیث سے بھی حدیث پڑھی۔ شام اور قدس بھی جانا ہوا۔ وہاں کے اساتذہ سے بھی کسبِ فیض کیا۔ لوٹ کر موصل آئے اور تصنیف و تالیف کے کام میں لگ گئے۔

ابن خلکان اور الذہبی کے الفاظ میں وہ امام فی حفظ الحدیث اور حافظ[1] للتواریخ المقدمۃ والمتاخرۃ تھے۔ انساب العرب اور ایام العرب میں بھی پوری واقفیت حاصل تھی۔ موصل میں ان کا گھر علماء اور فاضل کا ملجا و ماویٰ تھا۔ ہر جگہ کے علماء ان کے ہاں آتے اور مہمان ہوتے۔

موصل کے دوران قیام ہی میں انھوں نے اپنی مشہور عالم کتاب " الکامل" تصنیف کی۔ یہ کتاب بڑی تقطیع کے بارہ اجزا پر مشتمل ہے۔ اور اس میں شروع زمانہ تاریخ سے لے کر ۶۲۸ھ تک کے حالات و کوائف بڑی تحقیق سے تحریر فرمائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مصنف علام کو کہیں کہیں بعض ایسی روایات پر بھی اتحاد کرنا پڑا جن کی حیثیت محض افسانہ کی تھی۔ مثلاً انھوں نے موسیٰ بن نصیر فاتح افریقہ و اندلس کے حالات اور فتح اندلس کی کیفیت لکھتے وقت بعض ان روایتوں کو حجت مانا ہے جو تحقیق کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتیں۔ انھوں نے موسیٰ اور طارق کی باہمی رنجش کے باب میں وہی افسانے دہرا دیے ہیں جو بعض امویوں کے وضع کردہ تھے۔ پھر انھوں نے موسیٰ کے جلیقیہ پر حملے اور وادی الصخرہ پر یلغار کا ذکر کرتے وقت جس بت کا قصہ لکھا ہے وہ بھی ایک افسانہ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ اتنی بڑی تاریخ میں ایسی لغزشوں کا ہونا کوئی بعید از قیاس امر نہیں ہے۔ یوں افادیت کے لحاظ سے مورخین نے " الکامل" کو الطبری کے بعد رکھا ہے۔ ابن خلدون بھی بڑے مؤرخ ہیں مگر ہیں عوام میں الطبری اور ابن اثیر

---

(۱) ابن خلکان جز ۳، ص ۴۴

جیسی ہردلعزیزی نہیں پا سکے۔ الکامل پہلی بار علامہ تورنبرغ کی محنت سے لیڈن سے ۱۸۵۱ء میں طبع ہوئی۔ یہ ایڈیشن چودہ حصوں میں چھپا تھا۔ دوبارہ یہ لائپزگ سے ۱۸۶۵ء میں چھپ گئی۔ پھر بولاق میں ۱۲۹۰ھ اور القاہرہ میں ۱۳۰۳ھ میں طبع ہوئی۔ یہ بارہ حصوں پر مشتمل تھی القاہرہ کا آخری ایڈیشن بھی بارہ اجزا میں ہے اور ہمارے ہاں کے اکثر کتب خانوں میں موجود ہے۔

۲۔ اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ مصنفِ علام کی ایک اور معرکۃ الآرا تصنیف ہے جو مصر سے ۵ اجزا میں ۱۲۸۶ھ میں طبع ہوئی۔

۳۔ اللباب فی انساب العرب ابن اثیر کی ایک تیسری تصنیف ہے جو "الانساب" کا اختصار ہے۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ ابن اثیر نے الانساب کا بڑا عمدہ اختصار کیا۔ اس میں کئی باتیں بڑھائیں۔ کئی غلطیاں درست کیں۔ اور کئی ابہامات واضح کیے۔ یہ کتاب بھی چھپ چکی ہے۔ اسے علامہ وستنفیلڈ المانی نے ۱۸۳۵ء میں بڑی محنت سے چھاپا تھا۔

۴۔ تاریخ الدولۃ الاتابکیۃ۔ یہ ابن کثیر کی چوتھی بڑی تصنیف ہے جو یوں تو موصل کے بادشاہوں کے حالات پر مشتمل ہے لیکن اس میں حروب صلیبیہ پر بڑی وضاحت سے گفتگو کی گئی ہے۔ اس کتاب کے کچھ اجزاء فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ پیرس سے علامہ دی جیس اور علامہ رینو نے ۱۸۷۶ء میں چھاپے۔

۶۳۰ھ میں انتقال فرمایا۔ موصل میں دفن ہوئے۔

ابن النجار

ابوعبداللہ محمد بن محمود ابن النجار محب الدین چھٹی صدی ہجری کے جلیل القدر مؤرخ تھے۔ ۵۷۸ھ ہجری میں پیدا ہوئے۔ دس سال کی عمر میں سماع شروع کیا۔ علم کی خاطر بڑے لمبے سفر کیے۔ اصبہان، نیشاپور، دمشق، مصر اور دوسرے علمی مراکز کے بڑے اساتذہ سے علم پڑھا اور اپنی صلاحیتوں کے سبب اعیانِ زمانہ میں ممتاز ہوئے۔

الذہبی نے انہیں مؤرخ عصر کا خطاب دیا ہے اور حق بات یہ ہے کہ مؤرخ عصر ہی

تھے۔ اور نہ صرف مؤرخ ہی تھے، اسماء الرجال کے علم پر غیر معمولی عبور حاصل تھا۔ الخطیب کی تاریخ بغداد پر ذیل لکھی جو تین سو اجزا پر مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ کتاب "القمر المنیر فی المسند الکبیر" کے عنوان سے ایک ضخیم کتاب مرتب کی جس میں ہر صحابی کے حالات اور اس کی روایت کی ہوئی احادیث کا ذکر کیا۔ ان کی دوسری اہم تصانیف کے نام یہ تھے:

(۱) کتاب انساب المحدثین۔ یہ بھی تاریخ کی کتاب ہے۔ (۲) کتاب الصوالی (۳) کتاب المعجم۔ یہ بھی تاریخ کی کتاب ہے۔

(۴) کتاب جنۃ الناظر ایہ تصنیف بھی تاریخ کی کتاب ہے جس میں تابعین کے حالات بیان فرمائے ہیں۔

(۵) کتاب الکمال فی الرجال، یہ بھی تاریخ کی کتاب ہے۔

(۶) الدرر الثمینۃ فی اخبار المدینۃ (تاریخ)۔

(۷) کتاب روضۃ الاولیاء مسجد ایلیاء، یہ سیرت کی کتاب ہے۔

(۸) کتاب نزہۃ الوریٰ فی ذکر ام القریٰ، (تاریخ)۔

(۹) کتاب مناقب الشافعی، (تاریخ)۔

الذہبی کا بیان ہے کہ انھوں نے "ذیل التاریخ" پڑھی۔ یہ سولہ اجزا میں تھی، اور یہ ہی ان کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ بغداد سے چھپ چکی ہے۔

ابن خلکان

ابوالعباس شمس الدین، قاضی القضاۃ احمد بن محمد ابن خلکان کو تاریخ سے دلچسپی رکھنے والا کون شخص نہیں جانتا۔ ان کی تاریخ ابن خلکان تاریخ کے ان گراں قدر سرمایوں میں سے ہے جنھیں غیر معمولی شہرت و مقبولیت نصیب ہوئی۔

۶۰۸ھ کے جمعرات کو شام کے قریب اربل میں پیدا ہوئے۔ ۶۲۱ھ ہجری میں وہ اس قابل ہو گئے تھے کہ حدیث کی بڑی کتابوں مثلاً "صحیح بخاری" کا سماع کیا۔ انھوں نے صحیح

بخاری کے سماع کا ذکر ابو الوقت عبدالاوّل السجزی کے تذکرہ میں خود کیا ہے۔ فرماتے ہیں میں نے شیخ صالح ابو جعفر سے ۶۲۱ھ ہجری میں صحیح بخاری کا سماع کیا(۱)۔ فقہ انھوں نے موصل کے کمال الدین بن یوسف سے اور حلب کے قاضی بہاء الدین سے پڑھی۔ اور نحو ابو البقاء اور ابن الصلاح سے(۲)۔ یہ سارے کے سارے علماء اپنے وقت کے بڑے فاضل تھے۔ ان کے اپنے والد محمد بہت بڑے عالم صاحب اور اربل کے مدرسہ الملک المعظم کے صدر تھے۔ ابن خلکان کی عمر اس وقت گو بہت چھوٹی تھی جب ان کے والد پڑھایا کرتے لیکن پھر بھی وہ والد کے "دروس" میں شامل ہوا کرتے(۳)۔

ابن خلکان نے اپنے اساتذہ میں مشہور علّامہ ابن الحاجب، علّامہ زکی الدین اور حافظ ابو القاسم کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابن الصّلاح سے وہ غالباً سب سے زیادہ متاثر تھے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ تاثر صحیح بھی تھا۔ ابن الصّلاح اپنے وقت کے یگانہ و فرد عالم تھے(۴)۔

ابن کثیر نے اپنی کتاب البدایۃ والنہایۃ میں اکابر علماء میں ان کا شمار کیا ہے سیوطی نے بھی انھیں بہت بڑا عالم مانا ہے۔ تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد اربل کے مدرسہ میں کچھ دنوں تعلیم و تدریس کا کام بھی کیا۔ پھر مصر کے نائب قاضی مقرر ہوئے۔ دس سال تک دمشق کے قاضی القضاۃ رہے اور خلقِ خدا کو خوب فیض پہنچایا۔ اسی زمانہ میں ابن الحاجب سے بھی ملے، اور ان سے نحو کے کئی مسائل پر گفتگو کی۔

ان کا خاندان چونکہ بہت ممتاز خاندان تھا اس لیے بادشاہِ وقت سے خوب قرب نصیب ہوا۔ آخر میں کسی وجہ سے دمشق کے عہدۂ قاضی القضاۃ سے معزول ہوئے اور

---

(۱) ابن خلکان جزء ۲ ص ۳۹۲ (۲) ابن خلکان جزء ۲ ص ۴۰۸ (۳) ابن خلکان ص ۹۰
مفتاح السعادۃ جلد ۱ ص ۲۰۹ (۴) البدایۃ جزء ۱۴ سیوطی حسن المحاضرہ جلد اول
ص ۲۸۶، روضات الجنات جلد اول ص ۸۰، اتحاف النبلاء ص ۲۳۱، الذہبی فوات الوفیات جلد اول
ص ۲۸۶، طبقات السبکی جلد ص ۲۸۶۔

گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ سات سال تک خانہ نشین رہے۔ سات سال کے بعد پھر اسی عہدۂ جلیلہ پر فائز ہوئے۔ ۶۸۱ھ ہجری میں انتقال فرمایا۔ الذہبی ان کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وہ امام فاضل، حسن الفتاوی، عارفاً بالمذہب، بصیر بالعربیۃ، علامۃ فی الادب والشعر و ایام الناس اور کثیر الاطلاع تھے"

ان کی کتاب تاریخ ابن خلکان، ان کی فضیلت علمی اور عظمت کی ایک نادر روزگار زندہ مثال ہے۔ اس کتاب پر انھوں نے بڑی محنت کی تھی۔ خود کتاب کے دیباچہ میں فرماتے ہیں کہ میں ایک مدت تک اس موضوع پر مواد بہم پہنچاتا رہا یہاں تک کہ میرے پاس مسوّدات کا ڈھیر لگ گیا۔ اور میں نے انہیں ترتیب دینے کا کام شروع کیا۔ میں نے اسے حروف المعجم پر مرتب کیا ہے کیونکہ یہ سنین کی نسبت زیادہ سہل تھا۔ میں نے ہمزہ سے شروع ہونے والے ناموں کو پہلے لیا ہے۔ اور پھر ان اسماء کو جگہ دی ہے جن کا دوسرا حرف (ب) تھا۔ اسی وجہ سے ابراہیم کو احمد پر مقدم رکھا ہے۔

میں نے اس کتاب میں صحابہ اور تابعین میں سے بہت تھوڑے بزرگوں کا ذکر کیا ہے۔ اسی طرح خلفاء میں سے بھی بہت تھوڑے زیر بحث لایا ہوں کیونکہ ان کے حالات میں بہت کافی کتابیں تصنیف ہو چکی ہیں۔ میں نے اپنی اس تالیف میں کسی ایک طبقہ کے ساتھ خصوص نہیں برتا۔ بلکہ ہر اس بزرگ کا ذکر کیا ہے جسے لوگوں میں کسی نہ کسی حیثیت سے شہرت ملی۔ میں نے طوالت سے کام نہیں لیا اور نہ زیادہ اختصار ہی برتا ہے۔ میں نے ان کی وفات اور مولد کا ذکر بھی کیا ہے۔ اور نسب بھی بیان کر دیا ہے۔ اور ان کی خصوصیات بھی گنوا دی ہیں۔

ابن خلکان نے اپنی اس کتاب میں پچھلی کتابوں سے یقیناً مدد لی۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنے بڑے شیوخ سے جو باتیں سنیں انھیں بھی شامل کر دیا۔ البتہ اپنے زمانہ کے شیوخ کے حالات اپنی معلومات کی بنا پر لکھے اور یہ امر واقعہ ہے کہ انھوں نے کہیں کسی موقعہ

بددیانت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن خلکان کو علماء میں بڑی ہر دلعزیزی نصیب ہوئی۔ یہ کتاب اس وقت تک چھ بار چھپ چکی ہے اور عجیب بات ہے کہ ہماری دوسری بڑی مصنفات کی طرح اسے بھی پہلے پہل یورپ کے مستشرقین نے چھاپا۔ اور ایک بار نہیں کئی بار چھاپا۔

اس کا سب سے پہلا ایڈیشن پیرس سے ۱۸۴۲ء میں چھپا۔ بارون ماک کوکین دیسلان نے اس ایڈیشن پر بہت محنت کی تھی۔ دوسری بار یہ کتاب بولاق ہی سے چھپی۔ چوتھی بار یہ کتاب مصر سے مطبع الوطن نے ۱۲۹۹ہجری میں چھاپی۔ پانچویں بار اس پر سب سے زیادہ توجہ کی گئی اور دارالمامون نے اسے بڑی نفاست و محنت سے بیس اجزا میں طبع کیا ہے۔ اس کی آخری چھاپ المکتبۃ النهضۃ بالقاہرہ کی ہے۔ محمد محی الدین عبدالحمید نے اس کا اہتمام کیا ہے۔ اور حق یہ ہے کہ یہ چھاپ پچھلی تمام چھاپوں سے بازی لے گئی ہے۔ مرتب نے اسے چھ حصوں پر بانٹا ہے اور ہر حصہ کی فہرست الگ الگ مرتب کی ہے۔ اس کے علاوہ اس نے پہلی صدی، دوسری صدی، تیسری صدی، چوتھی صدی، پانچویں صدی، چھٹی صدی اور ساتویں صدی ہجری کے بڑے لوگوں کی فہرستیں بھی مرتب کی ہیں۔ اور اس طرح اس کتاب کو بہت مفید بنا دیا ہے۔

اسلام کا نظریۂ تاریخ

مصنف ——— مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ——— ۳/۵۰ روپے

سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

تنقید و تبصرہ

فقہ السنۃ | اس کتاب کا موضوع فقہ اسلامی ہے۔ اس میں فقہی احکام، مذاہب اربعہ کے ادلہ کے ساتھ موجود ہیں۔ اصل کتاب کا یہ پہلا حصہ ہے۔ دوسرا حصہ زیر تکمیل ہے۔ مکتبہ چراغ راہ کراچی نے اسے شائع کیا ہے۔ ضخامت ۴۰۸ صفحات، قیمت آٹھ روپے، کاغذ، کتابت، طباعت، لوح بہتر۔ اس کتاب کے مؤلف محمد عاصم صاحب ہیں۔

اس حصہ میں جو ہمارے پیش نظر ہے، کتاب الطہارۃ اور کتاب الصلوٰۃ، دو باب آئے ہیں۔ کتاب الطہارۃ میں اقسام نجاست، نجاست دور کرنے کی صورتیں، پانی کے احکام، رفع حاجت کے آداب، وضو، مسح، غسل، تیمم وغیرہ کا ذکر موجود ہے۔ کتاب الصلوٰۃ میں احکام نماز، اذان اور اقامت، شرائط نماز، نماز کے فرائض، سنن، مکروہات، مبطلات نماز، مساجد، سترہ، نماز باجماعت کے احکام، سنن راتبہ اور غیر راتبہ، جمعہ، وتر، تہجد، تراویح، عیدین، نماز قصر، جمع بین الصلاتین، نماز کی مختلف صورتیں، سجدۂ سہو، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر وغیرہ کا ذکر ہے۔

کوئی شبہ نہیں کہ یہ کتاب محنت اور سلیقہ سے مرتب کی گئی ہے اور اس میں بہت سے ضروری احکام اور مسائل آگئے ہیں، جن کا مطالعہ دلچسپی اور افادے سے خالی نہیں۔ لیکن یہ کتاب ان فوائد کی حامل نہیں جن کی ضرورت ہے۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ اردو زبان میں ایسی کتاب لکھی جائے جو ولادت سے لے کر وفات تک کے فقہی مسائل پر حاوی ہو۔ اس ملک کی غیر معمولی اکثریت چونکہ حنفی ہے لہذا عوام کے لیے ایک ایسی کتاب لبا ضروری ہے تاکہ وہ آسانی کے ساتھ متعلقہ مسائل سے واقف ہو سکیں۔

یہ ضرورت اس کتاب سے نہ صرف پوری نہیں ہوتی بلکہ یہ عام لوگوں کے لیے انتشار ذہن و فکر کا سبب بھی بن سکتی ہے۔ فقہ حنفی کی کسی کتاب میں مفتیٰ بہ مسائل پڑھ کر انشراح قلب کے ساتھ ہر شخص ضروری مسائل سے واقف ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کے سامنے بڑے بڑے ائمہ کے اختلافات

سامنے آجائیں تو وہ پریشان ہو کر رہ جاتا ہے ـــــ شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر
مثال کے لیے صفحہ ۱۶۲ پر رفع یدین کی بحث ملاحظہ طلب ہے۔ اتنی گہری تحقیق کے بجائے
صرف فقہ حنفی کے مسائل ضروریہ تک محدود رہتے تو اسی ضخامت میں پوری کتاب مکمل ہو سکتی
اب بھی اگر وہ اس طرف توجہ فرمائیں تو بہت بڑی ضرورت پوری کر دیں گے۔ اور یہ کام وہ
خوبی کے ساتھ کر سکتے ہیں۔

THE BRAHUIS OF QUETTA-KALAT REGION

یہ کتاب پروفیسر انور رومان کے نتائج افکار و تحقیق پر مشتمل ہے۔ اسے پاکستان ہسٹا۔
سوسائٹی کراچی نے شائع کیا ہے ضخامت ۴۶ صفحے، قیمت دو روپے۔ کاغذ اور ٹائپ عمدہ

یہ کتاب اگرچہ مختصر ہے لیکن گراں بہا معلومات کا گنجینہ ہے۔ کوئٹہ اور قلات کے بارے
معلومات ویسے ہی بہت کم ملتے ہیں۔ لیکن تحقیقی طور پر تو شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اس مختصری کتا
نے ایک اہم ضرورت پوری کی ہے۔ لیکن اس موضوع پر ابھی اور زیادہ تفصیل اور جامعیت سے
ساتھ کام کرنے کی ضرورت ہے۔

اس کتاب میں اس علاقہ کی آبادی، سوشل اور سیاسی انداز، بروہیوں کا حسب نسب،
زبان، بروہی لٹریچر اور بروہی تاریخ پر مختصر اور جامع معلومات اچھے خاصے مل جاتے ہیں۔ فاضل
مصنف نے یہ چند صفحات اس وقت لکھے ہیں جب ہزاروں صفحات پڑھ لیے ہیں۔

زبان بھی عام فہم اور صاف ستھری ہے۔ ضرورت ہے کہ پاکستان کے باشندے اپنے علاقہ
کے حالات سے پورے طور پر واقف ہوں۔ باہمی تعاون اور یگانگت کے لیے یہ اقدام بہت
ضروری ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

ثقافت

لاہور

دسمبر ۱۹۶۲ء

جلد ۱۱ ——————— شمارہ ۱۲

سالانہ: آٹھ روپے ——————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ترتیب

طابع و ناشر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
دین محمدی پریس لاہور

مقامِ اشاعت
ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

تأثرات

ہندوستان نے معمولی سرحدی جھڑپوں کو جارحیت اور جنگ کا نام دے کر اس سے جو فائدہ اٹھایا ہے اس نے پاکستان کے لیے امکانی خطرات کو واضح کر دیا ہے۔ اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ہمارے حلیف ملکوں کی دورخی پالیسی کی وجہ سے ہمارے لیے نہایت نازک حالات پیدا ہو گئے ہیں:

جن پہ تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے

بھارت اور چین کی سرحدی جھڑپیں بالکل معمولی چیز ہیں۔ سرحدوں پر اس قسم کی جھڑپیں ہر جگہ ہوتی رہتی ہیں۔ اگر واقعی یہ چھیڑ چھاڑ باقاعدہ جنگ ہوتی تو بھارت اور چین کی باہمی سفارت ٹوٹ چکی ہوتی اور پھر یہاں اقوام متحدہ کی رکنیت کے لیے بھارت چین کی حمایت نہ کرتا۔ لیکن ان معمولی جھڑپوں کا اتنا عالمگیر پروپیگنڈا کیا گیا اور اتنی اہمیت دی گئی کہ گویا اس سے بڑا کوئی خطرہ ہی نہیں۔ پورے بھارت میں ہنگامی حالت کا اعلان کر دیا گیا لوگوں سے ادھر ادھر چندے وصول کیے جانے لگے، اور مختلف ممالک سے فوری فوجی امداد مانگ مانگ کر جدید اسلحہ کے انبار لگا لیے گئے۔ پاکستان سے یہ ضمانت مانگی جانے لگی کہ وہ کشمیر یا دوسری سرحدوں پر کوئی چھیڑ چھاڑ نہ شروع کر دے اور اس ضمانت کو پختہ کرنے کے لیے امریکہ و برطانیہ سے زور ڈلوایا گیا۔

یہ سب جانتے تھے کہ آج کل میں بھارت و چین کے سرحدی جھگڑے ختم ہو جائیں گے۔ سردیوں کی برفباری کی وجہ سے جنگ بھی سرد پڑ جائے گی اور اس دوران میں۔ بیرونی طاقتیں بیچ بچاؤ کر کے معاملے کو ختم کر دیں گی۔ اور ان حالات میں ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ در اصل فوجی امداد لینے والے اور دینے والے دونوں ایک دوسرے کو بے وقوف بنا رہے تھے۔ امداد دینے والوں کا رجحان یہ تھا کہ بھارت

گویا اعلانِ جنگ ہو جائے اور یورپ والا، امریکہ ایٹمی جنگ سے محفوظ رہیں اور بھارت کا مقصد یہ تھا کہ کمیونزم (کمیونسٹ چین) کا بھیانک ہوّا دکھا دکھا کر جتنی فوجی امداد دنیا سے حاصل کی جا سکے کر لو اور پوری طرح جدید اسلحے سے مسلح ہو چکنے کے بعد چین سے صلح کر لو۔

لیکن اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ سیاست کا معمولی طالب علم بھی اس سے ناواقف نہیں کہ یہ تمام اسلحہ آخر کار پاکستان کے خلاف بھارت کی طاقت بڑھانے کا ذریعہ بن گئے اور یہ اہلِ کشمیر کو آزادی اور تمام انسانی حقوق سے محروم رکھنے میں مدد دیں گے۔

بھارت کی شمال مشرقی سرحد پر وہ علاقہ ہے جس پر چین اپنا دعویٰ پیش کرتا ہے اور شمال مغرب میں کشمیر کا علاقہ ہے جس پر پاکستان کا حق ہے۔ پاکستان اس حق کے لیے صرف رائے شماری کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ وہ مطالبہ ہے جس کا بھارت نے بارہا وعدہ کیا اور برطانیہ و امریکہ کے علاوہ یو۔ این۔ او کے ایک ایک رکن کو اس بات کا پورا علم ہے۔ چین نے جب اپنا حق حاصل کرنے کے لیے عملی پیش قدمی کی تو ساری دنیا نے اپنی تمام تر توجہات اس طرف مبذول کر دیں۔ روس نے بھارت کو فی الفور جنگ روک کر باہمی گفتگو سے مسئلے کو سلجھانے کی رائے دی اور امریکہ و برطانیہ بھرپور فوجی امداد دینے لگے۔ لیکن کشمیر میں رائے شماری کا حتمی وعدہ پورا کرانے کے لیے پاکستان کے مطالبے پر امریکہ و برطانیہ اور یو این او کے دوسرے ارکان نے کوئی موثر تدبیر نہ کی بلکہ اپنی تمام کوششیں اس پر صرف کر دیں کہ یہ سہل الحل مسئلے کو لاینحل تر بنا دیا جائے۔ اب اس عقدے کو آسانی سے حل کرا دینے کا بہت اچھا موقع ملا تھا لیکن یہ ستم ظریفی کا نادر ترین نمونہ ملاحظہ ہو کہ فوجی امداد دینے والوں نے بھارت سے بھولے سے بھی کشمیر میں رائے شماری کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی اشارۃً بھی بھارت کو اس طرف توجہ نہیں دلائی۔ انتہائی حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امریکہ نے بھارت سے خفیہ معاہدہ کر لیا اور پاکستان کے حلیف ممالک اس کی شدید مخالفت کے باوجود بھارت کو فوجی امداد دے کر پاکستان سے یہ الٹی توقع کرنے لگے کہ وہ بھارت کو غارت ہونے سے بچائے اور چین کو چین سے ہرگز نہ بیٹھنے دے۔ دوستی کا ایسا نادر نمونہ آپ کو کہاں مل سکتا ہے۔

ایک اور ستم ظریفی ملاحظہ ہو۔ نہرو جی نے صدر پاکستان کو خط لکھ کر منافقانہ دوستی کا ہاتھ بڑھایا لیکن عمل یہ رہا کہ بعض علاقوں سے مسلمانوں کے اخراج کا سلسلہ نہ صرف جاری رکھا بلکہ یہ مہم کچھ اور تیز کر دی اور اس وقت اہل کشمیر کو ان کا حق دے کر یہ مسئلہ حل کر لینے کے بجائے مقبوضہ کشمیر پر فوجی گرفت مضبوط تر کر رہے ہیں۔

یہ ہیں وہ نازک حالات جن کا مملکتِ پاکستان کو سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ نازک ادوار ہر ملک اور قوم پر آتے ہیں۔ اور ان شاء اللہ ہمارا یہ نازک دور بھی گزر جائے گا۔ لیکن اس وقت جو چیز انتہائی غور و فکر اور توجہ تام کی محتاج ہے وہ ہماری خود اندرونی حالتیں ہیں۔ یہ وہ حالات ہیں جو عام اور معمولی دور میں بھی نہ ہونے چاہییں تھے چہ جائیکہ ایک ایسے نازک دور میں جب کہ ہماری معمولی غلطی بھی بڑے اہم نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ کیا یہ بتانے کی ضرورت باقی ہے کہ اس وقت وحدتِ امت سے زیادہ کوئی شے اہم نہیں؟ انتشار و اختلاف اور آپس کی سر پھٹول تو کسی دور میں بھی پسندیدہ نہیں سمجھی گئی بلکہ امت کی تباہی و بربادی جب بھی ہوئی ہے اسی سبب سے ہوئی ہے۔ مسلمانوں کی ایک خصوصیت —— بخلاف دوسری امتوں کے —— یہ رہی ہے کہ ان کا ہر اختلاف عین اسلامی اختلاف بن جاتا ہے۔ ایک مسلمان جو کچھ بھی کرنا چاہے وہ ہمیشہ اسلام ہی کے نام پر کرتا ہے اور آج تک یہ متعین نہیں ہو سکا کہ کس کا اسلام اسلام ہے اور کس کا اسلام کفر۔ بدقسمتی سے اس وقت پاکستان میں دو بڑے راستوں سے انتشار پیدا کیا جا رہا ہے۔ ایک سیاسی، اور دوسرا مذہبی۔ سیاسی لیڈر اقتدار کی کش مکش میں مبتلا ہیں اور مذہبی راہنما ایک دوسرے کو کافر و مشرک بنانے میں منہمک ہیں۔ مارشل لاء نے یہ فتنے دبا رکھے تھے لیکن اس کے ختم ہوتے ہی انتشار پسندوں نے پھر سر اٹھایا اور بعض اخبارات و رسائل بھی تکفیر کے ناخوشگوار اور غیر ذمہ دارانہ فتووں میں الجھ گئے۔

سنجیدہ مسائل پر گفتگو کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن ان مسائل پر گفتگو کرنے میں کوئی دینوی یا اخروی فائدہ نہیں جن کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ ہماری تو یہ بھی جرأت نہیں کہ ہم ان ناگفتہ الفاظ کو یہاں دہرائیں جو پڑھنے اور سننے میں آ رہے ہیں۔ عرض کرنا صرف یہ ہے کہ موجودہ دور ایسے مباحث کے لیے

تک سازگار ہو سکتا ہے جب کہ ہماری پوری مملکت اور ساری قوم کو شدید خطرات کا سامنا ہے۔ دشمنوں کے جارحانہ منصوبے اور دوستوں کا طرزِ عمل ہمارے وجود کو چیلنج کر رہے ہیں۔ اس وقت جو کام سب سے زیادہ ضروری ہے وہ اپنے وجود کو محفوظ رکھنا ہے نہ کہ اختلافی مسائل میں الجھنا۔

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ نماز سے زیادہ ضروری کوئی شے نہیں اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرامؓ سے زیادہ اس کا کوئی پابند نہیں ہو سکتا لیکن ایک موقع ایسا بھی آیا کہ غزوۂ خندق میں ایک دن اپنے وجود کو بچانے کے لیے اس درجے انہماک سے دفاع ہوتا رہا کہ تین چار وقت کی نمازیں قضا ہو گئیں جو بعد میں ادا کی گئیں۔ یہ اس لیے تھا کہ اگر وجود ہی ختم ہو جاتا تو نہ نمازی رہتے نہ نماز۔ ذرا غور فرمائیے کہ جب نماز جیسی اہم چیز بقائے وجود کی خاطر قضا کی جا سکتی ہے تو کیا ہماری غیر ضروری بحثیں اسی مقصد کے لیے ترک نہیں کی جا سکتیں؟ ہمیں یہ حقیقت کبھی بھولنی نہیں چاہیے کہ اگر بیرونی خطرات سے ہم بے پروا ہو گئے اور اندرونی انتشارات میں ہماری توانائیاں ضائع ہوتی رہیں تو ہم خود اپنے بدترین دشمن ثابت ہوں گے۔

۱۵ر نومبر ۱۹۶۲ء کی صبح کو جسٹس محمد رستم کیانی کے اچانک انتقال سے ہماری قومی زندگی میں ایک ایسا خلا پیدا ہو گیا ہے جو عرصۂ دراز تک پُر نہ ہو سکے گا۔ مرحوم ۱۹۴۰ء میں لاہور ہائی کورٹ کے جج اور ۱۹۵۸ء میں مغربی پاکستان ہائی کورٹ کے چیف جسٹس مقرر ہوئے۔ اس عہدے سے سبکدوش ہوئے ابھی پورا مہینہ بھی نہ گزرا تھا کہ اجل آگئی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

کیانی مرحوم اپنے اوصاف و خصوصیات کی وجہ سے بہت ہردلعزیز تھے۔ قانونی لیاقت میں غیر معمولی امتیاز رکھتے تھے اور چند سال کے عرصے میں وہ ایک شگفتہ بیان مقرر اور طنز نگار کی حیثیت سے بھی مشہور ہو گئے۔ ان کی وفات بلاشبہ ایک بڑا قومی نقصان ہے۔ ہم مرحوم کے لیے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور ان کے پس ماندوں سے دلی ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں۔

محمد حنیف ندوی

خطباتِ اقبال کا توضیحی تجزیہ

اس مقالے میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال نے خطبۂ دوم میں جن فلسفیانہ تصورات و مصطلحات کا ذکر کیا ہے ان کو پس منظر میں دیکھا جائے۔ آئندہ اسی انداز میں دوسرے خطبات کا جائزہ لیا جائے گا۔

کیا دینی تجربات کی فہم و دانش کی جدید اصطلاحوں میں تشریح ممکن ہے؟ کیا حقیقتِ مطلقہ کسی خارجی عنصر سے تعبیر ہے یا اس تخلیقی انا کو کہتے ہیں جو کائنات کے ایک ایک تغیر سے براہِ راست وابستہ ہے۔ کیا یہ کائنات ساکن و راکد ہے اور محض مادہ کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہے یا پیہم اور مسلسل تاریخی حوادث سے تعبیر ہے جن کی بنیاد اور تہہ میں فکر و روحیت کار فرما ہے۔ کیا زمانہ ایک تخلیقی عنصر ہے یا محض ایک پیمانہ اور بعد (DIMENSION) ہے۔ مکان کیا ہے؟ تقدیر کسے کہتے ہیں؟ کیا اس سے مراد ایسا نظامِ حیات ہے جو پہلے سے طے بندھا اور متعین ہے، یا اس میں تازہ کاری اور مقاصد آفرینی کے مضمرات بھی شامل ہیں یہ ہیں سوالات جو اس خطبہ کا موضوع ہیں۔

علامہ نے اس کا آغاز کانٹ (KANT) کے اس مشہور تنقیدی شاہکار سے کیا ہے جس میں اس نے اثباتِ باری سے متعلق مدرسی دلائل کا بڑی ہی ژرف نگاہی سے جائزہ لیا ہے اور انھیں ناکافی اور غیر تسلی بخش ٹھہرایا ہے۔ مدرسی فلسفہ آگسٹائن (AUGUSTINE) کی متکلمانہ مساعی سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت تک مقبول و مسلّم رہتا ہے جب تک کہ احیائے علوم کے جرأت مند علمبردار اس کا بھرم نہیں کھولتے اور اس کی خامیوں کو نکھار کر نظر و بصر کے سامنے نہیں لے آتے۔ بقول رسل (RUSSELL) اس کی شہرت ایک نظامِ فکر سے زیادہ ایک مخصوص منہاجِ فکر کی حیثیت سے ہے جس کو قرونِ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اثبات و استنباط کی غرض سے اختیار کیا ہے۔ مدرسیت کے ان تمام دلائل کو کانٹ نے تین خانوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) تعلیلی (COSMOLOGICAL)

(۲) غایتی (TELL LOGICAL)

(۳) وجودیاتی (OUTOLOGICAL)

تعلیلی دلیل کا منشا یہ ہے کہ چونکہ کائنات میں علت و معلول کا ہمہ گیر قانون جاری و ساری ہے لہٰذا اس کائنات کی بھی کوئی علت ہونا چاہیے۔

غائیتی طرز استدلال کا مقصد یہ ہے کہ چونکہ اس عالم رنگ و بو میں ایک طرح کا نظم و نسق پایا جاتا ہے جو صریحی طور پر غایت اور نصب العین پر دلالت کناں ہے۔ اس بنا پر اس کے لیے ایک ایسی ذات کی ضرورت ہے جو تنظیم کائنات کا شعور رکھتی ہو۔

وجودیاتی استدلال کا قصر رفیع اس بنیاد پر استوار ہے کہ لامحدود اور کامل خدا کے تصور کو اس وقت تک حق بجانب نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کہ لامحدود اور کامل ہستی کا وجود نہ ہو۔

علامہ نے ان دلائل پر علی الترتیب حسب ذیل اعتراضات وارد کیے ہیں، جن میں کانٹ کے اعتراضات کے علاوہ ان کے اپنے حکیمانہ ذوق و خرد کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

۱۔ تعلیلی طرز استدلال کو مان لینے کے معنی یہ ہوں گے کہ علت العلل بھی متناہی اور محدود ہو کیونکہ یہ کائنات بہر حال متناہی اور محدود اطراف میں بٹی ہوئی ہے۔ اب اگر خدا علت العلل ہے اور اس کا اثبات اسی محدود و متناہی کائنات سے ہوتا ہے تو اس کے اطلاق کو بھی حدود و اطراف کی قید و تعیین کو گوارا کرنا چاہیے۔ کیونکہ محدود معلول سے غیر محدود علت کا اثبات قرین قیاس نہیں۔

اس دلیل میں یہ منطقی نقص بھی پنہاں ہے کہ اس کا سلسلہ آگے نہیں بڑھ پاتا۔ بلکہ خدا کے حریم قدس تک جا کر رک جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر تعلیل کا یہ قانون اتنا ہی ہمہ گیر اور استوار ہے تو پھر اس میں یہ تناقض کیوں پایا جاتا ہے؟

۲۔ اگر ہر ہر معلول ایک علت کا طالب ہے تو ہر ہر علت کے لیے بھی ایک معلول درکار

جا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول اور علت دونوں کا وجود ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ خدا ہستی مطلق نہ رہا۔ بلکہ معلول کا محتاج ٹھہرا۔

۴۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم اور لائق غور اعتراض یہ ہے کہ یہ طرز استدلال غیر محدود تک اس وقت پہنچاتا ہے جب تک کہ محدود کی نفی کی جائے۔ ظاہر ہے کہ غیر متناہی کی یہ صورت بہتر اور پسندیدہ صورت ہرگز نہیں اس لیے کہ لا متناہی وہ نہیں جس سے محدود خارج ہو۔ بلکہ وہ ہے جو محدود کی نفی کیے بغیر اس کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہو کہ اس کے بغیر نہ تو متناہی کی صحیح صحیح توجیہ ہو پاتی ہے اور نہ غیر متناہی کی۔

غزالی نے سلسلۂ تعلیل پر جو اعتراض کیا ہے وہ کانٹ کے اعتراضات سے کہیں زیادہ وزنی ہے اس نے نہ صرف صورت مسئلہ ہی بدل دی ہے بلکہ فکر و تحقیق کے نئے گوشوں کو ابھار دیا ہے۔ اس کا یہ کہنا ہے کہ جس سلسلہ کو تم علت و معلول ٹھہراتے ہو وہ سرے سے اس لزوم ہی سے تہی ہے جو علیت کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ہمارے مشاہدہ میں علت نہیں آتی بلکہ کچھ حوادث کچھ حالات اور تغیرات ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک خاص ترتیب سے آتے ہیں جن میں سے پہلے رونما ہونے والی اشیاء کو تم علت ٹھہراتے ہو۔ اور ان کے بعد وقوع پذیر ہونے والے حالات کو معلول۔ حالانکہ جہاں تک مشاہدہ کا تعلق ہے ان واقعات و احوال کے علاوہ کسی تیسری چیز کا براہ راست ہمیں کوئی تجربہ نہیں ہو پاتا۔

علامہ نے غزالی کے اس اعتراض کے وزن و ثقل کا پہلے خطبہ میں اچھی طرح اقرار کیا ہے۔ مگر اس سے غزالی نے جو متصوفانہ نتیجہ نکالا ہے اس سے اظہار اتفاق نہیں کیا۔

دلیل غائی کو علامہ نسبتہً بہتر خیال کرتے ہیں۔ مگر اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ کائنات کے نظم و نسق سے بلا شبہ ایک طرح کی مقصدیت کا اندازہ ہوتا ہے مگر اس سے جس خدا کا ثبوت ملتا ہے وہ صرف صانع ہے خالق نہیں اور صانع بھی ایسا جو ہر لحظہ مادے کی مزاحمتوں سے دوچار رہے۔

علامہ کے نزدیک یہ دلیل بھی بارگاہ اطلاق تک دستگیری کرنے والی نہیں۔

وجودیاتی دلیل پر ڈیکارٹ نے بڑے اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ یہ ردّ و قبول کے کئی مرحلوں سے گزری

ہے۔ اول اول گیارہویں صدی میں اس کو این سیلم (ANSELM) نے اس منطق کے ساتھ پیش کیا تنہا یہی دلیل اثباتِ خدا کے لیے کافی ہے۔ تیرھویں صدی میں ایکیوناس (AQUINAS) نے اس کو ایسا مغالطہ ٹھہرایا کہ جس کی تائید عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں ہو پاتی۔

احیائے علوم کی تحریک کے بعد ڈیکارٹ نے از سرِ نو اسے ہوا بخشی۔ اور آخر آخر میں جرمن حکیم وولف (WOLLF) نے اسے نئے انداز میں بنا سنوار کر پیش کیا۔ مگر کانٹ کی ایک ضرب کے بعد دوبارہ پھر یہ دلیل پنپ نہیں سکی۔

اس دلیل کی طرف ذہن ایک سوال کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مکمل ہستی کا تصور ذہن میں پیدا کیونکر ہوا۔ یا اس کا منبع و سرچشمہ کون ہے۔ کیا ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات مگر یہ تو ہر آن رو بہ تغیر اور ناقص ہے۔ لہٰذا یہ خدائے کامل کے تصور کو سطحِ ذہن پر کیونکر ابھار سکتی ہے ظاہر ہے یہ تصور خود ہستی کامل ہی کا پیدا کردہ ہے۔

کانٹ کا اس پر یہ بجا اعتراض سننے کے لائق ہے کہ تصورِ شئے وجودِ شئے کو مستلزم نہیں۔ یعنی اگر میں تین سو ڈالر کا تصور کر لوں تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ تین سو ڈالر میری جیب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ اندازِ استدلال منطقی طور پر ایک طرح کا مصادرہ (PETITIO PRINCIPII) لیے ہوئے ہے کیونکہ جس ہستی مطلق کا ثبوت مہیا کرنا مقصود ہے اس میں اس کے تصور کو دلیل ٹھہرایا گیا ہے۔

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ کانٹ، غزالی اور علامہ کی تنقید کا مقصد یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ماننے کی کوئی معقول وجہ ہی نہیں بلکہ یہ ہے کہ اس طرح کے دینی تجربات کے لیے نسبتہً زیادہ زیادہ متوازن اور زیادہ قابلِ فہم بنیاد تلاش کرنا چاہیے۔

کانٹ خود ایک دینیاتی حکیم تھا اس لیے اثباتِ باری ایسے بنیادی عقیدے کا مخالف نہیں ہو سکتا تھا۔ اس نے ان دلائل پر جو کڑی تنقید روا رکھی ہے اس بنا پر کہ مذہب کو حدسیت کے تنگ نظرانہ تصور سے نجات دلائے۔ اور اس کی تائید و نصرت کے لیے فہم و فکر کے روشن تر

لعدمیت تم یا عقل کو حرکت میں لائے۔

غزالی کے جذبۂ محبت دین سے کون انکار کرسکتا ہے۔ انہوں نے بھی فلسفہ پر بے لاگ تنقید کی اور تصور تعلیل پر ایسا بھرپور وار کیا کہ آج تک اس کا محکم و شافی جواب بن نہیں آیا۔

ھدمیت کے تار و پود بکھرنے کے بعد ان حضرات نے کن نتائج کی نشان دہی کی یہ داستان بھی سننے کے لائق ہے۔

کانٹ نے مایوس ہو کر وجوب اخلاقی (MORAL NECESSITY) کی آڑلی اور یہ کہا کہ عقل کی واماندگی و ضعف کب اس لائق ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ادراک پر قادر ہو سکے۔ اور اس کے جمال جہاں آرا کا مشاہدہ کر سکے۔ اس کی تگ و تاز تو صرف محسوسات کے دائرے تک ہی وسعت پذیر ہے اس سے آگے نہیں۔ اور وہ بھی اس حد تک کہ کوئی معروض (OBJECT) کیونکر ہمارے احساسات کو متاثر کرتا ہے۔ اور بس۔ رہی یہ بات کہ اشیاء درحقیقت کیا ہیں تو عقلِ خام کار کو اس سے کیا سروکار! غرض یہ ہے کہ ان تمام دلائل سے اثباتِ باری کے معاملہ میں ہمیں کوئی مدد نہیں مل سکتی جو فطرت و مزاج کے اعتبار سے خالصۃً عقلی ہو اور صغریٰ و کبریٰ (SYLLOGISM) پر مبنی ہو۔

اخلاقی وجوب سے کانٹ کی مراد یہ ہے کہ ہر ہر انسان اپنے قلب و ضمیر کی تہوں میں ایک متعین اخلاقی ارادہ (GOOD-WILL) کے وجود کو محسوس کرتا ہے اور اخلاقی اقدار کے بارے میں ان معیاروں اور پیمانوں کو اہم سمجھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس اخلاقی ارادے کا منبع اور سرچشمہ کون ہے؟ اور کیا اس کے تقاضے بغیر اک کامل حکیم و دانا خدا پر ایمان لائے پورے ہو سکتے ہیں؟ غزالی نے عقلی اور فلسفیانہ دلائل کو ٹھکرانے کے بعد متصوفانہ کشف کا سہارا لیا اور علم و عرفان کے ایک نئے سرچشمہ کی نشان دہی کی جو منزلِ کبریا تک پہنچا سکتا ہے۔

علامہ کی راہ ان دونوں سے جدا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دلائل کی نارسائی کی اصل وجہ یہ ہے کہ کائنات پر ہم نے بیگانہ روشی سے غور کیا ہے اور اس انداز سے سوچا ہے کہ گویا یہ فکر و ہستی سے کوئی الگ شے ہے حالانکہ ان دونوں میں ثنویت یا دوئی کی یہ نوعیت ہرگز پائی نہیں جاتی۔

فکر ہستی ایک ایسا تخلیقی عنصر ہے جو اشیاء و مظاہر کو عظمت وجود بخشتا ہے اور تمام اشیا مظاہر میں جلوہ گر بھی ہے۔ ان دونوں میں تعلق و ربط کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کیا ہے علامہ نے ا۲ کی کھل کر وضاحت نہیں کی اور کھل کر وضاحت ہو بھی تو کیونکر یہی تو وہ فطرت کا راز سربستہ ہے جس کے حل وکشود پر انسانی عقل قادر نہیں:

کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت ایں معما را

اس سے اتنا ظاہر البتہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو وحدت الوجود کی ایک ایسی متوازن تعبیر تسلیم کر لینے میں کوئی اعتراض نہیں جس سے کہ خالق و مخلوق کے مابین رشتہ و تعلق کی گتھیوں کو ایک حد تک سلجھایا جا سکے۔ ان کو اختلاف وحدت الوجود کے اس غالیانہ تصور سے ہے جو محدود کو لامحدود کی پہنائیوں میں گم کر دے اور اس کی اپنی انفرادیت کو کسی درجے میں بھی قائم نہ رہنے دے۔ علاوہ ازیں جبر و لزوم کے کافرانہ تقاضوں کو عقیدہ و ایمان کی شکل میں پیش کرے۔

وحدۃ الوجود کے اس حکیمانہ تصور سے ان کو مجال انکار نہیں کہ ہستی مطلق اپنے تمام مظاہر تخلیق میں جلوہ فرما ہے۔ یہی نہیں کائنات کا ایک متعین سمت کی طرف ارتقاء اور مسلسل سیلان اور پیہم حرکت اسی اتصال کا نتیجہ و فیض ہے۔ یہ تھی مختصر تمہید، اس کے بعد بحث فکر و نظر کے اک نئے موڑ میں داخل ہوتی ہے اس میں علامہ مادیت کے صنم اکبر پر بھرپور وار کرتے ہیں۔ زمان و مکان کی گتھیاں سلجھاتے ہیں اور بتلاتے ہیں کہ برگساں کا نظریہ جوشش حیات (ELAN VITAL) میں کیا کمی یا خلل رو نما ہے۔

اس بحث کے نتائج سے پوری طرح بہرہ ور ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے فلسفیانہ پس منظر پر ایک نظر ڈالی جائے۔ اور یہ دیکھ لیا جائے کہ کائنات کی تشریح و تعبیر کے سلسلے میں انسانی کاوشوں نے فکر و نظر کے قافلوں کو کن منزلوں تک پہنچایا ہے۔ اور اس کے بعد دانائے راز اقبال نے ان قافلوں کو کس درجہ آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے۔

جہاں تک قدیم حکمائے یونان کی دلچسپیوں کا تعلق ہے وہ اس ٹوہ میں رہے کہ یہ کائنات

ترقی پذیر کس عنصر یا عناصر سے ہے۔ تھیلز (THALES) نے کہا پانی ہی سے سب چیزیں بنی ہیں۔ انیکزیمینیز (ANAXMENES) نے ہوا کو اصل ٹھہرایا۔ ہیرا کلائی ٹس (HERACLITUS) نے آگ کو اہمیت دی اور حرکت و تغیر کو اس کی غیر منفک فطرت تسلیم کیا۔ اور پھر اس انداز ارتقا نے آگے بڑھ کر عناصر اربعہ کا روایتی تصور پیدا کیا۔ فیثا غورث اور اس کے پیرو کاروں نے ٹھوس اشیاء کے بجائے اعداد کو تخلیق و آفرینش کا منبع قرار دیا۔ اور ان کے بعد ان لوگوں کا دور آتا ہے جن کی نگاہ دور رس نے بہت پہلے کائنات کی ترکیب و امتزاج میں ایٹم کی اہمیت کو محسوس کر لیا۔

افلاطون و ارسطو سے اک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کے زمانے میں روح و مادہ کی ثنویت نے ایک مستقل اشکال کی صورت اختیار کر لی تھی اور سوال یہ درپیش تھا کہ ان میں اولیت و برتری کس کو حاصل ہے۔

افلاطون نے روح یا فکر و تصور کا نعرہ بلند کیا۔ اور گرد و پیش پھیلی ہوئی کائنات مادی کو محض اس کا پرتو یا انعکاس مانا اس نے کہا کہ اصل شے وہ مُثُل یا تصورات ہیں جو ازل سے اپنی مکمل ترین شکل میں موجود ہیں اور یہ ہر لحظہ بدلتی ہوئی دنیا محض ان کی ایک ناقص نقل ہے۔

ارسطو نے مادہ و فکر کی ثنویت کو اگرچہ تسلیم کیا مگر اس کائنات رنگ و بو کو فکر و تصور کا انعکاس ماننے سے انکار کیا۔ اس کا موقف یہ تھا کہ جس طرح تصور و فکر ایک حقیقی شے ہے اسی طرح مادہ اور اس کی کرشمہ سازیاں بھی حقیقی ہیں۔ مزید برآں دونوں میں رشتہ و تعلق کی نوعیت ایسی محکم ہے کہ یہ کبھی بھی ایک دوسرے سے جدا ہونے والے نہیں۔ یعنی فکر یا صورت (IDEA) مادے کے تمام تغیرات میں جاری و ساری ہے اور اس کی ہر ہر کروٹ کی ضامن و متکفل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہی وہ تخلیقی عنصر ہے جو مادے کے تمام ممکنات کو ابھارتا ہے۔

عیسائی متکلمین نے مسئلے کے روح کو ایک اور طرف موڑ دیا ہے۔ ان کا اشکال یہ تھا کہ گناہ و معصیت کا تعلق جسم و مادے سے ہے روح و فکر سے نہیں۔

بیکن نے کائنات کے متعلق متعین خیالات کا اظہار نہیں کیا مگر مذہب و علم کو اس التباس سے نجات دلا دی کہ جس میں بعد دیں سے غلطاں و پیچاں چلے آ رہے تھے۔

ڈیکارٹ نے اگرچہ روح و مادہ کی ثنویت کو قائم رکھا تاہم مادّے کے بارے میں اس دو ٹوک نظریے کو پیش کیا کہ اس کی تمام ترکارفرمائیاں متعین اور بندھے ٹکے طبعی قوانین کے تابع ہیں۔ کائنات سے متعلق یہی وہ تصور تھا جو آلی اور میکانکی تصور کے نام سے موسوم ہوا۔

فیورباخ (FUER BACH) نے انیسویں صدی کے آخر میں خالص مادیت کا ڈھنڈورا پیٹا اور علی الاعلان کہا کہ مادّہ خود مکتفی حقیقت ہے اور اس میں ارتقا و تقدم کے تمام تقاضے اور مرحلے پہلے سے موجود اور مقدر ہیں۔

یہ تھا فکر و نظر کا وہ نقطۂ انعطاف کہ جہاں سے برگساں کی نکتہ آفرینیاں شروع ہوتی ہیں۔ اس کے نظریہ جوششِ حیات کے بطن سے زمان و مکان کی وہ باریک اور فلسفیانہ بحثیں پیدا ہوئیں جن کو علامہ اقبال نے اپنے مخصوص فکری سانچوں میں ڈھالا اور ان میں ایک نئی روح پھونکی۔

برگساں کے ان نظریات سے علامہ نے کہاں کہاں اظہار اختلاف کیا اس کی تفصیل بہت دلچسپ ہے اور اسی ترتیب سے مطالعہ کے لائق ہے کہ جس ترتیب سے یہ اس خطبے میں درج ہے۔

افکار و خیالات کے اس ارتقائی پس منظر کی مختصر سی وضاحت کے بعد عنانِ توجہ کو ہمیں پھر اصل موضوع کی طرف موڑنا چاہیے۔

علامہ اپنے فلسفے کی تشریح کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ ہستی مطلق تین سطحوں میں جلوہ گر ہے:

(۱) مادہ (MATTER)

(۲) حیات (LIFE)

(۳) شعور (CONSCIOUSNESS)

طبیعیات کے ضمن میں پہلے ہی قدم پر علامہ نے اس تناقض کا ذکر کیا ہے جس سے یہ

فن دہ چاہتا ہے۔ یعنی ایک طرف تو اس کے دائرۂ بحث میں اس درجہ حزم و احتیاط شامل ہے کہ بحث و نظر کی تگ و دو کو صرف محسوسات ہی تک محدود رہنے دیا جائے۔ اور دوسری طرف مشاہدہ و تجربہ ہی کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایسے حقائق کو ماننے پر مجبور ہے کہ جنھیں کسی طرح بھی حسیات کے دائرہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

یہ تناقض کیا ہے؟ اس کی واضح تصویر کو تجربہ و مشاہدہ کی کسی ایک مثال سے ذہن و فکر کے سامنے لایا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے۔ آپ کی آنکھوں کی سامنے ایک میز یا کرسی ہے یا آپ کے گرد و پیش کوئی اور مادی معروض ہے جسے آپ تک رہے ہیں۔ آپ سے پوچھا جائے گا کہ آپ کیا دیکھ رہے ہیں؟ پہلی نظر میں تو آپ کا یہی جواب ہوگا کہ میز کرسی وغیرہ۔ مگر جب دوبارہ کہا جائے گا کہ ٹھیک ٹھیک جواب دیجیے آپ کی نظر و بصر کا ہدف کون چیزیں ہیں۔ تو آپ کہیں گے صرف رنگ، ضخامت اور شکل۔ لیکن کیا یہی وہ اعراض و صفات ہیں جو خارج میں ان تاثرات کو پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ اور یہی وہ ارتسامات ہیں جنھیں نظر و بصر کا سارا حاصل کہنا چاہیے۔ یا ان کے علاوہ کوئی اور شے بھی ہے جس نے ان ارتسامات اور نقوش کو سطح بصر پر ابھار دیا ہے۔

اگر موخر الذکر بات صحیح ہے تو لازماً ایک ہی شے دو مختلف خانوں میں تقسیم ہو کر رہ جائے گی۔ صفات اور محل صفات۔ یا طبیعیات کی اصطلاح میں ہیولیٰ و صورت۔ اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے حقیقۃً کرسی کو نہیں دیکھا اور اصلی میز سے آنکھیں دوچار نہیں ہو پائیں بلکہ صرف کچھ ارتسامات و نقوش ہیں جو حدقہ و بصر کے پردوں سے ٹکرائے ہیں۔

طبیعیت و مادہ کے اسی تناقض پر وہائٹ ہیڈ (A.N. WHITEHEAD) نے یہ پھبتی کہی ہے کہ ہم جو کچھ دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ اس کا آدھا حصہ تو خواب پر مبنی ہے اور آدھا ظن و تخمین پر۔

اسی تناقض پر برکلے نے ارتیابیت (SCEPTICISM) کا کاخ بلند تعمیر کیا ہے۔

مادہ سے متعلق [illegible]

اپنی معنوں کو شئے کی کل کائنات سے نہیں کرنا پڑتا۔ اب مادہ کا وہ ٹھوس تصور ختم ہو گیا کہ مادہ ایک ٹھوس اور ساکن شے ہے جو مکان مطلق میں حرکت کناں ہے۔ اس کے بجائے اب اس کی تعریف یہ قرار پائی کہ یہ حالات و حوادث کا ایسا باہم مرتبط اور تخلیقی مجموعہ ہے جو ہر آن متحرک ہے۔ اور سکون کی جو بظاہر ہمیں اپنے گرد و پیش کی اشیاء میں دکھائی دیتا ہے یہ توجیہ کی گئی کہ یہ محض فکر و خیال کی سہل انگاری ہے۔ یا اسے ایک طرح کی مجبوری کہہ لیجے کہ اس کے بغیر مختلف اشیاء میں جو ربط و تعلق کی نوعیتیں پائی جاتی ہیں ان کو سمجھنا ناممکن ہے ——

کیا مکان کا کوئی مستقل بالذات وجود ہے؟ یا محض حرکت کا ایک پیمانہ ہے۔ مادہ کے سلسلہ میں علامہ نے اس حکیمانہ بحث کو بھی چھیڑا ہے۔ اور اس کا آغاز زینو (ZENO) کے اس مشہور معمہ (PARADOX) سے کیا ہے کہ جس نے صدیوں تک حکماء کو ورطۂ حیرت میں ڈالے رکھا۔

زینو نے کائنات کو کیوں ساکن ٹھہرایا؟ اس حقیقت کو جاننے کے لیے اس دور کے اشکالات کا جائزہ لینا چاہیے۔

بات یہ ہے کہ یونان میں ہیراکلیٹس (HERACLITUS) امپیکڈوکلیز (AMEC DOCLES) وغیرہ حکماء کے ان خیالات کا اچھا خاصا چرچا تھا کہ حقیقت حرکت سے تعبیر ہے۔ زینو نے اپنے استاد پارمینیڈیز (PORMENIDES) کے منبع میں کن کن کو اہمیت دی اور تائید میں اس تناقض کو اجاگر کیا جو حرکت میں پنہاں ہے۔

حرکت کے خلاف اس کی پہلی دلیل یہ تھی کہ جسم متحرک کبھی بھی منزل مقصود تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا اس لیے کہ مطلوبہ منزل تک پہنچنے کے لیے پہلے اسے نصف راستہ طے کرنا پڑے گا۔ پھر اس نصف کا نصف حصہ طے کرنا پڑے گا۔ پھر اس نصف کی تقسیم ہو گی اور اس طرح تگ و دو کا یہ سلسلہ اپنے غیر متناہی حصص کے چکر میں الجھ جائے گا کہ جس سے کبھی بھی منزل مقصود تک رسائی حاصل نہ ہو سکے گی۔

اس کی دوسری دلیل یہ تھی کہ تیر عین پرواز کی صورت میں بھی حرکت پذیر نہیں ہوتا کیونکہ یہ دوران کے دوران میں تیر کسی نہ کسی مقام یا مکان کے کسی نہ کسی حصہ میں تو بہر حال موجود ہو گا۔ ظاہر ہے یہ سکون ہے حرکت نہیں۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے زینو نے حرکت کے خلاف یہ موقف اختیار کر کے مکان کی نفی کی ہے۔

یہ الجھاؤ حقیقتاً اگرچہ صراحتاً سفسطہ پر مبنی ہے۔ تاہم سوال یہ ہے کہ اس میں کیا پیچ پنہاں اور کیا بل مضمر ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے جوابات کی ان مختلف نوعیتوں پر غور کرنا چاہیے جو مختلف حکما نے پیش کی ہیں۔

اشاعرہ کا جواب یہ تھا کہ زمان و مکان یا حرکت چونکہ اجزائے لاتجزیٰ سے ترکیب پذیر ہیں۔ اس لیے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک حرکت ممکن ہے۔ ابن حزم نے اجزاء لاتجزیٰ کے نظریہ کو باطل قرار دیا اور لطف یہ ہے کہ موجودہ سائنس نے ابن حزم ہی کے نظریہ کی توثیق کی ہے۔ بنابریں اشاعرہ کے اس حل سے اصل معما کی پیچیدگیاں پوری طرح دور نہیں ہو پاتیں۔

رسل نے نظریۂ کم متصل کی مدد سے اس عقدۂ دشوار کو حل کرنے کی کوشش کی کہ جس کے انکشافات نے ریاضیات کی دنیا میں ایک تہلکہ سا مچا دیا۔ کم متصل کیا ہے اور اس سے اس عقدۂ پیچیدہ کی گرہیں کیونکر کھلتی ہیں۔ اس کو اختصار کے ساتھ رسل ہی کی زبان سے سنیے:

"زینو! اگر پوچھے کہ آپ ایک لمحہ میں ایک مقام کو عبور کر کے دوسرے لمحہ میں دوسرے مقام تک، اس کے بغیر کیونکر پہنچ سکتے ہیں کہ پہلے "لامکان" اور "لاآن" کے اس وقفہ کو نہ طے کر لیں جو ان کے بیچوں بیچ واقع ہے۔

ہم یہ کہیں گے کہ مقام و آن کی ہر ہر مفروضہ مقدار اس طرح باہم متحد اور پیوستہ ہے کہ ان میں کہیں خلا نہیں۔ لہذا ایک مقام کے آگے دوسرا کوئی مقام ہی نہیں۔ اور ایک آن کے بعد دوسری کوئی آن ہی نہیں اس لیے کہ مقام و آن کے مابین جس نقطہ کو بھی آپ فرض کریں گے وہ بھی تو آخر کوئی نہ کوئی آن اور مقام ہی ہوگا ......

اس بنا پر زینو اگر کہتا ہے کہ تیر پرواز کے دوران لمحہ نہ کسی مقام میں بہرحال موجود رہتا ہے تو اتنا صحیح ہے۔ مگر اس سے جو نتیجہ نکالتا ہے کہ تیر غیر متحرک ہے وہ غلط ہے۔ کیونکہ یہ پرواز میں کسی لا میں رُک کے بغیر غیر متناہی نقاط کو غیر متناہی آنات میں طے کرتا ہوا چلا جاتا ہے۔

علامہ اس کے اس خشک ریاضیاتی حل پر مطمئن نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے اس میں ایک اصولی غلطی ہے اور وہ یہ ہے کہ ریاضی حرکت کو خارجی پیمانوں سے ناپتی ہے۔ حالانکہ یہاں نقطۂ نظر کو کسی حد تک ہونا چاہیے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ کیا حرکت فی نفسہٖ تقسیم و تجزی کی حامل ہے۔ یا ایک مجرد فعل اور بسیط عمل ہے جس میں کہ تقسیم و تجزی کی دخل اندازیاں سرے سے پائی ہی نہیں جاتیں۔ علامہ حرکت کو ایک عمل قرار دیتے ہیں۔ یہی نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے تقسیم و تجزیہ سے اس کا وجود ہی ختم ہو جاتا ہے۔ (۱)

اکٹر سید محمد یوسف

توحید
اور
اس کے چند عملی پہلو

٭ اللہ کا بڑا فضل اور احسان ہے کہ اس نے ہمارے ہی جیسے ایک بشر کو خاتم المرسلین یعنی
ذی نبی بنا کر بھیجا اور اسلام کی راہ دکھائی۔

ہم جن کو یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ایک مسلم گھرانے اور معاشرے میں پیدا ہوئے اور
وسلے سے بڑے ہوئے ہمارا یہ فرض ہے کہ اسلام کی قدر پہچانیں۔ اسلام کوئی نسلی روایت
ہیں ہے، خدا کا یہ آخری پیغام کسی ایک ملک کے لیے نہیں ہے۔ حقیقی معنی میں "مسلم" وہی
ہے جو خدا کی طرف سے ودیعت کی ہوئی سمع (کان) بصر (آنکھ) اور فواد (دل) یعنی خبر و مشاہدہ،
ر وجدان کی قوتوں سے کام لے کر اپنے ارادہ سے ایمان لائے۔ ایمان لائے اس پر کہ کائنات
یک ایسی ہستی کارفرما ہے جو خالق ہے، جس نے بلا کسی نمونے کے اس دنیا کو اور دنیا کی ہر
ز کو اپنی قدرت سے پیدا کیا ہے، وہی اس کا مدبر ہے جو لحہ بہ لحہ اس کو قائم رکھے ہوئے
لا رہا ہے۔ وہی سارے جہانوں کا رب ہے جو کون و فساد کے لامتناہی سلسلے کو ابتدائے
زینش سے برابر ارتقاء کے حکیمانہ مقصد اور غایت کی طرف لیے جا رہا ہے۔ اسی ارتقاء کی
سے اہم منزل زندگی کی نمود ہے۔ پھر زندگی کے ارتقاء کا کمال انسانی دماغ اور نطق یعنی خورد و فکر کی
لاحیتوں کا وجود ہے۔ عقل خدا کی وہ امانت ہے جو انسان کا طرۂ امتیاز ہے۔ جہاں حیاتیاتی
نقاء کی یہ آخری منزل ختم ہوتی ہے وہیں سے اخلاقی ارتقاء کی پہلی منزل شروع ہوتی ہے۔
حیاتیاتی نظام کی ذمہ داری تو خدا نے اپنے لیے مخصوص رکھی ہے۔ اسی لیے آسمانوں، زمین،

چاند، سورج، ستاروں اور ذروں میں کہیں فتور، خرابی، کجروی اور شکستگی کے نظر آنے کا کوئی امکان نہیں۔ ماتریٰ فی خلق الرحمٰن من تفاوت تم اللہ کی تخلیق میں کوئی فرق نہ پاؤ گے فارجع البصر ایک بار اور نظر ڈالو هل تریٰ من فطور کیا تمہیں کوئی عیب نظر آتا ہے؟ البتہ عالم بشری میں اخلاقی نظام، عدل، مساوات، اور باہمی ربط و توازن قائم رکھنے کے کام میں خدا نے خود انسان کو اپنا شریک کار بنایا ہے۔ یہی سب سے بڑا شرف، سب سے بڑی عزت اور سب سے بڑا امتحان اور سب سے بڑی آزمائش بھی ہے۔ اخلاقی نظام کے قیام اور محافظت کے لیے، اعلائے کلمۃ الحق کے لیے جہاد، اور جہاد کے لیے طاقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اخلاقی مقصد کی تکمیل کے لیے خدا نے انسان کو تسخیر کائنات کی صلاحیتیں بخشی ہیں۔ لیکن انسان ظلوم اور جہول واقع ہوا ہے۔ کبھی تو وہ فطرت کی ہولناک طاقتوں سے سہم جاتا ہے اور ان کے آگے سرنگوں ہو جاتا ہے۔ جھوٹے خداؤں کی پرستش کرنے لگتا ہے جو درحقیقت نفع نقصان کی کوئی طاقت نہیں رکھتے، یا پھر وہ کائنات سے گریز اور فرار کی راہ اختیار کرتا ہے۔ نہ تو خدا کی نعمتوں کو پہچانتا ہے، نہ اپنے آپ کو پہچانتا ہے اور خدا کو پہچانتا بھی ہے تو خدا کی مرضی پہچاننے سے عاجز رہتا ہے کبھی ایسا دور بھی آتا ہے کہ وہ اپنی فطرت کے تقاضا سے آگے بڑھتا ہے اور مادہ پر قابو پا لیتا ہے۔ ذرہ کو چیر کر بے پناہ طاقت کا مالک ہو جاتا ہے، اس وقت اس کو اپنے اوپر غرور اور گھمنڈ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اپنی تخلیق کے مقاصد کو بھول کر بہیمیت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے۔ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ہم نے انسان کو بہترین نمونے پر پیدا کیا ہے۔ ثم رددناہ اسفل سافلین۔ ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ ہم اس کو پست سے پست سطح پر نیچے گرا دیتے ہیں۔ الا الذین آمنوا و عملوا الصٰلحٰت باستثناء ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے۔ باطل کے مقابلہ میں حق کی حمایت کے لیے خدا اپنے بندوں کی ایک میانہ رو امت کو مامور کرتا ہے جو کائنات کی تسخیر کرتی ہے اور خالق کائنات کے آگے سر جھکاتی ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیتی ہے اور عالمگیر انسانی معاشرہ میں خدا کا بتلایا

جو نظامِ اخلاق مرتب کرتی ہے۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے انسان کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ اس کی نظر ساری کائنات کو محیط ہو، وہ ساری کائنات کو غیر منقسم اکائی سمجھے، تمام انسانوں کو بلاتفریق رنگ و نسل ایک برادری جانے اور اپنے آپ کو اس وسیع برادری کا ایک مساوی فرد اور اس کا خادم گردانے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ دور کا انسان اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ نظر کی یہ وسعت اور ہمہ گیری فضا میں سفر کرنے سے نہیں حاصل ہوتی بلکہ اس کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ انسان خالق کائنات سے رشتۂ عبودیت پیدا کرے۔ یہی دین کی سب سے بڑی ضرورت اور دین اسلام کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ دین ہی انسان کو اس بلند مقام پر کھڑا کرتا ہے جہاں سے وہ ایک نظر میں ساری کائنات کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ اسی لیے توحید کے بغیر انسانی ہمدردی، اخوت اور مساوات کے سارے دعوے غلط ثابت ہوتے ہیں۔

توحید کے معنی یہ ہیں کہ کائنات ایک اور اس کا خالق ایک ہے۔ قل ھو اللہ احد اے رسول! آپ کہہ دیجیے اور بتا دیجیے کہ اللہ تو بس ایک ہے، خدائی میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں، کوئی اس کا ہمسر نہیں، عبادت کے لائق وہی ہو سکتا ہے جو خالق ہو، مخلوق کی عبادت کرنا انسان کی پست ہمتی اور کوتاہ بینی ہے۔ لا الٰہ الا اللہ کوئی معبود نہیں بجز اللہ کے۔ کائنات کا ایک ہونا بدیہی بات ہے، ہر معمولی سمجھ رکھنے والا جو آنکھ کھول کر سورج، چاند، ستاروں کو دیکھتا ہے، اختلاف اللیل والنہار یعنی رات اور دن کے یکے بعد دیگرے آنے کا مشاہدہ کرتا ہے، وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ سارے عالم میں ایک ہی نظام کارفرما ہے۔ جوں جوں انسان علوم میں ترقی کرتا ہے اور فطرت کے دقیق اور حکیمانہ نظام سے واقفیت حاصل کرتا ہے یہ بدیہی حقیقت ایک علمی حقیقت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے کہ ہر ذرہ، ساری کی ساری کائنات سے متاثر اور اس میں موثر بھی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی فطرت میں کھو جائے اور خالق کو

مذہب نے بلکہ سائنس کی ترقی میں کم از کم اس بات کی ضمانت تو موجود ہے کہ انسانی عقل و فکر میں ایک سے زائد خداؤں کے لیے کوئی جگہ نہیں، چونکہ کائنات کا نظام ایک ہے اس لیے خالق بھی صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا اگر آسمان و زمین میں اللہ کے علاوہ کوئی اور بھی خالق و معبود ہوتے تو ساری کائنات ضرور درہم برہم ہو جاتی۔ سائنس کی ترقی اس بات کی بھی ضامن ہے کہ اب انسان کو کسی مخلوق پر خالق کا دھوکا نہیں ہو سکتا۔ توحید کے عقیدہ کی بدولت انسان زمان و مکان کی قیود سے آزادی حاصل کرتا ہے۔ ہر انسان کرۂ ارض کے ایک نقطہ پر اپنے آپ کو پاتا ہے۔ اس کا دامانِ نظر محدود ہوتا ہے اس لیے وہ مختلف تعصبات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس کے تعلقات اور اس کی ہمدردیاں محدود ہو کر رہ جاتی ہیں۔ لیکن یہ انسان کی بڑی بدبختی ہے کہ وہ وسیع کائنات سے ربط و ہم آہنگی پیدا کرنے کے بجائے ایک چھوٹی سی چار دیواری میں بند ہو کر رہ جائے۔ اس کا وبال انسان کو اسی دنیا میں بھگتنا پڑتا ہے۔ انسان اور انسان کے درمیان نفرت اور عداوت کی دیواریں حائل ہو جاتی ہیں اور یہ نفرت و عداوت بالآخر خونریزی اور ظلم و تعدی کا وہ بھیانک منظر دکھاتی ہے جس کی بابت تخلیق آدم کے وقت فرشتوں نے کہا تھا: اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء اے خدا! کیا تو دنیا میں اس مخلوق کو بھیج رہا ہے جو وہاں فساد برپا کرے گی اور خون بہائے گی؟ اس شر اور فساد کا ایک اور صرف ایک علاج ہے اور وہ یہ کہ انسان خالق کائنات کو پہچانے۔ جب انسان خالق کائنات کو پہچان لیتا ہے تو اس کے اندر خیر اور بھلائی کی صلاحیتیں ابھرتی ہیں۔ اس وقت اس کی سعی و کوشش، اس کا علم اور اس کی مادی طاقت ساری انسانیت کے لیے رحمت بن جاتی ہے۔ جب انسان وسیع کائنات سے ربط و ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے تو وہ خود اپنے اندر ایک کشادگی، اور نفسیاتی سکون و اطمینان محسوس کرتا ہے، وہ خود اپنے وجود سے راضی ہو جاتا ہے۔ اسی کو قرآن میں النفس المطمئنہ کہا گیا ہے۔ جس کا اپنا شعور مطمئن ہو اس کو دنیا کی ہر چیز ایک

منکشف معلوم ہونے لگتی ہے۔اس کے بعد اس میں دنیا سے گریز اور فرار کا رجحان باقی نہیں رہتا۔ پھر انسان سکڑتا اور سمٹتا نہیں ہے بلکہ اپنے شعور میں ساری کائنات کو سمو لیتا ہے۔عقیدۂ توحید ہی کی بدولت انسان میں عدل کا تصور پیدا ہوتا ہے اور وہ خود غرضی چھوڑ کر تمام بنی نوع کو نیک مقاصد میں برابر کا شریک بنانے کے لیے اقدام کرتا ہے۔ یہی انسانیت کا کمال اور دنیا و آخرت کی سعادت ہے۔

توحید ایک سیدھی سادی حقیقت پر مشتمل ہے جس کو فطرت سلیمہ بغیر کسی دشواری کے پہچان لیتی ہے اور مان لیتی ہے، لیکن عملی نتائج کو دیکھا جائے تو یہ ایک بڑا انقلابی عقیدہ ہے۔ تمام عالم ایک اور اس کا خالق اور رب ایک۔ اس عقیدہ کی رو سے نہ صرف انسان کا تعلق خدا کے ساتھ متعین ہوتا ہے، بلکہ انسان کا تعلق فطرت کے ساتھ، اور انسان کا تعلق دوسرے انسانوں کے ساتھ بھی اسی عقیدہ سے متعین ہوتا ہے۔ جو اس عقیدہ پر ایمان رکھتا ہو اس کی نظر میں فطرت کا ذرہ ذرہ خدا کی آیت اور نشانی ہے، خدا کی نعمت ہے، مادی دنیا کوئی گھناؤنی چیز نہیں جس سے نفرت کی جائے اور فرار کی راہیں ڈھونڈی جائیں۔ فطرت کی کوئی چیز برسرپیکار نہیں بلکہ ہر چیز انسان کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں مدد و معاون ہے۔ فطرت میں شر نہیں۔ یہ دنیا بجز اس کے نہیں کہ انسان کے علم و عمل کی ایک جولان گاہ ہے۔ یہ یقین کہ انسان ایسے ماحول میں ہے جو اس کی تباہی اور بربادی کے درپے نہیں بلکہ اس کے آرام و آسائش کے لیے بنایا گیا ہے اور اس لیے بنایا گیا ہے کہ انسان کو اپنے بلند مقاصد کی تکمیل کے ذرائع و وسائل مہیا ہو سکیں۔ یہ یقین ایک عجیب طمانیت قلب کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ منزل آتی ہے جب انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ اپنے تعلقات استوار کرتا ہے۔ اگر تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ منزل بہت ہی دشوار ہے۔ علوم کی ترقی نے اگر فطرت کو سمجھنے میں مدد دی ہے تو انسانی تعلقات میں عدل کے قیام کو دشوار سے دشوار تر بنا دیا ہے۔ سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی علوم سے جو بے توجہی بڑھتی جا رہی ہے اس سے یہی اندیشہ ہوتا ہے، اور یہ اندیشہ روز بروز صحیح ثابت ہوتا جاتا ہے، کہ انسانی معاشرہ میں فساد پیدا

ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ انسانی فطرت میں خود غرضی، انانیت اور ذاتی تفوق اور برتری کا جو عنصر ہے اس کا تریاق عقیدۂ توحید کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر انسان محض عقل سے اس کا قائل بھی ہو جائے کہ تمام انسانوں کی اصل ایک ہے تب بھی وہ اپنی عملی زندگی میں اس جانی بوجھی حقیقت سے روگردانی کرتا رہے۔ البتہ جب اس حقیقت کو خالق کائنات سے ربط دیا جائے اور عقل کے ساتھ وجدان میں خوفِ خدا بھی شامل ہو جائے تب وہ نتائج مترتب ہوتے ہیں جو اسلامی معاشرہ میں دنیا دیکھ چکی اور آج اس گئی گزری حالت میں بھی دیکھ رہی ہے۔ عرب ایک ایسی قوم تھی جو اپنے قبائلی نظام کی بدولت پارہ پارہ تھی اور قبیلہ کے باہر عدل و مساوات کے تصور سے بھی ناآشنا تھی۔ اسلامی تعلیمات کا اثر تھا کہ یہ قوم وحدتِ انسانی کا پیام لے کر نکلی اور دنیا رنگ و نسل کے امتیازات کو مٹتے ہوئے دیکھ کر حیرت میں رہ گئی۔ اس بارے میں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ جعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا ہم نے قوموں اور قبیلوں کا فرق صرف اس لیے رکھا ہے کہ تمہارے لیے آپس میں پہچاننا آسان ہو جائے۔ رسول اللہ نے اس کو وضاحت سے یوں بیان فرمایا کہ:

کلکم من آدم وآدم من تراب تم سب ایک آدم کی اولاد ہو، وہی آدم جس کی تخلیق مٹی سے ہوئی تھی۔ اس کے بعد کسی فرد کے لیے غرور اور پندار کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ یاد رہے کہ گو اصل کے اعتبار سے سب انسان برابر ہیں تاہم فضل کے اعتبار سے ان میں مراتب کا فرق ہے۔ چنانچہ رسول اللہ کا ارشاد ہے لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی عربی کو عجمی پر اگر فضیلت حاصل ہو سکتی ہے تو وہ صرف تقویٰ کی رو سے۔ اللہ کے یہاں بھی تقویٰ کے اعتبار سے درجات ملتے ہیں ان اکرمکم عند اللہ اتقکم اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز وہی ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو۔ تقویٰ اور فضیلت کا اعتراف اور اس کا احترام ایک صالح معاشرہ کا سنگِ بنیاد ہے۔ ہر معاشرہ کے لیے تنظیم ضروری ہے اور نیکی اور فلاح کی امید اسی معاشرہ سے کی جا سکتی ہے جس کی تنظیم تقویٰ کے لحاظ سے عمل میں آئے۔ تقویٰ کے مفہوم میں علم و عمل دونوں شامل ہیں۔ علم کی ایک خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ نفع بخش ہو نفع بخش ان معنی میں کہ انسانیت کی

نسل میں [illegible] سے ادب اور تہذیب نفس سکھائے، جس سے اخلاقی معیار بلند ہو، جس سے نہ صرف دنیا حاصل ہو بلکہ دنیا کے برتنے کے طریقے معلوم ہوں۔ عمل کی بابت ایک جامع اور مختصر حدیث ہے کہ انسان اپنے ایمان پر ثابت قدم رہے، اپنے عقیدے اور خیال کے اظہار میں کسی طاقت سے نہ ڈرے اور ہر قربانی کے لیے تیار ہو، گرگٹ کی طرح رنگ نہ بدلے، زمانہ سازی نہ کرے، ضمیر فروشی نہ کرے، اپنی رائے اور تائید کو سامان تجارت نہ بنائے۔ اسلامی تاریخ کے بیشتر دَور ایسے گزرے ہیں جن میں ایسے باعمل علماء کی کمی نہ تھی اور معاشرہ میں ان کو جو مقام حاصل تھا اس پر بڑے بڑے جابر حکمراں بھی رشک کرتے تھے۔ جب سے ہمارے یہاں علم و عمل کے بجائے دولت و ثروت، جاہ و منصب اور طاقت و جبروت کا اعزاز و احترام کیا جانے لگا اسی وقت سے انحطاط کا آغاز ہوا یہاں تک کہ بعض نام نہاد علماء بھی اس وبا کا شکار ہو کر رہ گئے۔ موجودہ دور میں ایسے بہت سے مواقع آتے ہیں جب عوام سے پوچھا جاتا ہے کہ وہ عزت و تکریم کا مستحق کس کو سمجھتے ہیں۔ ایسے مواقع پر اگر عوام علم و عمل کے معیار سے انحراف کر جائیں تو کبھی بھی کسی اصلاح کا کارگر ہونا ممکن نہیں۔ اچھے سے اچھے نظام کی کامیابی اور برقراری کی ضمانت صرف عوام کا شعور اور عوام کی اخلاقی جرأت ہے۔ اس بات کو تو سب مانتے ہیں البتہ ایک بات اور ہے جس کا صاف طور پر اعتراف کرنے میں پہلوتہی کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ عوام میں اخلاقی جرأت اور تقویٰ کی پاسداری صرف دینی جذبہ کے ذریعہ پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس لیے قوم کے ہر مخلص اور ہر عوام کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کے احیاء کے لیے کوشاں ہو اور دین کے مطالبوں سے کسی طرح تنگی نہ محسوس کرے۔ جس روز ہمارے درمیان بلا قید و شرط دین کے سچے احترام کی مثال قائم ہو گئی اس روز سمجھنا چاہیے کہ اصلاح و تعمیر کی مہم سر ہو گئی۔

شبیر احمد خاں غوری

مسلمانوں کی ہندسی خدمات

متوکل اور اس کے جانشینوں کا عہد

۱۔ سیاسی و ثقافتی پس منظر

واثق کے بعد خلافت کا حقیقی اقتدار ختم ہوگیا۔ خلفاء کا عزل و نصب امرائے دربار کے ہاتھ میں آگیا، جسے چاہا خلیفہ بنا دیا جسے چاہا تخت سے اتار کر قتل کر دیا۔ واثق کے مرنے پر امرائے دربار نے ۲۳۲ھ میں اس کے بھائی کو المتوکل علی اللہ کے نام سے تختِ خلافت پر بٹھایا۔ متوکل نے خلیفہ ہوکر "محنہ" (عقیدۂ خلق قرآن کے جبریہ نفاذ) کو موقوف کیا اور محدثین کو بلاکر احادیثِ صفات و رویتِ باری تعالیٰ کی روایت کے لیے ہمت افزائی کی۔ لیکن "احیائے سنت" کے نام سے اس نے جو مقبولیت حاصل کی، وہ ناصبیت میں غلو اور سادات دشمنی سے کھو دی۔ سیدنا امام حسین رضی اللہ عنہ کی قبر کھدواکر ہل چلوادیا۔ ادیب مشہور ابن السکیت کی صرف اس جرم میں زبان کھچوالی کہ انھیں اس کے بیٹوں سے زیادہ حسنین سے محبت تھی۔

یہ طرفہ مظالم رنگ لائے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ آفاتِ ارضی و سماوی نے ملک کو آگھیرا مگر متوکل نشۂ غفلت میں مدہوش رہا۔ اور جو کمی رہ گئی تھی وہ عیش پرستی و سیہ مستی نے پوری کر دی۔ حرم میں چار ہزار لونڈیاں تھیں۔ ان میں سب سے زیادہ محبت اُسے قبیحہ سے تھی جس کے بطن سے معتز پیدا ہوا تھا۔ متوکل نے پہلے منتصر، معتز اور موید کو ولی عہد بنایا مگر بعد میں قبیحہ کی محبت کے نتیجے میں معتز کو منتصر پر مقدم کرنا چاہا۔ منتصر تیار نہ ہوا اس لیے متوکل نے ناراض ہوکر اسے ذلیل کرنا شروع کیا۔

ودھر معتصم کی ترک نوازی ثمر تلخ لا رہی تھی۔ ترک غلام خلیفہ کی شان میں بھی بے ادبی سے نہ چوکتے۔ متوکل نے انھیں آپس میں بھڑا کر ان کا زور توڑنا چاہا مگر وہ اس کی چال سمجھ گئے اور ۲۴۷ھ میں منتصر کے ایما سے مجلس عیش کے اندر متوکل اور اس کے جاں نثار وزیر فتح بن خاقان کو قتل کر ڈالا۔

متوکل کے جانشین

متوکل کے بعد منتصر خلیفہ ہوا۔ ترک اسے بھی اپنے راستہ میں سد راہ سمجھتے تھے مگر بزور شمشیر ہٹانے کی جرأت نہ تھی۔ اس لیے ابن طیفور طبیب کو رشوت دے کر زہر آلود نشتر سے اس کی فصد کھلوائی۔ اس طرح پدرکش بیٹا چھ مہینے سے زیادہ حکومت سے لذت یاب نہ ہو سکا۔

منتصر کے بعد ترکوں نے متوکل کے بھائی کو المستعین باللہ کے نام سے خلیفہ بنایا۔ وہ ترک سرداروں کے ہاتھ میں کٹ پتلی کی طرح تھا۔ کچھ دن بعد وہ اس سے بدظن ہو گئے اور متوکل کے دوسرے بیٹے کو خلیفہ بنا دیا معتز اور مستعین میں سخت جنگ ہوئی مگر آخر کار ۲۵۲ھ میں وہ معتز کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گیا۔ زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ ترک معتز سے بھی ناراض ہو گئے کیونکہ وہ ان کی مال و دولت کی بڑھتی ہوئی حرص و طمع کو پورا کرنے سے قاصر تھا اور اس کی ماں کو مال و دولت بیٹے سے زیادہ عزیز تھا۔ لہذا ترکوں نے اسے مجبور کیا اور وہ ۲۵۵ھ میں اپنے چچا زاد بھائی محمد بن واثق کے حق میں خلافت سے دستبردار ہو گیا۔ پانچ دن بعد اس کی لاش حمام سے برآمد ہوئی۔

محمد بن واثق المہتدی کے نام سے خلیفہ ہوا۔ وہ زہد و عبادت میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کا نمونہ تھا مگر حالات بہت زیادہ بگڑ چکے تھے اس لیے گیارہ مہینہ بعد ہی ترک گردی کا شکار ہو گیا۔ المہتدی کے بعد متوکل کا تیسرا بیٹا المعتمد علی اللہ کے نام سے خلیفہ ہوا۔ ترکوں کا زور توڑنے کے لیے اس نے اپنے بھائی کو الموفق کے نام سے مختار کل بنا دیا۔ اور خود لہو و لعب میں منہمک ہو گیا۔ ۲۶۱ھ میں اس نے اپنے بیٹے المفوض کو اور اس کے بعد الموفق کو ولی عہد بنایا۔ موفق نے بڑی حد تک حالات پر قابو پالیا۔ مگر دونوں بھائیوں میں بدگمانی بڑھنے لگی۔ معتمد نے والی مصر ابن طولون سے خفیہ خط و کتابت

شروع کی لیکن موفق نے اسے پہلے سامرا میں اور پھر واسط میں نظر بند کرا دیا۔ ۲۷۰ھ میں ابن طولون نے وفات پائی اور موفق نے اپنے بیٹے کو مصر کا والی بنا کر بھیجا مگر ابن طولون کے بیٹے خمارویہ نے اسے شکست دے کر ناکام لوٹا دیا۔ ۲۷۸ھ میں موفق کا انتقال ہو گیا لیکن اس کا بیٹا باپ سے زیادہ مدبر ثابت ہوا اس لیے اگلے سال معتمد نے اپنے بیٹے کی ولی عہدی کو منسوخ کر کے بھتیجے کو المعتضد باللہ کے نام سے ولی عہد بنایا۔ اس کے مہینہ بھر بعد معتمد نے مشکوک حالات میں وفات پائی (۲۷۹ھ)۔

ضعف و انحلال

مرکز کے ضعف اور ترکوں کی چیرہ دستی نے قلمرو خلافت کی سالمیت کو پارہ پارہ کرنا شروع کیا۔ ۲۳۷ھ میں بست کے ایک شخص صالح بن نصر الکنانی نے سجستان پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اس کا جانشین یعقوب بن اللیث الصفار ہوا۔ اس نے ۲۴۸ھ میں ہرات پر حملہ کیا۔ بعد میں اس کی قوت بڑھنے لگی اور وہ متوکل کی اولاد کے لیے ایک مستقل خطرہ بنا رہا تا آنکہ اسماعیل سامانی نے ۲۷۹ھ میں اس کے خاندان کا خاتمہ کر دیا۔

۲۴۰ھ میں سندھ کے اندر عمر بن عبدالعزیز الھباری نے متوکل سے اپنی ولایت تسلیم کرا لی اور سندھ میں نیم خود مختار ہباری خاندان کی بنیاد ڈالی۔

۲۵۴ھ میں معتز باللہ نے باکبیان کو مصر کی جاگیر دی۔ اس نے احمد بن طولون کو اپنا نائب بنا کر بھیجا جس نے آگے چل کر طولونیہ مصر کی نیم خود مختار حکومت قائم کی۔

۲۶۱ھ میں نصر بن احمد سامانی کو ماوراء النہر کا مستقل پروانہ ولایت عطا ہوا اور اس طرح سامانی خاندان کی نیم خود مختار سلطنت ظہور میں آئی۔

غرض جو خلافت متوکل کو اس حالت میں ملی تھی کہ دریائے سندھ سے اقصائے مغرب تک اس کا اقتدار نافذ تھا، اس کے بیٹے معتمد نے اس حالت میں چھوڑی کہ سندھ میں ہباری خاندان کی، ماوراء النہر میں سامانی خاندان کی اور مصر میں طولونی خاندان کی نیم خود مختار حکومتیں

بمشکل قائم تھیں۔ پھر بھی یہ حکومتیں کم از کم نام ہی کے لیے عباسی خلیفہ کی بالادستی کی معترف تھیں اور اسی کے نام کا خطبہ پڑھتی تھیں۔ مگر مشرق و خراسان میں صفاریوں کی چیرہ دستی نے اس برائے نام بالادستی کو بھی ختم کر دیا تھا۔ ادھر حضرت علی کے خاندان کے حوصلہ مند افراد جگہ جگہ خروج کر رہے تھے، اور طبرستان میں تو انھوں نے حریف خلافت بھی قائم کر لی تھی۔

لیکن سب سے زیادہ خطرناک زنجیوں کی بغاوت تھی جو ۲۵۵ھ میں بصرہ میں شروع ہوئی۔ اس تحریک نے جلد ہی خطرناک شکل اختیار کر لی حتیٰ کہ بغداد میں بھی لوگ عرصہ تک خوف و ہراس میں مبتلا رہے آخر کار ۲۷۰ھ میں معتمد کے بھائی الموفق نے تحریک و بانی تحریک کا خاتمہ کر دیا۔ مگر اس سے خلافت کی جڑیں کھوکھلی ہو گئیں۔

فکری انتشار اور فلسفہ کی خاموش ترقی

سیاسی ضعف و اختلال نے فکری بے راہ روی کو شہ دی۔

۲۳۵ھ میں دارالخلافہ کے اندر ایک شخص محمود بن فرج النیشاپوری نے دعوائے نبوت کیا مگر ابھی خلافت کا اقتدار باقی تھا، اس لیے یہ فتنہ دیرپا ثابت نہ ہو سکا۔ زنجیوں کی بغاوت ایک دشمنِ اسلام تحریک تھی۔ مگر سب سے زیادہ خطرناک قرمطی تحریک تھی جس کا مقصد ہی اسلام کی بیخ کنی تھا اور جس کے مظالم سے پورا عالم اسلامی تھرا اٹھا تھا۔

ادھر یونانی فلسفہ دبے پاؤں اسلامی معاشرے میں گھسا چلا آ رہا تھا:

پہلی صدی کے اختتام پر اسکندریہ کا مدرسۂ فلسفہ انطاکیہ میں آ گیا تھا۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد یونانی علوم ریاضی و طبیعیات کے ساتھ مسلمانوں کا اعتنا بڑھ گیا۔ ضمناً فلسفہ کے دوسرے شعبوں نے بھی اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا اس لیے الحاد و زندقہ کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لیے مہدی نے متکلمین کو بلا کر فلاسفہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں۔ مگر ہارون کے زمانہ میں برامکہ کی عجمیت نوازی سے یونان پسندی کو پھر فروغ ہو گیا۔ اُن کے زوال کے بعد کچھ دن کے لیے یہ تحریک دب گئی مگر مامون کے تخت نشین ہوتے ہی پھر چل نکلی (اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے)۔

متوکل کے عہد میں سیاسی ضعف و فکری انتشار کے نتیجہ میں مدرسہ فلسفہ انطاکیہ سے حران منتقل ہوگیا۔ اس کے اسباب مسعودی نے "فنون المعارف وما جریٰ فی الدہور السالف" میں دیئے تھے۔ چنانچہ وہ اس کا حوالہ "التنبیہ والاشراف" میں دیتا ہے:

"اور ہم نے فنون المعارف وما جریٰ الدہور السوالف میں ذکر کیا ہے . . . کہ کن وجوہ سے فلسفہ کی تعلیم حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اسکندریہ سے انطاکیہ میں اور پھر متوکل کے زمانہ میں وہاں سے حران میں منتقل ہوئی۔"

نتیجہ یہ ہوا کہ مستقر خلافت میں بھی فلسفہ پسندی کا رواج اتنا بڑھا کہ سرکاری اعلان کے ذریعہ اس پر پابندی لگانا پڑی جیسا کہ امام ابن جریر طبری نے ۲۷۹ھ کے واقعات میں لکھا ہے:

"لیکن اس قسم کی پابندیاں بے کار تھیں کیونکہ نیا خلیفہ (المعتضد) خود فلسفہ و فلاسفہ کا شیدائی تھا۔"

بہرحال اس تفلسف پسندی سے علم و حکمت کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کے ضمن میں ہیئت و ہندسہ کے ساتھ بھی لوگوں کا اعتنا بڑھنے لگا۔

علمی سرپرستی

علمی سرپرستی مسلمانوں کے یہاں ہمیشہ لوازم حکومت میں سے سمجھی گئی ہے۔ متوکل نے بھی اس باب میں اپنے پیش روؤں کی روایات کو جاری رکھا۔ سیوطی نے لکھا ہے کہ خلیفہ نے شعراء کو اتنے جسیم انعامات سے نہیں نوازا جتنا متوکل نے۔ ایک قصیدے کے صلے میں مروان بن ابی الجنوب کو اس نے ایک لاکھ بیس ہزار درہم اور پچاس کپڑے دیئے۔

حکماء اور اطباء کی قدر و منزلت کا یہ عالم تھا کہ بختیشوع متوکل کی طرح شان سے رہتا تھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کے رہن سہن کے جو طریقے لکھے ہیں وہ شاید بادشاہوں کو بھی نصیب نہ ہوں۔ اس کی محفل میں معمولی لوگوں پر بخور نہیں سلگائی جاتی تھی، بلکہ اترج، صعصاف اور ضمن الکوم جیسے خوشبودار درختوں کی ٹہنیاں جلا کر کوئلے کی جاتی تھیں اور جلاتے وقت ان پر عرق گلاب میں مشک، کافور اور عرق

بیدمشک سے چھڑکے جاتے تھے۔ اسی سے اس کے مکان، لباس اور غذا کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

پھر خلفا ذرا سی بات پر ان فضلا کو لاکھوں کے انعام دیئے جاتے تھے۔ بختیشوع نے گرمی کے موسم میں متوکل کو دوائی مدبّر کر کے کھلائی تھی۔ جب دوسرے دن کوئی نقصان نہ ہوا تو متوکل نے تین لاکھ نقد اور تیس کپڑے کے تھان انعام میں دیے۔

اسحاق بن حنین موفق اور معتضد کے وزیر قاسم بن عبیداللہ کا محرم راز تھا۔ یوحنا بن بختیشوع کو موفق "معزرج کربی" کہا کرتا تھا۔ غالب موفق کا طبیب خاص تھا جس کے لیے اس نے اپنے غلاموں سے کہہ رکھا تھا کہ جو میری عزت و تکریم کرنا چاہے وہ غالب کی عزت و تکریم کرے اور اس کی خدمت میں نذرانہ پیش کرے۔

حنین جس کتاب کا ترجمہ کرتا تھا، مامون اس کے ہم وزن سونا اسے انعام میں دیتا تھا۔ متوکل نے بھی اس کی قدرشناسی میں اہتمام کیا۔ بڑے بڑے حذاق مترجمین جیسے اصطفن بن باسل اور موسیٰ بن خالد الترجمان اس کی اعانت کے لیے مقرر تھے اور حنین ان کے ترجموں پر نظر ثانی کیا کرتا تھا۔

امرائے دربار نے بھی خلفا کی تقلید میں علم و حکمت کی سرپرستی کو اپنا شعار بنایا۔ ان میں جیسے بن یونس الکاتب الحاسب، ابراہیم بن محمد بن موسیٰ الکاتب، عبداللہ بن اسحاق علوم قدیمہ کی نشر و اشاعت کے لیے مشہور ہیں۔ انھیں اگر کوئی خاص دھن تھی تو یہی کہ قدیم علمی سرمایہ بالخصوص یونانی کتابیں عربی میں ترجمہ کرائیں۔

مگر سب سے زیادہ مشہور بنو موسیٰ بن شاکر کا خاندان تھا۔ وہ خود باکمال تھے اور اہل کمال کے قدردان۔ ابن الندیم نے ابوسلیمان السجستانی سے روایت کی ہے کہ بنو موسیٰ کی سرکار میں بہت سے مترجمین ملازم تھے جیسے حنین بن اسحاق، حبیش الاعسم اور ثابت بن قرہ جن پر وہ نصف ہزار دینار ماہانہ صرف کرتے تھے۔ سب سے زیادہ احسان انھوں نے حنین بن اسحاق کے ساتھ کیا تھا۔ حنین نے بھی ان کے لیے بہت سی طب کی کتابیں یونانی سے عربی میں ترجمہ کی تھیں۔

متوکل کو آلات متحرکہ (مشینوں) سے بڑی دلچسپی تھی اور یہ خاندان "MECHANICS" میں

[illegible] ۔ جعفر نے مناسب نہ سمجھا اور اس طالبی کو رہا کر دیا۔ جعفر کی شکایت رشید تک پہنچائی گئی۔ رشید نے اس سے پوچھا کہ: اس طالبی کا کیا ہوا؟ جعفر نے کہا: وہ قید میں ہے۔ رشید نے کہا: میری جان کی قسم؟ جعفر سمجھ گیا اور بولا: نہیں آپ کی جان کی قسم۔ میں نے تو اسے چھوڑ دیا ہے کیونکہ مجھے علم تھا کہ اس میں کوئی برائی نہیں ہے۔ رشید بولا: خیر تم نے جو کچھ کیا ٹھیک کیا۔ لیکن جعفر وہاں سے اٹھ کر چلا گیا تو رشید نے کہا: اگر میں تجھے (جعفر کو) قتل نہ کروں تو خدا مجھے ہلاک کرے۔ اس کے بعد اس نے برمکیوں کا خاتمہ کر دیا۔

ایک قول یہ ہے کہ فضل بن ربیع جیسے دشمنوں نے مسلسل برمکیوں کی شکایتوں سے رشید کے کان بھرنے شروع کر دیئے۔ وہ ذکر کرتے کہ پورے ملک پر انہی کا قبضہ ہے۔ یہ ٹیکسوں کا سارا مال خود جمع کر لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ آخر رشید کے دل میں غیظ و غضب بھر گیا اور اس نے ان سب کا خاتمہ کر دیا۔

ایک روایت یہ ہے کہ یحییٰ بن خالد کے دونوں فرزندوں جعفر اور فضل سے کچھ ایسی گستاخانہ بے تکلفی ہو گئی جسے شاہانہ طبائع برداشت نہیں کر سکتیں۔ لہٰذا ان سب کو خاک میں ملا دیا۔

ایک قول یہ ہے کہ لوگوں نے یحییٰ بن خالد کو خانہ کعبہ کا طواف کرتے دیکھا۔ اس وقت وہ یہ دعا کر رہا تھا: اے اللہ! اگر تیری رضا اسی میں ہے کہ مجھ سے اپنی نعمتیں اور میرے بیوی بچے اور دولت سب کچھ چھین لے تو یہ بھی کر لے لیکن میرے فرزند فضل کو نہ لے۔ اس کے بعد یحییٰ واپس ہوا لیکن ذرا دور جا کر پھر لوٹا اور یوں دعا کی کہ: مجھ جیسے کی یہ غلطی ہے کہ میں تجھے کسی کو مستثنیٰ کرنے کا پابند کروں۔ خداوندا! فضل بھی؟ اس کے کچھ ہی دنوں بعد رشید نے ان سب کو خاک میں ملا دیا۔

جعفر بن یحییٰ کا قتل اور اس کے خاندان کی اسیری

رشید حج کر کے جب لوٹا تو حیرہ سے انبار کی طرف کشتی پر گیا۔ وہاں کبھی شراب و کباب میں مست ہوتا اور کبھی لہو و لعب میں۔ اس کے پاس تحفے اور ہدیے آ رہے تھے۔ شاہی طبیب بختیشوع بھی پاس بیٹھا تھا اور ابو زکار نابینا گا رہا تھا۔ جب شام ہو گئی تو رشید نے اپنے خادم "مسرور" کو جو جعفر بن یحییٰ کا سخت دشمن تھا، بلایا اور کہا کہ: جاؤ اور جا کر جعفر کا سر لے آؤ اور مجھ سے اس بارے میں کوئی حیل و حجت نہ کرو۔ مسرور بلا اجازت

کا جو عام شوق اس نے پیدا کر دیا تھا بعد میں بھی باقی رہا۔

مامون کا سب سے بڑا کارنامہ بنو موسیٰ کی تربیت ہے۔ انھوں نے اپنے مربی کی علمی روایات کو جاری رکھا اور پہلے بغداد میں، پھر سرمن رای میں رصدگاہ قائم کی۔ انھوں نے اپنے ہیئتی مشاہدات کو کتاب "منتقلہ الشمس" میں قلم بند کیا اور چونکہ اس کی ترتیب و تدوین میں اکثر ثابت بن قرہ کی امداد بھی انھیں حاصل رہی اس لیے کبھی کبھی یہ کتاب ثابت بن قرہ کی طرف بھی منسوب کی جاتی ہے۔ انھوں نے آفتاب کے میل کلی کی پیمائش کی جو حسب تصریح البیرونی سرمن رای میں ۲۳ درجے ۳۴ دقیقے اور بغداد میں ۲۳ درجے ۵ دقیقے پائی گئی۔ انھوں نے فصول چہارگانہ کی مدت بھی تحقیق کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش کی۔ ۲۰۱ھ میں فصل ربیع کی مدت ۹۲ یوم اور ۴۰ گھڑی طے پائی۔

عام خیال یہ ہے کہ آسمان نو ہیں مگر اسلامی ہیئت میں آٹھ اور سات آسمانوں کے مفروضے بھی پیش کیے گئے ہیں کیونکہ بقول صاحب التصریح اگرچہ حکما نو آسمانوں کے قائل ہیں مگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ بہرحال افلاک نہگانہ کا نظریہ شروع ہی سے مورد قیل و قال رہا ہے۔ تیسری صدی میں جن ہیئت دانوں نے اس سے اختلاف کیا ان میں بنو موسیٰ کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ انھوں نے اپنے اختلاف کی تائید میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی جس کا نام ابن القفطی نے

"کتاب فی انکار ان ثم کرۃ تاسعۃ الافلاک"

بتایا ہے۔ لیکن زیادہ واضح نام ابن الندیم نے بتایا ہے، "کتاب بین فیہ بطریق تعلیمی و مذہب ہندسی انہ لیس فی خارج کرۃ الکواکب الثابتہ کرۃ تاسعۃ"۔

رصدگاہ مامونی اور بنو موسیٰ کی رصدگاہ کے درمیانی عرصہ میں ایک اور منجم محمد بن علی المکی نے نیشاپور میں رصدگاہ قائم کی تھی اس نے آفتاب کے میل کلی کی تعداد بھی دریافت کی تھی جو حسب تصریح البیرونی ۲۳ درجہ ۴ دقیقے تھی۔

اسی عہد کا ایک مشہور مہندس و ماہر ہیئت ابو عبداللہ محمد بن عیسیٰ الماہانی ہے۔ ابن الندیم

اور ابن القفطی نے ہندسہ دان اور ماہر علم الحساب کی حیثیت سے اس کا ذکر کیا ہے لیکن حسب تصریح ابن یونس (زیج حاکمی) اس نے ۲۲۰ اور ۲۵۰ھ کے مابین فلکیاتی مشاہدات بھی کیے تھے۔ ابن القفطی نے علم الہیئت میں اس کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جس کا نام "کتاب عروض الکواکب" ہے۔

اس زمانہ میں دو اور مشہور سائنس دانوں کا نام ملتا ہے: ابو العباس الایرانشہری اور محمد ابن اسحاق السرخسی۔

الایرانشہری محمد ابن زکریا الرازی کا استاد تھا اس نے ۲۲۲ یزدجرد مطابق ۲۹ رمضان ۲۴۱ھ میں ایک عجیب سورج گہن کا مشاہدہ کیا تھا جس میں قرص آفتاب اندر سے گہنا گیا تھا مگر کناروں پر روشن تھا۔

محمد بن اسحاق السرخسی نے اس کے تین سال بعد ۲۲۵ یزدجرد (مطابق ۲۶۲ھ) میں شہر سرخس کے اندر ایک اور سورج گرہن دیکھا تھا جس میں پورا قرص آفتاب گہنا گیا تھا۔

اس زمانہ کا ایک مشہور ہیئت دان سلیمان بن عصمہ السمرقندی ہے جس نے ۲۵۰ھ مطابق ۸۶۴ء میں شہر بلخ کے اندر رصدگاہ قائم کر کے فلکیاتی مشاہدات کیے تھے۔ بیرونی اس کی حذاقت کا معترف ہے اور لکھتا ہے کہ سلیمان بن عصمہ نے طلب تحقیق میں اپنے مقدور بھر جد و جہد کی تھی۔ اس نے بھی آفتاب کا میل اعظم اور فصل ربیع کی مدت دریافت کیے تھے جو بالترتیب ۲۳ درجہ ۳۵ دقیقے اور ۹۲ یوم ۲۸ $\frac{1}{2}$ گھڑی تھے۔

یہی زمانہ الکندی کے شاگرد ابو معشر بلخی کے بلوغ کا ہے۔ وہ پہلے حدیث کا طالب علم اور نجوم اور نجومیوں کا دشمن تھا مگر الکندی نے ایسا انتظام کیا کہ وہ نجوم و ہیئت کی طرف مائل ہو گیا۔ ابو معشر ہیئت دان سے زیادہ نجومی اور جوتشی تھا۔ اس کے ساتھ وہ اقوام قدیمہ بالخصوص ایرانیوں کی ثقافتی تاریخ کا ماہر تھا۔ مستعین باللہ کے زمانہ میں اس کی ایک پیشین گوئی صحیح ہوئی تھی جس کے لیے اسے کوڑوں سے نوازا گیا۔ کثیر التصانیف مصنف تھا۔ اس کی مشہور تصانیف میں کتاب الالوف

کتاب القرآنات، کتاب ہیئۃ الافلاک، زیج کبیر، زیج صغیر اور کتاب الانوار ہیں۔

ایک اور شخص اصفہانی نے بھی اس زمانہ میں فلکیاتی مشاہدات قلم بند کیے تھے جس کا رد ابوحنیفہ الدینوری نے لکھا تھا۔

ابوحنیفہ الدینوری "کتاب الرد علی رصد الاصفہانی" کے علاوہ "کتاب الانواء" بھی لکھی تھی جو بہ تصریح عبدالرحمٰن صوفی عربوں کے قدیم علم الہیئت (انواء) کے موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ ابوحنیفہ نے فلکیاتی مشاہدات بھی کیے تھے۔ جس مکان میں وہ یہ مشاہدات کیا کرتا عبدالرحمٰن الصوفی ۳۳۹ھ میں بویہی وزیر ابوالفضل ابن العمید کی معیت میں اس مکان میں ٹھہرا تھا۔

ابوحنیفہ الدینوری کی کتاب الانواء کو اس کے ہم وطن ابن قتیبہ نے اپنا لیا تھا اور علم مناظر النجوم کے نام سے شائع کیا تھا۔ مگر البیرونی اس کتاب کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتا۔ یہ کتاب دائرۃ المعارف حیدرآباد سے حال ہی میں شائع ہو چکی ہے۔

لیکن اس عہد کا سب سے مشہور ہیئت دان ابوجعفر محمد بن جابر بن سنان البتانی ہے جو دنیا کے منتخب ہیئت دانوں میں محسوب ہوتا ہے۔ اس نے ۲۶۴ھ سے ۳۰۶ھ تک فلکیاتی مشاہدات کیے تھے اور ۲۹۹ھ میں کواکب ثابتہ کو قلم بند کیا تھا۔ قاضی صاعد اندلسی اس کے بارے میں لکھتا ہے:

> "مسلمان ہیئت دانوں میں ابوجعفر محمد (جعفر بن سنان) الحرانی بھی ہے جو البتانی کے نام سے مشہور ہے وہ رصد کواکب کے ماہرین میں سے ایک ہے ..... میں تاریخ اسلام میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جو ارصاد کواکب کی تصحیح اور ان کی حرکات کے امتحان میں اس کے مرتبہ تک پہنچا ہو۔"

البتانی کی سب سے عظیم الشان دریافت "اوج شمس" (APOGEE) کی حرکت ہے۔ قرون وسطی میں اس کی زیج یورپ میں بھی مقبول تھی۔ چنانچہ پہلے رابرٹ آف چیسٹر نے اور پھر پلیٹو آف ٹیوولی نے اسے لاطینی میں ترجمہ کیا۔ ذاں بعد الفانسو دہم نے اصل عربی سے ہسپانوی زبان میں اس کا ترجمہ کرایا۔ مقام شکر ہے کہ اسلامی ہیئت کے اس شاہکار کو نلینو نے ۱۸۹۹ء میں اصل عربی

کے اندر شائع کر دیا ہے۔

ب۔ مشاہیر مہندسین

ا۔ بنو موسیٰ اس عہد کے افاضل مہندسین میں سب سے نمایاں نام خاندان بنو موسیٰ کا ہے۔ ان کا باپ موسیٰ بن شاکر مامون الرشید کے درباری نجومیوں میں سے تھا۔ وہ نجوم کے علاوہ علم ہندسہ میں دستگاہ عالی رکھتا تھا لہٰذا اولاد کو بھی ریاضی و ہندسہ کے ساتھ فطری شغف باپ سے ورثہ میں ملا۔

ابن القفطی لکھتا ہے:

"موسیٰ بن شاکر علم ہندسہ میں کمال رکھتا تھا اور اس کے بیٹے محمد، احمد اور حسن علوم ہندسیہ، ہیئت الافلاک اور حرکات نجوم میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔"

موسیٰ بن شاکر کے مرنے پر مامون الرشید نے اس کے لڑکوں کی پرورش اپنے ذمہ لی اور اس کی خصوصی تربیت نے ان لڑکوں کو قلمرو خلافت کا گوہر شب چراغ بنا دیا۔ یہ تینوں بھائی نہ صرف خود صاحب کمال تھے بلکہ مربی علم و فن بھی تھے اور اپنی دولت کا بڑا حصہ علم و حکمت بالخصوص ریاضی و ہندسہ کے فروغ و اشاعت پر صرف کرتے تھے اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ بنو موسیٰ متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ ہندسہ کے اندر ان کی حسب ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں:

۱۔ کتاب المخروطات ۲۔ کتاب الشکل المدور المستطیل

۳۔ کتاب الحیل ۴۔ کتاب القرسطون

۵۔ کتاب مساحۃ الاکر و قسمۃ الزوایا بثلاثۃ اقسام متساویۃ و وضع مقدارین بین مقدارین لتتوالی علی نسبۃ واحدۃ

بنو موسیٰ کا قابل یادگار کارنامہ ابلونیوس (APOLONIUS) کی کتاب المخروطات (CONIES) کا ایڈیشن ہے۔ اگر بنو موسیٰ کو اس کتاب کی تلاش و تجسس کے ساتھ اعتناء و شغف نہ ہوتا تو یونانی ہندسہ کے دوسرے جواہر پاروں کی طرح یہ کتاب بھی آج نابید ہوتی۔ ابن القفطی نے لکھا ہے:

"بنو موسیٰ بن شاکر نے کتاب المخروطات کے شروع میں ذکر کیا ہے کہ ابلنیوس اسکندریہ

کا باشندہ تھا اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس کی کتاب بعض وجوہ سے خراب و فاسد ہوگئی جن میں سے ایک اس کی نقل کی وقت اور تصحیح کا عدم التزام تھا اور دوسرے یہ کہ کتاب پرانی ہوگئی اور اس کا ذکر مٹ گیا اور لوگوں کے ہاتھ میں اس کے منتشر حصے باقی رہ گئے۔ یہاں تک کہ عسقلان میں ایک شخص جس کا نام اوطوقیوس تھا ظاہر ہوا۔ وہ علم ہندسہ میں ممتاز اور معلم تھا۔ ..... پس جب اس نے اپنے مقدور بھر کتاب کو جمع کیا تو اس کے چار مقالوں کی اصلاح کی۔"

اس طرح کتاب کے چار مقالے مشہور تھے مگر جب عہد مامونی میں روم سے کتابیں آئیں تو پتہ چلا کہ یہ آٹھ مقالے ہیں، اس لیے بنوموسیٰ نے باقی مقالوں کی تلاش کرائی اور بڑی مشکل سے تین (یا پانچواں، چھٹا اور ساتواں) مقالے اور آٹھویں مقالے کی پہلی چار شکلیں دستیاب ہوئیں۔ پہلے چار مقالوں کو بنوموسیٰ نے ہلال بن ابی ہلال الحمصی سے اور باقی مقالوں کو ثابت بن قرہ سے ترجمہ کرایا۔ اس کے بعد محمد بن موسیٰ نے اس پر ایک بصیرت افروز مقدمہ لکھا۔ اس نے مخروطات میں ایک نئی شکل کا اضافہ بھی کیا (شکل بنی موسیٰ)۔

سترھویں صدی میں جب ہیلے نے "مخروطات ابلینوس" کو ایڈیٹ کرنا چاہا تو اس کے آخری مقالے اصل یونانی میں نہیں ملے صرف عربی ہی میں ملے اس لیے ہیلے نے انھیں عربی سے ترجمہ کر کے شائع کیا۔ اس طرح یونانی ہندسہ کے اس جواہر پارے کے بقا و تحفظ بنوموسیٰ کی رہین منت ہیں۔

بنوموسیٰ کا دوسرا کارنامہ "علم الحیل" (MECHANICS) ہے۔ اس فن میں ان کے تبحر اور ان کی "کتاب الحیل" کے بارے میں ابن القفطی لکھتا ہے:

"موسیٰ بن شاکر کے تینوں بیٹے ہندسہ اور میکانک میں سب سے زیادہ ماہر تھے۔ اس فن (میکانک) میں ان کی ایک عمدہ تصنیف ہے جس کے مقاصد شریف ہیں، فوائد عظیم ہیں اور وہ لوگوں میں بہت مشہور ہے۔"

بلکہ بنوموسیٰ کی غیر معمولی شہرت کا باعث ہی ان کا علم الحیل میں کمال ہے اور اسی نسبت سے مشہور

ہیں۔ ابن خلکان لکھتا ہے:

"بنو موسیٰ وہ جن کی طرف حیل بنی موسیٰ منسوب ہیں اور وہ اسی کی وجہ سے مشہور ہیں"۔

حکمائے قدیم میں "علم الحیل" کے اندر حرف آخر ایرن (HERON) کو سمجھا جاتا تھا اور اس لیے وہ (HERON MECHENICUS) کے نام سے مشہور تھا مگر بنو موسیٰ (یا احمد بن موسیٰ) کو اس فن میں وہ حذاقت حاصل تھی کہ ان کے اکتشافات و ایجادات کے سامنے ایرن تک کا نام ماند ہو گیا۔ ابن القفطی لکھتا ہے:

"احمد اپنے بھائی سے علم میں کمتر تھا سوائے میکانکس کے کیونکہ اسے اس فن میں وہ اکتشافات ہوئے تھے جو اس کے بھائی محمد کو نہیں ہوئے تھے حتیٰ کہ قدما محققین و ماہرین علم حیل ایرن وغیرہ کو بھی نہیں ہوئے تھے"۔

ابن خلکان نے اس کتاب کو دیکھا تھا اور وہ اس کے متعلق لکھتا ہے:

"علم الحیل میں ان کی عجیب و نادر کتاب ہے جو بڑے بڑے عجائب پر مشتمل ہے۔ جب اس پر مطلع ہوا ہیں میں نے اسے اس فن میں بہترین کتاب پایا"۔

بنو موسیٰ نے ایرن کی کتاب الحیل کو بھی ثابت بن قرہ سے ترجمہ کرا کر ایڈیٹ کیا تھا اس کتاب کی بھی یونانی اصل ناپید ہے اس لیے عربی ترجمہ کی مدد سے NIX اور SCHMIDT نے اسے ایرن کی کلیات کے جلد دوم میں شائع کیا۔ اس طرح عہد قدیم کے اس نادر و نایاب علمی جواہر پارے کے تحفظ میں بنی موسیٰ کی کوشش کا بڑا دخل ہے۔ بنو موسیٰ نے قسطا بن لوقا سے "کتاب القرسطون" کا ترجمہ کرا کر بھی ایڈیٹ کیا تھا۔

بنو موسیٰ کا تیسرا کارنامہ قدیم یونانی ہندسہ کے مسائل ثلاثہ کے حل کی کوشش تھا۔ اس میں خاص طور سے چھوٹا بھائی حسن دلچسپی رکھتا تھا اور اگرچہ اس نے رسم معروف کے مطابق پوری اقلیدس (تیرہ مقالے) نہیں پڑھی تھی، صرف چھ مقالے پڑھے تھے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اسے ذہن ثاقب اور فکر رسا عطا کی تھی۔ اس کا نتیجہ تھا کہ جہاں اور لوگ وسعت مطالعہ کے بعد بھی نہ پہنچ سکے تھے

وہ محض اپنے ذہن رسا کی مدد سے پہنچ گیا۔ حسن کا نام عہد قدیم مسائل ثلاثہ (یعنی دیئے ہوئے دائرہ کے برابر مربع بنانا، دیئے ہوئے مکعب کا دگنا مکعب اور زاویہ کو تین برابر حصوں میں تقسیم کرنا) کے حل کے ساتھ وابستہ ہے۔ چنانچہ ابن القفطی لکھتا ہے:

"تیسرا بھائی حسن علم ہندسہ میں منفرد تھا۔ اس نے ایک عجیب طبیعت پائی تھی جس میں کوئی اس کے برابر نہیں تھا۔ اس نے جو کچھ سیکھا اپنی طبیعت سے سیکھا۔ علم ہندسہ میں اصول اقلیدس کے چھ مقالوں سے زیادہ اس نے نہیں پڑھا اور وہ آدھی کتاب (تیرہ مقالوں) سے بھی کم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا حافظہ عجیب اور اس کی قوت تخیلہ قوی تھی جس کی مدد سے اس نے اپنے آپ ان مسائل کو حل کیا جنھیں ہمارے میں سے کسی نے حل نہیں کیا تھا جیسے زاویہ کی تین برابر حصوں میں تقسیم اور دو خطوط کے درمیان ایسے دو خط دریافت کرنا کہ چاروں متوالی نسبت میں ہوں۔"

ان مسائل ثلاثہ کے حل کی دریافت میں بنو موسیٰ کی مساعی علمیہ کا اندازہ ان کی کتاب "معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیطۃ والکریۃ" سے ہو سکتا ہے جسے دائرۃ المعارف حیدر آباد نے شائع کیا ہے۔ اس کی چھٹی شکل محیط اور قطر کی نسبت (π کی مقدار) کی دریافت پر ہے، سولھویں شکل مقداروں کے درمیان ایسی دو مقداریں دریافت کرنے پر ہے کہ چاروں نسبت متوالیہ (CONTINUED PROPORTION) میں ہوں اور سترھویں شکل زاویہ کی تثلیث پر ہے۔

بنو موسیٰ ہی نے مثلث کے رقبہ کا مشہور ضابطہ دریافت کیا تھا۔

رقبہ مثلث ا ب ج = √ م (م - ص) (م - ط) (م - ع) جہاں ص، ط، ع بالترتیب نقاط ا، ب، ج کے محاذی اضلاع ہیں اور م = (ص + ط + ع) / ۲ ۔ کہتے ہیں یہ ضابطہ قدیم زمانہ میں ارشمیدس یا ہیرن کو معلوم تھا مگر بنو موسیٰ نے اسے آزادانہ طور پر دریافت کیا تھا کیونکہ وہ کتاب معرفۃ المساحۃ کے آخر میں لکھتے ہیں:

"اور جو کچھ ہم نے اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ سوائے دو مسئلوں کے سب ہماری

دریافت ہیں۔ (دو مسئلے یہ ہیں) دائرے کے قطر سے اس کے محیط کو دریافت کرنا۔ یہ ارشمیدس کی دریافت ہے اور دو دی ہوئی مقداروں کے درمیان ایسی دو مقداریں دریافت کرنا کہ چاروں نسبت متوالیہ میں ہوں۔ یہ مانالاؤس کی دریافت ہے۔"

اس لیے باقی سولہ شکلیں ہوسی کی اپنی دریافت ہیں اور انھیں میں ساتویں شکل بھی ہے جو قبہ مثلث کے مشہور ضابطہ پر مشتمل ہے۔

۲۔ اسحاق بن حنین: اسحاق بن حنین نے باپ کی علمی خدمات کو جاری رکھا، چنانچہ ابن الندیم اس کے تذکرے میں لکھتا ہے:

"ابو یعقوب اسحاق بن حنین فضل و کمال اور یونانی و سریانی سے عربی میں صحیح ترجمہ کرنے میں اپنے باپ کی طرح تھا۔ وہ عربی زبان کا فصیح تھا اور اس بات میں اپنے باپ سے زیادہ ماہر تھا۔"

مگر اس کا رجحان طب کی طرف کم اور فلسفہ و حکمت کی جانب زیادہ تھا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

"وہ اپنے باپ کے مانند تھا . . . . . البتہ طب کے اندر اس کے تراجم ان ترجموں کے مقابلے بہت کم ہیں جو اس نے فلسفہ کے اندر عربی میں ارسطو کی کتابوں اور ان کی شروح کے کیے تھے۔"

ہندسہ کے اندر اس نے اصول اقلیدس کا از سر نو ترجمہ کیا تھا، چنانچہ ابن الندیم مترجمین و شارحین اقلیدس کے ذکر میں لکھتا ہے:

"اور اسحاق بن حنین نے اس کا (اصول اقلیدس کا) ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ نے اس ترجمہ کی اصلاح کی۔"

اس ترجمہ کا ایک نسخہ رضا لائبریری رام پور میں موجود ہے۔ اسحاق بن حنین نے ترجمہ اقلیدس کے علاوہ اس کا اختصار بھی کیا تھا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کی مصنفات میں "اختصار کتاب اقلیدس" کا ذکر کیا ہے۔ اسحاق ہی نے "معطیات اقلیدس" کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

ارشمیدس کی "کتاب الکرۃ والاسطوانۃ" کی اوطوقیوس عسقلانی نے جو شرح کی تھی، اسحاق نے اس کا بھی ترجمہ کیا تھا۔

۳۔ الماہانی شراح اقلیدس کے ذکر میں ابن الندیم لکھتا ہے:

"الماہانی نے اس کے پانچویں مقالہ کی شرح لکھی تھی۔"

آگے چل کر وہ الماہانی کے تذکرے میں لکھتا ہے:

"ابوعبداللہ محمد بن عیسیٰ ماہرین علم الحساب اور ہندسین میں سے تھا۔ علم ہندسہ میں اس کی دو تصنیفیں ہیں: نسبت وتناسب کے بیان میں ایک رسالہ اور مقالہ اولیٰ کی چھبیس اشکال جن کے اثبات کے لیے "خلف المفروض" (REDDCTIO AD ABSURDUM) کی ضرورت نہیں پڑتی۔"

ان میں غالباً اول الذکر اس کی شرح مقالہ خامسہ" یا اس کا جزو ہے۔ اس کا ایک نسخہ پیرس کی قومی لائبریری میں موجود ہے۔ الفہرست کی بتائی ان دو کتابوں کے علاوہ الماہانی نے دسویں مقالہ کی شرح بھی لکھی تھی جس کا ایک جزو پیرس میں موجود ہے۔

الماہانی نے "اُکرِ مانالاؤس" کی اصلاح بھی کی تھی، چنانچہ محقق طوسی نے "تحریر اُکر مانالاؤس" کے مقدمہ میں لکھا ہے،

اسی طرح امیر ابونصر بن عراق (البیرونی کا استاد) نے "رسالہ فی اصلاح شکل کتاب مانالاؤس" میں لکھا ہے۔

الماہانی نے ارشمیدس کی "کتاب الکرہ والاسطوانۃ" کے مقالہ اولیٰ کی شکل چہارم مذکورہ قدمہ کو بھی تیسرے درجہ کی مساوات بنا کر حل کرنا چاہا تھا۔ چنانچہ عمر خیام نے اپنے "الجبر والمقابلہ" میں لکھا ہے:

"رہے متاخرین تو ان میں سے الماہانی نے اس مقدمہ کی جسے ارشمیدس نے کتاب الکرۃ والاسطوانۃ کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل میں بغیر ثبوت بیان کیا ہے

الجبر والمقابلہ کے ذریعے تحلیل کر لیا تھا۔ اس کے نتیجہ میں کتاب ا اقوال اور اعداد (لا ، لا ادر ع) پر مشتمل مساوات حاصل ہوئی۔

۴۔ سلیمان بن عصمہ   سلیمان بن عصمہ کا ذکر نجم کی حیثیت سے اوپر آچکا ہے۔ اس نے اصول اقلیدس کے دسویں مقالے کے نصف آخر کی بھی شرح لکھی تھی۔ اس کا ایک جزو جو "متوسطات منفصلات" سے متعلق ہے کتب خانہ لائیڈن میں موجود ہے۔

البیرونی علم المثلثات کے ضمن میں اپنے "رسالہ فی الحزارج الاوتار" کے اندر اس کی کتاب "رسالہ فی مساحۃ تحوذات النواحی" کا بار بار حوالہ دیتا ہے جس میں اس نے قدیم علم المثلثات کے بنیادی مسئلے کی توضیح کی تھی۔ سلیمان بن عصمہ نے اپنی "زیج الیزین" میں بھی بعض مسائل حل کیے تھے۔

۵۔ ہلال بن ابی ہلال الحمصی   ہلال بن ابی ہلال الحمصی کا ذکر بنو موسیٰ کے تذکرے میں اوپر آچکا ہے۔ اس نے بنو موسیٰ کے ایما سے "مخروطات ابلونیوس" کے پہلے چار مقالوں کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

غیر مشہور ماہرین ہندسہ میں مندرجہ ذیل فضلاء قابل ذکر ہیں۔

۶۔ ابو حنیفہ الدینوری   ابن الندیم نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ الدینوری دیگر علوم کے علاوہ ہندسہ میں بھی دستگاہ رکھتا تھا: وکان متفننا فی علوم کثیرۃ منہا النحو واللغۃ والہندسۃ والحساب وعلوم الہند۔

ابو حنیفہ الدینوری نے ۲۸۲ھ میں وفات پائی۔ اس کی ہیئت دانی کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

۷۔ حبیش الطبیب   حبیش الطبیب حنین بن اسحاق کا بھانجا اور شاگرد رشید تھا وہ طبیب کی حیثیت سے مشہور ہے مگر حسب تصریح البیہقی وہ مہندس بھی تھا۔ وحبیش کان من الاطباء المتقدمین والمہندسین ولہ تصانیف کثیرۃ فی الطب۔

۸۔ ابو محمد عبداللہ بن ابی الحسن بن ابی رافع   ابو محمد ابن ابی رافع نے حسب تصریح ابن الندیم ہندسہ میں ایک رسالہ لکھا تھا:

ولہ من الکتب: کتاب رسالۃ فی الہندسۃ۔

۹۔ عطارد بن محمد: عطارد بن محمد نجوم و ہیئت کے علاوہ "علم المرایا" کا بھی محقق تھا۔ چنانچہ اس نے مرایائے محرقہ (BURNING GLASSES) پر ایک رسالہ بعنوان "کتاب المرایا المحرقہ" لکھا تھا۔ نیز ہیئتی آلات پر بھی متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ چنانچہ ابن الندیم نے اس کی مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے:

۱۔ کتاب العمل بالاسطرلاب

۲۔ کتاب العمل بذات الحلق

۳۔ کتاب ترکیب الافلاک

۱۰۔ محمد بن جابر البتانی

دنیا کے مشہور ہیئت دانوں میں سے ہے۔ اس کی "الزیج الصابی" کا تیسرا باب مثلثاتی نسبتوں پر ہے۔ اس باب میں اس کی علمی خدمات کے سلسلے میں کارادی تو لکھتا ہے:

"اس کی شہرت کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ ہر چند اس نے دریافت نہ کیا ہو مگر کم از کم اس نے مثلثاتی نسبتوں کو جس طرح آج ہم استعمال کرتے ہیں مقبول بنا دیا۔ بطلیموس اوتاد کو استعمال کرتا تھا جس کے حساب کے لیے اس کے یہاں صرف ایک شکل تھی اور وہ بھی بہت بھدی۔ البتانی نے اوتار کے بجائے جیوب (SINES) کو داخل کیا۔ اس نے مماس اور مماس التمام کو بھی استعمال کیا۔ وہ علم المثلثات کے دو تین اساسی تعلقات سے بھی واقف تھا۔ ۔ ۔ ۔ البتانی نے مندرجہ ذیل ضابطوں کی توضیح کی:

$$\text{جیب ز} = \frac{\text{مماس ز}}{\sqrt{1+\text{مماس}^2\ \text{ز}}} \quad \text{اور} \quad \text{جیب التمام ز} = \frac{1}{\sqrt{1+\text{مماس}^2\ \text{ز}}}$$

یہ دریافت ہیں اس نقطے سے، جہاں تک یونانی پہنچے تھے، بہت دور پہنچا دیتی ہے اور یقیناً جدید سائنس کے عہد کا افتتاح کرتی ہے۔"

ج۔ نگاہِ بازگشت

اس دور میں علم ہندسہ کی ترقی کے سلسلے میں حسب ذیل کام ہوا :

۱۔ اسحاق بن حنین نے اصول اقلیدس کا ترجمہ کیا جس پر بعد میں ثابت بن قرہ نے اصلاح دی اسحاق نے اصول اقلیدس کا اختصار بھی کیا۔

الماہانی نے پانچویں مقالہ کی شرح لکھی جو نسبت و تناسب پر ہے۔ اس نے دسویں مقالہ کی بھی شرح لکھی تھی (اگرچہ ابن الندیم اس کا ذکر نہیں کرتا) نیز اس نے مقالہ اول کی ان چھبیس اشکال کو مدون کیا جن کا ثبوت "خلف مفروض" پر موقوف نہیں ہے۔ دسویں مقالہ کے نصف آخر کی ایک شرح سلیمان بن عصمہ نے لکھی تھی، اس کا وہ جزو جو منفصلات و متوسطات (APOTOMAE AND MEDIALS) پر ہے ہنوز موجود ہے۔

ابو محمد عبداللہ بن ابی رافع نے ہندسہ پر ایک رسالہ لکھا۔

بنو موسیٰ کا رسالہ "معرفۃ مساحۃ الاشکال البسیطۃ والکرویۃ" اپنی افادیت کے پیش نظر بعد میں "متوسطات" کے اندر شامل کیا گیا۔ اسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے۔ قرون وسطیٰ میں جیرارڈ آف کریمونا نے اسے لاطینی میں ترجمہ کیا تھا۔ بنو موسیٰ کی تصانیف میں "کتاب المثلث" بھی ہے۔ ممکن ہے یہ ارشمیدس کی "کتاب المثلث" کا ایڈیشن ہو۔

سلیمان بن عصمہ نے "مساحۃ ذوات النواحی" کے عنوان سے علم المثلثات پر بھی ابواب لکھے۔

۲۔ کرویات کے سلسلے میں اسحاق بن حنین نے اوطوقیوس عسقلانی کی "شرح کتاب الکرۃ والاسطوانۃ لارشمیدس" کا عربی میں ترجمہ کیا۔ الماہانی نے "اکر مانالاوس" کی اصلاح شروع کی تھی مگر مکمل نہ کر سکا۔ اس نے (الماہانی نے) کتاب الکرۃ والاسطوانۃ کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل کے مقدمہ کو تیسرے درجہ کی مساوات بنا کر حل کرنے کی کوشش کی۔

۳۔ مخروطات ابلونیوس کا ترجمہ مسلمانوں کی ہندسی عبقریت کا لافانی شاہکار ہے۔ اس

کا شوق بنو موسیٰ کو پہنچا ہے۔ پہلے چار مقالوں کا ترجمہ ہلال بن ابی ہلال الحمصی نے کیا، بعد کے مقالوں کا ترجمہ ثابت بن قرہ نے کیا۔ ازاں بعد محمد بن موسیٰ نے اس پر ایک مقدمہ لکھا۔ اس نے اس فن میں ایک شکل بھی "شکل بنی موسیٰ" کے نام سے بڑھائی تھی۔ محقق طوسی نے اس کی اصلاح کی تھی، اسی کی مدد سے اٹھارھویں صدی میں ہیلے نے اسے لاطینی میں ترجمہ کر کے ایڈٹ کیا۔

بنو موسیٰ نے "کتاب الشکل المدور المستطیل" کے عنوان سے غالباً شکل ناقص ELLIPSE پر بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

۴۔ بصریات کے سلسلے میں عبداللہ بن مسرور البلخی نے (PARALLEX) پر "کتاب مطرح الشعاع" اور (BURNING GLASSES) پر عطارد بن محمد نے "کتاب المرایا المحرقہ" لکھی۔

۵۔ میکانکس (MECHANICS) کے ضمن میں بنو موسیٰ نے غالباً ثابت بن قرہ سے ایرن کی "کتاب الحیل" کو ترجمہ کرا کے ایڈٹ کیا۔ انھوں نے غالباً قسطا بن لوقا کے ترجمہ "کتاب القرسطون" کو بھی ایڈٹ کیا۔ خود بنو موسیٰ نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی جو کلاسیکل حیثیت رکھتی ہے۔ احمد بن محمد الحاسب نے دریائے نیل کی طغیانی کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا جس کا نام ابن الندیم نے "کتاب الی محمد بن موسیٰ فی النیل" بتایا ہے۔

۶۔ ہیئۃ الافلاک پر عطارد بن محمد نے "ترکیب الافلاک" اور ابو معشر بلخی نے "ہیئۃ الفلک و اختلاف طلوعہ" لکھی۔ بنو موسیٰ نے زمین آسمان کے افکار پر ایک کتاب لکھی۔ حسن بن سہل بن نوبخت، ابو معشر بلخی اور ابو حنیفہ الدینوری نے "کتاب الانواء" لکھیں۔ بو حرالذاکر کی "کتاب الانوار" کو ابن قتیبہ نے اپنا کر "علم مناظر النجوم" کے نام سے مرتب کیا۔ اسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے۔

عام علم الہیئت میں بنو موسیٰ نے "کتاب سنۃ الشمس" ابو معشر نے "کتاب نسخ القرانات" عمر بن محمد المروذی نے "تعدیل الکواکب" حارث المنجم نے "کتاب الزیج" الصیمری نے "کتاب القرانات" اور ابن ابی رافع نے "کتاب اختلاف الطلوع" زنجی بغاوت کے قائد علوی کے منجم ابن ابی قرہ نے سورج گرہن اور چاند گرہن کے اسباب پر "کتاب العلۃ فی کسوف الشمس والقمر" لکھی۔

لیکن سب سے زیادہ شہرت البتانی کی "زیج الصابی" کو حاصل ہوئی جو آج بھی علم الہیئت کی ادبیات عالیہ میں شمار ہوتی ہے۔

اسطرلاب پر عمر بن محمد المروزی نے کتاب "صنعۃ الاسطرلاب المسطح" اور علاء بن محمد نے "کتاب العمل بالاسطرلاب" لکھیں۔ موخر الذکر نے حلقہ دار کرہ کے استعمال پر "کتاب العمل بذات الحلق" اور ابن ابی عباد نے آلات رصدیہ کے استعمال پر "کتاب العمل بذات الشعبتین" لکھیں۔

شاہد حسین رزاقی

پیری مریدی سرسید کی نظر میں

سرسید احمد خاں کے زمانے میں ہندوستان کے مسلمان انتہائی زوال پذیر ہو گئے تھے۔ اور دینی خلاقی، تعلیمی، معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی ہر قسم کی خرابیوں اور پستیوں نے پوری قوم کی حالت اس قدر ڑدی تھی کہ ان کی اصلاح کیے بغیر اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کا باقی رہ جانا ناممکن نظر آتا تھا۔ سرسید ے دور اندیش، حقیقت پسند اور عملی انسان تھے۔ انھوں نے آنے والے خطرات کا صحیح اندازہ کر لیا سلمانوں کی زندگی کے مختلف شعبوں میں انفرادی اور اجتماعی طور پر جو برائیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کی عیت اور اسباب معلوم کیے اور ان تمام خرابیوں کو دور کر کے اپنی قوم کے مستقبل کو بہتر بنانے کی عملی وجہد شروع کر دی۔

سرسید کی ان اصلاحی کوششوں میں مسلمانوں کی دینی و اخلاقی اصلاح کی خاص اہمیت تھی۔ نکہ مسلمانوں نے رفتہ رفتہ ایسے عقائد و نظریات اختیار کر لیے تھے جو درحقیقت اسلامی مقاصد خلاف تھے۔ مگر اسلام کی صحیح تعلیمات سے ناواقفیت کی وجہ سے اکثر مسلمان ان غیر اسلامی اند کو دین کے اہم اصول تصور کرتے تھے۔ ہندوستان کی دوسری قوموں کے عقائد و نظریات، رسوم اج اور توہمات سے ہندی مسلمان اس قدر متاثر ہوئے تھے اور ان کی زندگی میں غیر اسلامی ت اس حد تک سرایت کر گئے تھے کہ اس ملک میں اسلام کو خود مسلمانوں کے طرز عمل سے شدید لاحق ہو گیا تھا اور سرسید اس حقیقت کو خوب محسوس کرتے تھے کہ اسلام اور مسلمانوں کی بقاد کے لیے ان خطرات کو دور کرنا لازمی ہے جو اسلام سے دوری اور غیر اسلامی اثرات کی وجہ پیدا ہو گئے ہیں۔

تمام حالات پر غور کرنے کے بعد سر سید اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمانوں کے دینی عقائد کو درست کرنے کی کوششیں اسی وقت کامیاب ہو سکیں گی جب کہ پیری مریدی کا مروجہ طریقہ ختم کر دیا جائے گا اور لوگ اس کی پیدا کردہ گمراہی اور نقصانات سے محفوظ ہو جائیں گے ۔ سر سید نے اپنی قومی زندگی کے ابتدائی دور میں ہی پیری مریدی کے مروجہ طریقے کی برائیوں اور مضرتوں کو محسوس کر لیا تھا اور مسلمانوں کو ان کی اصلاح پر متوجہ کرنے کے لیے ایک رسالہ "کلمۃ الحق" لکھا تھا جو ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا تھا ۔ اس کے بعد ۱۸۵۲ء میں انھوں نے "نمیقہ در مسئلہ تصور شیخ" شائع کیا ۔ ان دونوں میں سر سید نے پیری مریدی کے متعلق اپنے خیالات قلبا ہر کیے تھے ۔ یہ ان کی اصلاحی سرگرمیوں کا ابتدائی دور تھا اور ان کی روش میں وہ شدت نہ تھی جو اس بارے میں آگے چل کر پیدا ہو گئی ۔ تاہم انھوں نے پیری مریدی کے مروجہ طریقہ کی خرابیاں اور نقصانات بیان کر کے ان کی مخالفت کی تھی ۔ سر سید اس بات کے مخالف نہ تھے کہ کوئی شخص اپنے پیر سے روحانی رہبری حاصل کرے بلکہ وہ انسان کی روحانی تربیت کے لیے اس چیز کو مفید سمجھتے تھے کہ کوئی شخص ایسے روحانی پیشوا سے فیض یاب ہو جو عالم و فاضل ، متقی و پرہیزگار اور اعلیٰ اوصاف و کردار کا مالک ہو لیکن نفس پرست ، مکار اور دھوکہ باز پیروں کے وہ شدید مخالف تھے اور اس زمانے کے پیر عموماً اسی قسم کے تھے ۔

پیری مریدی کے کسی سلسلہ میں منسلک ہونے اور روحانی رہبری کو ایک قسم کا تجارتی کاروبار بنا لینے کو سر سید بہت ناپسند کرتے تھے اور پیر پر اس قسم کے اعتقاد کو گمرا کن سمجھتے تھے کہ وہ صاحب کرامت ہے ۔ اس کی دی ہوئی جڑی بوٹی اکسیر کا حکم رکھتی ہے اور مرنے کے بعد پیر ہی کام آئے گا ۔ ایسے گمرا کن خیالات کے بجائے سر سید یہ چاہتے تھے کہ لوگ اس بات پر پورا یقین رکھیں کہ قبر میں ہر شخص کے نیک اعمال ہی اس کے کام آئیں گے اور وہ اس دنیا میں اچھے کام کر کے ان کا اجر پائے گا ۔ اسی طرح سر سید روحانیت بڑھانے کے ان متعدد طریقوں کے بھی مخالف تھے جو اس زمانے میں رائج تھے ۔ وہ اس بات کے منکر نہ تھے کہ تصوف سے روحانیت میں اضافہ ہو سکتا ہے لیکن اس بات کے خلاف تھے کہ تصوف اور روحانیت کو جادوگروں جیسے کرتب دکھانے کا ذریعہ بنایا جائے ۔ چنانچہ انھوں نے اس قسم کے طریقوں

کی تعلیم دی جاتی کہ پیر اور مرید کے درمیان روحانی ربط قائم کرنے کے لیے تصور کی مشق کی جائے اور اس کو اتنا بڑھایا جائے کہ حالتِ مراقبہ میں مرید اپنے شیخ کو نظروں کے سامنے موجود پائے۔

پیری مریدی کے مروجہ طریقوں نے عوام کے عقائد میں جو خرابیاں پیدا کر دی تھیں ان کو دور کرنے اور عوام کو گمراہی سے بچانے کے لیے سرسید نے شریعت کو صحیح راستہ قرار دیا ہے۔ اور لوگوں کو یہ بتلایا کہ ہمارے زمانے میں پیری مریدی کا ایسا ایک جھگڑا لگا ہے جس کے سبب ہزاروں آدمی دھوکے میں پڑے ہیں۔ بھلا لیکن صورت کا آدمی دیکھا کوئی تو اس کو قطب کہتا ہے اور کوئی ابدال اور کوئی ولی اور کوئی غوث اور پھر وہ کیسی ہی باتیں کرتا ہو اس پر کچھ خیال نہیں کرتے۔ اگر کوئی کہے کہ "میاں یہ تو شرع کے خلاف باتیں کرتا ہے" تو یوں جواب دیتے ہیں کہ "اجی تم نہیں جانتے طریقت کا اور ہی راستہ ہے۔ فقیروں کی باتیں ہی جدا ہیں۔ شریعت تو ظاہر کے لیے ہے۔ یہ ولی اللہ کے ہیں، جو کریں سو بجا ہے"۔ فقیروں اور ولیوں کے بارے میں یہ خیال بالکل غلط اور گمراہ کن تھا اور اس کو دور کرنے کے لیے سرسید نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ، "اللہ کی راہ نبی کی اطاعت کے بغیر ملتی ہی نہیں۔ جو ذرا بھی شریعت کی راہ سے بھٹکا وہی راہ بھولا۔ اگر کوئی آسمان پر اڑے اور زمین میں گھسے اور ایک بال بھی شریعت سے پھرا ہو وہ گمراہ ہے۔ ولی و ابدال، غوث اور قطب ہونا کچھ کرشمہ اور کرامات نہیں۔ بھوت اور پریت، دیو، جن، نٹ اور بھان متی بھی بہت سے شعبدے اور تماشے دکھاتے ہیں۔ ولی و ابدال، غوث و قطب وہی ہے جو پورا پورا شریعت پر چلے۔ . . . . وہ راہ جس سے خدا ملتا ہے وہ رسول اللہ ہی کی سنت ہے۔ اور اس کے سوا سب راہیں شیطان کی ہیں۔ ہر مداری سدھاری کو تم پیر مت بناؤ اور اس کے کرشمے اور کرامات پر مت جاؤ۔ بلکہ جو شخص سنتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا تابع ہو اس کو ولی اور غوث اور قطب اور ابدال سمجھو گو اس سے ایک بھی کرامت نہ ہو۔ کیونکہ کرامت ہونا ولی ہونے کی نشانی نہیں ہے بلکہ رسول اللہ کی سنت اور شریعت کا تابع ہونا ولی ہونے کی علامت ہے۔ ہم کو صرف محمد رسول اللہ کی سنت پر چلنے سے دونوں جہان کی نعمت ملتی ہے۔ نہ کسی پیر کی حاجت نہ کسی فقیر کی اور نہ کسی نئے ذکر کی درکار اور نہ کسی نئے شغل کی۔ جو ہمارے حضرت نے ہم کو بتلا دیا ہے وہی کافی ہے۔"

اس زمانے میں پیری مریدی کا سلسلہ طریقہ جس قدر خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں اور پیروں کی حالت کس قدر افسوس ناک تھی اس کا اظہار سرسید نے مختلف تحریروں اور تقریروں میں کیا ہے۔ اور اپنی ایک تحریر میں انھوں نے مشائخ و علماء کی نسبت اپنے خیالات ظاہر کر کے ان کا جو نقشہ کھینچا ہے اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس طبقہ کا کیا حال تھا اور سرسید ان لوگوں کے مخالف کیوں تھے۔ انھوں نے یہ کیفیت بڑے دلچسپ انداز میں یوں بیان کی ہے: جس وقت کہ پیر صاحب یا مولوی صاحب کے گرد ان کے معتقدین کا حلقہ ہوتا ہے اور حجرِ اسود کی مانند ان کے دستِ مبارک کو بوسہ دینے کو لوگ دوڑتے ہیں تو ان کا دستِ مبارک یمین الرحمٰن سے بھی بالادست ہو جاتا ہے۔ مولوی صاحب یا حضرت صاحب کی آواز کا چاروں طرف سے ان کے کان میں آنا جاہ و شانِ کسریٰ و کیقباد کی آواز سے بھی قوی اثر ان کے دل پر ڈالتا ہے۔ مسکینی و انکسار ان کو آسمان پر چڑھاتی جاتی ہے اس لیے وہ اور زیادہ مسکین اور منکسر ہوتے جاتے ہیں۔ سادہ وضعی پر لوگ فریفتہ ہوتے ہیں اس لیے وہ اور سادہ بنتے جاتے ہیں دنیا سے نفرت ان کو دنیا دلاتی ہے اس لیے وہ دنیا سے زیادہ نفرت کرتے جاتے ہیں۔ بے طمعی حاجت سے زیادہ بغیر محنت کے درہم و دینار دلا دیتی ہے اس لیے وہ زیادہ بے طمع ہوتے جاتے ہیں۔ ان کی ہر ایک بات پر لوگ آمنّا و صدقنا کہتے ہیں اس لیے ان کے دل میں دوسرے کی بات کی حقارت جمتی جاتی ہے۔ ہاتھوں کو چومواتے چومواتے ہر ایک مشکل کے حل کی دعائیں منگواتے منگواتے، ہر ایک مسئلہ کا فتویٰ دیتے دیتے ایک اور بیماری ان میں پیدا ہو جاتی ہے جس کے سبب برائی بھلائی، دوزخ و بہشت، کفر و ایمان کی کنجی وہ اپنے ہاتھ میں سمجھنے لگتے ہیں۔ کسی کو کافر بنا دیتے ہیں اور کسی کو مرتد۔ کسی کو جہنم دیتے ہیں اور کسی کو بہشت۔ کبھی خازنِ جنت میں اور کبھی مالکِ جہنم۔ دل میں خدا کے نور کے بھڑکنے کے خیال سے ظلمت بر ظلمت میں پڑتے جاتے ہیں۔ یہ تمام باتیں مل ملا کر حضرت کو ایک ایسا شخص بنا دیتی ہیں جو پھول پھلا کر کپّا ہو جاتا ہے۔ نہ کان رہتے ہیں جو کچھ سنیں۔ نہ آنکھیں رہتی ہیں جو کچھ دیکھیں۔ نہ منہ رہتا ہے جو حق بات کہیں۔ جو سر درد اور دل کی سوزش اور دل کے پھولنے سے جو مزا اس فرقہ کو آتا ہے نہ کسی دنیادار کو میسر ہوتا ہے، نہ کسی دولت مند

کرنے کو بھی صاحب تخت و سلطنت کو۔ وہ زبان سے اپنے تئیں گنہگار کہتا ہے مگر اس کا دل اس کو جھٹلاتا رہتا ہے۔ اس کہنے کو بھی وہ ایک نیکی اور تعلی سمجھتا ہے۔ اپنی چال ڈھال شریعت کے موافق بناتا ہے مگر اس کا دل روز بروز سیاہ ہوتا جاتا ہے۔ ازار کے دو انگل نیچے ہونے، داڑھی کے لمبی، یا یک مشت و دو انگشت ہونے، کپڑے کو نجاست سے پاک کرنے، پانی کے پاک ناپاک ہونے پر وہ دن رات بحث کرتا ہے۔ لمبے لمبے فتوے لکھتا ہے۔ مگر دل کو نجاستوں سے پاک کرنے کا خیال بھی نہیں کرتا۔ اکل حلال اور صدق مقال پر لمبے لمبے وعظ کہتا ہے مگر جب کوئی لقمہ تر آجاوے تو جھٹ نگل جاتا ہے۔ اور اگر کبھی اگل دیتا ہے تو اس امید پر کہ اس سے بھی زیادہ لقمہ تر بہتر آوے گا۔"

پیری مریدی کے طریقے نے ایک اور برا اثر یہ ڈالا کہ پیروں نے اپنی بزرگی اور برتری جتانے کے لیے اپنی رفتار و گفتار، نشست و برخاست غرض کہ پوری زندگی کو ایک ڈھکوسلا بنا لیا اور ان میں انتہائی رعونت پیدا ہو گئی جس کو سرسید نے اس طرح بیان کیا ہے کہ "جو وقت کہ حضرت کے باہر تشریف لانے ہے اس کے سوا اور وقت تشریف لانے ہی کے نہیں۔ اور جو وقت آپ کی بات کرنے کا ہے اس کے سوا بات کر سکنے ہی کے نہیں۔ جو دن کہ اپنے مریدوں اور معتقدوں کے جمع کرنے کا ہے اس دن کو ناغہ کر سکتے نہیں۔ جب تک کہ جھک کر تسلیمات نہ کی جاوے اور قدم آنکھوں سے نہ لگائے جاویں حضرت مزاج خوش ہونے ہی کا نہیں۔ سلام علیک کا جواب زبان سے نکلنے ہی کا نہیں۔ قدم چومتے وقت سر پر پھیر نے کے سوا مصافحے کو کبھی ہاتھ اٹھنے ہی کا نہیں۔ اور جب تک کہ حضرت صاحب اور شاہ صاحب میاں صاحب اور مولوی صاحب کہہ کر بات نہ کی جاوے، تیوری کا بل اترنے ہی کا نہیں۔۔۔"

یہ پیروں کی حالت کا بالکل صحیح نقشہ ہے اور ظاہر ہے کہ جس معاشرہ میں ایسے لوگ دین کے محافظ سمجھے جائیں اور جاہل عوام پر ان کی گرفت بہت مضبوط ہو جائے اس معاشرہ کی حالت کس قدر بد ہوگی۔ یوں تو اس زمانے میں معاشرہ کے ہر طبقہ کی حالت بہت خراب اور اصلاح کی محتاج تھی مذہبی طبقہ کا حال سب سے برا تھا۔ اس طبقہ کی گمراہی اور تباہ کاری نے سرسید کے احساس میں تلخی و شدت پیدا کر دی تھی، اور ان لوگوں کے متعلق انھوں نے یہاں تک کہہ دیا تھا کہ "کینہ و نخوت

ہے اپنے عقیدے اور عمل پر سب سے بڑھ کر مطمئن ہیں ان لوگوں میں کوشش کر کے پوچھیے۔ اور اگر دنیا میں شیطان کو ڈھونڈتے پھرو تو بجز مقدسین کے جبہ و دستار مبارک کے اور کہیں پتہ نہ لگے گا۔"

پیروں اور مولویوں کا یہ گروہ کہ یہ طبقہ عالم و فاضل ہونے کا دعویدار تھا اور مسلمانوں کی دینی تعلیم انہی لوگوں کے ہاتھ میں تھی۔ اسلام کے اصل مقاصد، اس کی صحیح تعلیمات اور اس کے بنیادی اصول کی حکمت سے یہ بالکل ناواقف تھے اور چند فرسودہ مباحث، غیر ضروری مسائل اور بالکل مہمل باتوں کو اپنے علم و فضل کے اظہار کا ذریعہ سمجھ کر ان کے متعلق وعظ کہتے اور جاہل عوام کی جہالت میں اضافہ کرتے تھے۔ سرسید مذہبی طبقہ کی اس حالت اور ان لوگوں کے دعووں کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے انتہائی نقصان رساں سمجھتے تھے اس لیے ان کی شدید مخالفت کرنے لگے۔ ان کو اس بات کا رنج تھا کہ جو لوگ مذہب کے حامی اور محافظ ہونے کے دعویدار ہیں انہی لوگوں نے مذہب کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے اور اس کی صورت مسخ کر دی ہے۔ اور وہ یہ کہے بغیر نہ رہ سکے کہ "افسوس! صد افسوس!! ہمارے ہاں کے مولویوں نے ایسے صاف اور روشن مذہب کو لغو اور مہمل کہانیوں میں ڈال دیا ہے۔ اور جب کوئی چاہتا ہے کہ اس کی تحقیقات کیجیے اور اس پر غور کیا جائے تو وہ اس کو کافر، لامذہب، مرتد اور عیسائی کہتے ہیں۔ میں خدا کا اور اس کے رسول کا اور ان کے کلام کا دوست ہوں۔ ملا مولویوں کا دوست نہیں ہوں جو مثل یہودیوں اور عیسائیوں کے ان کو ارباباً من دون اللہ سمجھوں . . . . جس قدر میں مولویوں سے ناراض ہوں ایسا کسی سے ناراض نہیں۔ زندہ مولویوں اور بالتخصیص واعظوں کا تو جانی دشمن ہوں۔ اور گزشتہ مولویوں سے سوائے چند کے رنجیدہ ہوں۔ ان میں سوائے چند کے کسی کو لکھنے اور کتاب تصنیف کرنے اور کسی بات کی تحقیق کرنے کا مطلق سلیقہ نہ تھا۔ صرف جنگل میں سے بھلی اور بری، سوکھی اور گیلی لکڑیاں چننے والے تھے۔ خدا ان پر رحم کرے اور ان کی تقلید کرنے والے اندھوں کو خدا ہدایت کرے۔"

مولویوں اور واعظوں کی حالت درست کرنا ایک ضروری کام تھا لیکن سرسید کو اس طبقہ سے بڑی مایوسی تھی اور ان کا یہ خیال تھا کہ علماء کی اصلاح اگر ناممکن نہیں تو قریب قریب ناممکن ہے

ہے۔ تقلید ضعیف تحقیق ایک حد سے گزر گئی ہے۔ اور بعضوں کا دینداری کو ذریعہ معاش بنانا اور تقلید یہاں تک بڑھ گیا ہو کہ شرک فی النبوۃ کی حد تک پہنچ گیا ہے اور ادنیٰ مسائل کے اختلاف میں ایک دوسرے کو کافر و مشرک کہنا اور رسول اللہ کے ارشاد کو چھوڑ دینا اور اخوت اسلامی جو لاالٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ سے بندھی ہوئی ہے اس کو توڑ دینا علمائے زمانہ کا دین ہو گیا ہے۔ جب یہ حال ہے تو خدا ہی ان کی اصلاح کرے تو ہو ورنہ ظاہر اسباب میں تو ہوتی ہوئی نہیں معلوم ہوتی۔" اس صورت میں کہ مولویوں کا یہ بڑا حال تھا اور ان کی اصلاح تقریباً ناممکن تھی۔ اسلام اور مسلمانوں کو ان لوگوں کی پیدا کردہ خرابیوں سے محفوظ رکھنے کی یہی ایک صورت تھی کہ عوام پر مولویوں، ملاؤں اور واعظوں کا اثر ختم کرنے کی کوشش کی جائے اور اسی مقصد کے لیے سرسید نے پیری مریدی اور دینی اجارہ داری کے خلاف ذہنی مہم چلائی اور ایک بڑے طبقہ کو جو تعلیم یافتہ، قوم کا ہمدرد اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والا تھا اپنا ہم خیال بنا لیا۔

ابن طقطقی
مترجم: محمد جعفر پھلواروی

برمکی اقتدار کا آغاز و انجام

برامکہ قدیم سے مجوسی دین رکھتے تھے۔ ان میں سے کچھ لوگ اسلام لائے اور اسلام پر عمدگی سے قائم رہے۔ خلیفہ منصور کے عہد میں برمکیوں کے جد خالد برمک وزیر بنائے گئے تھے۔ ہارون الرشید نے یحییٰ بن خالد برمک کو وزیر بنایا اور اس طرح برمکی خاندان کا عروج و اقتدار شروع ہوا۔

برمکی حکومت زمانے کی پیشانی کا چمکتا ہوا تارہ اور دہر کے سر پر دمکتا ہوا تاج تھی۔ اس کی جود و سخا ضرب المثل بن گئی تھی۔ لوگ دور دراز سے اپنی آرزوئیں لے کر سفر طے کر کے اس کے پاس آتے تھے۔ دنیا اپنے جگر کے ٹکڑوں کو اس کے پاس بھیجتی تھی اور اپنی بہترین سعادتوں سے اس نے دنیا کو بھرپور کر دیا تھا۔ یحییٰ اور اس کی اولاد چمکتے ستارے، بحر زخار، رواں سیلاب اور برستے ہوئے ابر تھے۔ علم و ہنر کے بازار ان کے عہد میں گرم تھے اور قابلِ احترام شخصیتوں کی پوری پوری عزت افزائی ہوتی تھی۔ دنیا آباد تھی اور مملکت کی رونق شباب پر تھی۔ وہ فریادیوں کا ملجا اور گرتوں کا سہارا تھے۔ ابو نواس انہی کے بارے میں کہتا ہے:

سلام علی الدنیا اذا ما فقدتم　　بنی برمك من رائحین و غاد　(بحر طویل)

صبح و شام آنے والوں سے تم بنی برمک کو خالی نہ پاؤ گے۔ دنیا پر یہ سلامتی قائم رہے۔

یحییٰ بن خالد کی وزارت

ہارون الرشید تختِ حکومت پر بیٹھا تو اس نے یحییٰ بن خالد برمک کو وزیر مقرر کیا۔ یہ یحییٰ خلافت سے پہلے بھی رشید کا سیکریٹری، نائب اور وزیر تھا۔ یحییٰ نے حکومت کی ذمے داریوں کا بوجھ پوری طرح سنبھال لیا تھا۔ اس نے سرحدوں کو مضبوط کر دیا اور جہاں جہاں اس میں کمزوری تھی اسے دور کر دیا۔

تشکیل عمل کرنے کا مکمل انتظام کیا۔ علاقوں کو آباد کیا۔ اور مملکت کی رونق کو دوبالا کر دیا اور امور مملکت کی طرف اپنی پوری توجہ صرف کر دی۔ یہ بلیغ نگار تھا، صاحب عقل اور ادیب تھا۔ دو ٹوک بات کرنے والا فصیح البیان تھا۔ بڑا مدبر تھا۔ جو معاملات اس کے سپرد ہوتے انھیں ضبط و نظم کے ساتھ انجام دیتا معاملات کی نگرانی میں بڑا سخت تھا۔ یحییٰ ایسا تھا کہ سخاوت اور داد و دہش میں ہوا سے بازی لے جاتا۔ ہر شخص اس کے حق میں رطب اللسان تھا۔ بردبار، عفت مآب، باوقار اور پُر رعب و جلال تھا۔ ایک شاعر کہتا ہے:

لا ترانی مصافحا کف یحیی   اننی ان فعلت ضیعت مالی

لو یمس البخیل راحة یحیی   لسخت نفسه ببذل النوال

مجھے تم یحییٰ سے ہاتھ ملاتے نہ دیکھو گے۔ اگر میں ایسا کروں تو اپنے مال کو ضائع کر بیٹھوں گا
اگر بخیل یحییٰ سے صرف ہاتھ ملائے تو اس کا دل مال لٹانے کے لیے سخی بن جائے گا۔

یحییٰ کی اعلیٰ اصابت رائے کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے جو اس نے ہادی سے کہی تھی جب ہادی نے اپنے بھائی ہارون کو خلافت کی ولیعہدی سے معزول کر کے اپنے فرزند جعفر بن ہادی کی بیعت لینے کا ارادہ کیا تو یحییٰ اس وقت ہارون رشید کا سیکریٹری تھا۔ اسے امید تھی کہ ہادی کے بعد (حسب وصیت مہدی) ہارون ہی خلیفہ ہوگا اور وہ (یحییٰ) اس کا وزیر بنے گا۔ یحییٰ فوراً ہادی سے تنہائی میں ملا۔ پہلے اسے بیس ہزار دینار کا نذرانہ پیش کیا اور ہارون کی معزولی اور جعفر بن ہادی کی ولیعہدی کے بارے میں گفتگو کی اور کہا کہ: امیر المومنین! اگر آپ ایسا کریں گے تو آپ لوگوں کو قسم توڑنے اور عہد شکنی کرنے کا موقع بہم پہنچائیں گے اور عوام بھی یہی کرنے لگیں گے۔ اگر آپ ہارون کو علیٰ حالہ ولی عہد رہنے دیں اور پھر اپنے فرزند جعفر کو ہارون کے بعد ولی عہد بنائیں اور لوگوں سے اس کی بیعت لے لیں تو جعفر کی بیعت اور پختہ ہو جائے گی۔ ہادی نے ایک عرصے تک کے لیے اپنا ارادہ ترک کر دیا۔ مگر پھر بیٹے کی محبت غالب آگئی تو اس نے یحییٰ کو بلایا اور اس بارے میں گفتگو کی۔ یحییٰ نے کہا: امیر المومنین! اگر آپ اپنے بھائی ہارون کو ولیعہدی سے معزول کر دیں اور آپ پر خدانخواستہ ایسے وقت موت آجائے کہ آپ کا فرزند جعفر کم سن ہو تو فرمایئے کیا اس کی خلافت صحیح ہوگی؟ اور بنی ہاشم کے سن رسیدہ لوگ اس پر راضی ہو جائیں گے اور خلافت کو اس بچے کے

چھوڑ بیٹھنے دیں گے؟" ہادی نے کہا: "نہیں۔" یحیٰی نے کہا: "اگر یہ بات ہے تو اس معاملے کو چھوڑ دیجیے تاکہ جعفر کو قدرتی طور پر خلافت مل جائے۔ اگر مہدی نے ہارون کی ولیعہدی کی بیعت نہ بھی لی ہوتی تو آپ کو ہارون ہی کے لیے بیعت لینی چاہیے تھی تاکہ خلافت بنی عباس سے باہر نہ جائے۔" ہادی نے یحیٰی کی رائے مان لی اور اس کے بعد ہارون یحیٰی بن خالد کی اس کارگزاری کو اپنی سب سے بڑی مدد تصور کرتا رہا۔

یحیٰی کا جود وسخا

بیان کیا جاتا ہے کہ جب رشید نے برمکیوں کو دھوکے سے ان کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا تو اعلان کر دیا کہ کوئی شاعر ان کا مرثیہ نہ لکھے ورنہ اسے سزا دی جائے گی۔ ایک بار ایک پولیس مین کسی ویرانے سے گزرا تو دیکھا کہ ایک شخص کھڑا ہے جس کے ہاتھ میں ایک کاغذ ہے اور اس کاغذ پر ایک شعر لکھا ہے جس میں برامکہ کا مرثیہ ہے۔ وہ شخص یہ شعر پڑھتا ہے اور روتا جاتا ہے۔ پولیس والے اسے گرفتار کر کے رشید کے سامنے پیش کیا اور واقعہ بیان کیا۔ رشید نے اسے بلا کر اصلیت دریافت کی تو اس نے اقرارِ جرم کر لیا۔ رشید نے کہا: "تمہیں یہ علم نہ تھا کہ میں نے برمکیوں کا مرثیہ لکھنے کی ممانعت کر دی ہے؟ اب تمہیں ایسی سزا دوں گا کہ تم بھی یاد کرو گے۔" اس نے کہا: "امیر المومنین! اگر آپ اجازت دیں تو میں ایک واقعہ عرض کر دوں۔ اس کے بعد آپ جو مناسب سمجھیں وہ کر گزریں۔" رشید نے کہا: "بیان کرو۔" اس نے کہا: "میں یحیٰی بن خالد کا بہت معمولی منشی تھا اور میرا حال سب سے زیادہ پتلا تھا۔ یحیٰی نے ایک بار مجھ سے کہا کہ: "میری خواہش ہے کہ تم کسی دن میری دعوت کرو۔" میں نے کہا: "آقائے من! میں بالکل اس لائق نہیں اور میرا مکان بھی اس قابل نہیں۔" اس نے کہا کہ "دعوت تو ضرور ہی کرنی پڑے گی۔" میں نے کہا: "اگر یہ ضروری ہے تو مجھے اتنی مہلت دیجیے کہ میں کچھ اپنی حالت ٹھیک کر لوں اور اپنے مکان کو کسی قابل کر لوں۔" اس نے پوچھا کہ "کتنی مہلت دوں؟" میں نے کہا: "ایک سال۔" اس نے کہا: "یہ تو بہت ہے۔" میں نے کہا: "اچھا چند مہینے سہی۔" اس نے کہا: "اچھی بات ہے۔" غرض میں گیا اور گھر کی درستی اور سامانِ دعوت کی تیاریوں میں لگ گیا۔ مکمل تیاری کے بعد میں نے وزیر (یحیٰی بن خالد) کو اطلاع دی۔ اس نے کہا: "میں کل تمہارے ہاں آؤں گا۔" میں نے کھانے پینے اور

کچھ چیزوں کی تیاری مکمل۔ وزیر دوسرے دن آگیا۔ اس کے ساتھ اس کے دونوں فرزند جعفر اور فضل بھی تھے اور کچھ ممتاز لوگ بھی۔ وہ سواری سے اترا اور اس کے دونوں فرزند جعفر و فضل بھی اترے۔ یحییٰ نے مجھے نام لے کر پکارا اور کہا کہ ارے میاں میں بھوکا ہوں۔ جلدی کوئی کھانے کی چیز لاؤ۔" اس کے فرزند فضل نے کہا کہ وزیر بھنے ہوئے چوزے پسند کرتے ہیں لہٰذا جتنا ہو سکے بہی جلدی سے لے آؤ۔" میں اندر گیا اور تھوڑے سے بھنے چوزے لے آیا۔ وزیر نے اور اس کے ساتھیوں نے کھایا۔ پھر گھر کے اندر ٹہلنے لگا اور کہا کہ: "اپنے گھر کا دوسرا حصہ بھی دکھاؤ۔" میں نے کہا: آقائے من! بس میرا یہی مختصر گھر ہے۔ اس کے سوا اور کوئی گھر نہیں۔" اس نے کہا: نہیں تو، تمہارا تو اور بھی گھر ہے۔" میں نے کہا: بخدا! اس کے سوا میرا اور کوئی گھر نہیں۔" اس نے کہا: معمار کو بلاؤ۔" جب معمار آگیا تو اس نے کہا: اس دیوار میں ایک دروازہ پھوڑ کر نکالو۔" جب وہ دروازہ نکالنے لگا تو میں نے کہا: آقائے من! پڑوسیوں کے گھر میں دروازہ نکالنا جائز نہیں۔ اللہ نے تو پڑوسی کا خیال رکھنے کی ہدایت فرمائی ہے۔" اس نے کہا: یہاں اس میں کوئی حرج نہیں۔" غرض دروازہ نکالا گیا۔ وزیر اور اس کے فرزند اندر داخل ہوئے۔ میں بھی ساتھ ہو گیا۔ اب دیکھتے کیا ہیں کہ ایک خوبصورت چمن ہے۔ بہت سے درخت لگے ہیں۔ پانی جا بجا اچھل رہا ہے۔ کمرے اور مکانات ایسے ہیں کہ نگاہیں خیرہ ہو جائیں۔ آلاتِ غنا، فرش، نوکر چاکر اور کنیزیں سب ایک سے ایک موجود ہیں۔ وزیر نے مجھ سے کہا: یہ قیام گاہ اپنے تمام ساز و سامان سمیت تمہارے ہیں۔" میں نے اس کا ہاتھ چوما اور اسے دعائیں دیں۔ پھر واقعے کی تحقیقات کی تو معلوم ہوا کہ جس دن اس نے مجھ سے دعوت کی فرمائش کی تھی اسی دن میرے پڑوس کی املاک اس نے خرید لی اور اس میں اعلیٰ درجے کا گھر بنا کر ہر چیز وہاں پہنچا دی۔ مجھے اس کی کوئی اطلاع نہ تھی۔ میں عمارت بنتے دیکھتا تھا مگر سمجھتا تھا کہ کسی پڑوسی کا ہوگا۔

وزیر نے اس کے بعد اپنے فرزند جعفر سے کہا: فرزندِ من! یہ گھر ہے اور یہ اس کے خدام ہیں۔ آخر یہ شخص اسے سنبھالنے کے لیے خرچہ کہاں سے لائے گا؟" جعفر نے کہا: میں نے اسے اپنی فلاں باغ (؟) اور اس میں جو کچھ بھی ہے سب دے دیا۔ جلد ہی ہبہ نامہ بھی لکھ دوں گا۔" پھر وزیر نے اپنے

وجہ سے فرزند فضل کی طرف متوجہ ہو کر کہا، فرزند من جب تک اس کو جو بہت اچھا لگتا ہے ملی اسے
اسی وقت تک یہ کیا کرے گا؟ اور اخراجات کہاں سے لائے گا؟" فضل نے کہا "میرے ذمے
دس ہزار دینار ہے جو میں اسے پہنچا دوں گا" وزیر نے کہا "تم دونوں نے جو وعدے کیے ہیں ان کو
جلد پورا کرو۔" جعفر نے ہبہ نامہ لکھ دیا اور فضل نے رقم پہنچا دی۔ اس کے بعد میں دولت مند بن گیا
اور میرا معیار زندگی بلند ہو گیا۔ اس کے بعد بھی میں نے ان سے بہت کچھ دولت حاصل کی میں
میں آج تک کھیل رہا ہوں۔ اے امیر المومنین! یہی وجہ ہے کہ مجھے جہاں بھی موقع ملتا ہے میں اس
کی ستائش کرتا ہوں اور اس کے لیے دعا کرتا ہوں۔ یہ دراصل اس کے احسان کی شکر گزاری ہے
اگرچہ میں اس کے احسان کا بدلہ نہیں اتار سکتا۔ اگر آپ اس جرم میں مجھے قتل کرنا چاہتے ہیں تو آپ
کو اختیار ہے۔" یہ واقعہ سن کر رشید کا دل پسیج گیا۔ اسے چھوڑ دیا اور لوگوں کو یحییٰ کا مرثیہ کہنے
کی اجازت دے دی۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ہارون الرشید نے یحییٰ ابن خالد بن برمک کے ساتھ حج کیا تو یحییٰ کے
دونوں فرزند جعفر اور فضل بھی ساتھ تھے۔ جب یہ سب لوگ مدینے پہنچے تو رشید اور یحییٰ ساتھ
بیٹھے اور لوگوں کو عطیے دینے شروع کیے۔ دوسری طرف امین اور فضل بن یحییٰ بیٹھے اور انھوں
نے بھی عطیات دینے شروع کیے۔ تیسری طرف مامون، جعفر بن یحییٰ بیٹھے اور انھوں نے
بھی عطایا دینے شروع کیے۔ یعنی اس سال لوگوں کو تین تین عطیے ملے اور یہ سال اپنی فراوانی میں
ضرب المثل بن گیا۔ اس سال کا نام ہی لوگوں نے "تین عطیوں کا سال" رکھ دیا۔ اور لوگ
اس کی وجہ سے بہت خوش حال ہو گئے۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

اتانا بنوا الامال من آل برمك — فیاطیب اخبار و یا حسن منظر
لهمر رحلة فی کل عام الی العدا — واخری الی البیت العتیق المستر
اذا انزلوا البطحا ر مکة اشرقت — بیحییٰ و بالفضل بن یحییٰ و جعفر
فتظلم بغدا د و تجلولنا الدجی — بمکة ما تجلو ثلاثة اقمر

فما خلقت إلا لجود أكفهم   وأقدامهم إلا لأعواد منبر

إذا راض يحيى الأمر ذلت صعابه   وناهيك من راع له ومدبر (بحتری)

مرادوں والے برمکیوں کے پاس سے میرے پاس آئے۔ وہ خبریں اور وہ منظر کتنا خوشگوار تھا وہ ایک تو ہر سال دشمنوں کی طرف (جنگ کرنے) جاتے ہیں اور دوسرے سال غلاف پوش کعبے کی طرف (حج کے لیے) جاتے ہیں۔

جب وہ وادی مکہ میں آتے ہیں تو یحییٰ، فضل اور جعفر سے مکہ چمک اٹھتا ہے۔
مگر بغداد تاریک ہو جاتا ہے۔ اور مکے میں تاریکی ہو جاتی ہے جب یہ تینوں چاند مکے سے جاتے ہیں۔

ان کے ہاتھ سخاوت ہی کے لیے پیدا ہوئے ہیں اور ان کے قدم منبر کی لکڑیوں کے لیے بنے ہیں۔ جب یحییٰ کسی معاملے پر غور کرتا ہے تو اس کی مشکلیں آسان ہو جاتی ہیں۔ پھر تمہیں کسی راعی یا مدبر کی ضرورت نہیں رہتی۔

یحییٰ کہتا تھا کہ: مجھ سے جو بھی گفتگو کرتا ہے تو جب تک وہ نہ بولے اس وقت تک اس پر میرا رعب قائم رہتا ہے۔ پھر جب وہ بولتا ہے تو دو میں سے ایک بات ہوتی ہے۔ یا تو اس کی ہیبت زدگی اور بڑھ جاتی ہے یا اس میں کمی آجاتی ہے۔ یحییٰ یہ بھی کہتا تھا کہ: "وعدے شریفوں کا جال ہوتے ہیں جس سے وہ لوگوں کی ستائش کو شکار کرتے ہیں۔" یحییٰ جب سواری پر نکلتا تو بہت سی تھیلیاں اپنے ساتھ رکھتا۔ ہر تھیلی میں دو سو درہم ہوتے۔ پھر جو سامنے آتا اسے دے دیتا۔

فضل بن یحییٰ کا کردار

فضل دنیا کے سخی ترین لوگوں میں تھا۔ اپنے زمانے کا سب سے بڑا داتا تھا۔ اسے ہارون رشید کی والدہ نے دودھ پلایا تھا۔ مروان بن ابی حفصہ اس مضمون کو یوں ادا کرتا ہے:

كفى لك فخراً أن أكرم حرة   غذتك بثدي والخليفة واحد

لقد زنت يحيى في المشاهد كلها   كما زان يحيى خالداً في المشاهد (بحتری)

ثمن سے دودھ پلایا ہے۔ تو نے یحییٰ کو تمام مواقع پر زینت دی ہے جس طرح یحییٰ بن خالد کے لیے تمام موقعوں پر باعث زینت بنا رہا۔

رشید نے اسے خراسان کا گورنر بنایا تو ابو الہول شاعر اس کے پاس مدحیہ اشعار لے کر حاضر ہوا اور اپنے ان شعروں کی معذرت پیش کی جن میں پہلے وہ فضل کی ہجو کر چکا تھا۔ اس شاعر نے اسے یہ سنایا:

سری نحوہ من غضبة الفضل عارض　　له لجة فيها البوارق والرعد

وكيف ينام الليل ملق فراشه　　على مدرج يعتاده الاسد الورد

ومالى الى الفضل بن يحيى بن خالد　　من الجرم ما يخشى على مثله الحقد

فجد بالرضى لا ابتغى منك غيره　　ورائك فيما كنت عودتنى بعد

(بحر طویل)

فضل کے غصے سے اس کی طرف ایک ایسا بڑا ابر آیا جس میں چمک اور گرج تھی۔

خسب کو وہ شخص کیسے سو سکتا ہے جس نے ایک ایسے راستے پر اپنا بستر ڈال رکھا ہے جہاں شیر آنے کے عادی ہوں۔

میں نے فضل بن یحییٰ بن خالد کا کون سا ایسا جرم کیا ہے کہ اس کی نفرت کا ڈر ہو۔

تم اپنی رضامندی کا اظہار کرو۔ میں اس کے سوا کچھ نہیں چاہتا۔ اس کے بعد تمہارا جو دل چاہے میرے ساتھ کرو۔

فضل نے یہ سن کر کہا کہ: تم نے میری خوشنودی اور میری نیکی کے درمیان جو تفریق کی ہے سو یعنی "میں صرف رضا چاہتا ہوں اور کچھ نہیں چاہتا"، میں اسے برداشت نہیں کر سکتا یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ اگر تم یہ دونوں باتیں چاہتے ہو تو ٹھیک ورنہ دونوں کو چھوڑ دو۔ اس کے بعد فضل نے اسے انعام بھی دیا اور اپنی خوشنودی بھی۔

اسحاق بن ابراہیم موصلی اپنا ایک واقعہ یوں بیان کرتا ہے کہ: میں نے ایک بڑی خوبصورت کنیز کی پرورش و تربیت کی اور اسے تعلیم و تہذیب سے آراستہ کیا۔ وہ کمال کی کنیز بن گئی تو میں نے اسے فضل

پہنچے اور [illegible] نہیں کیا یحییٰ نے کہا کہ: اسحٰق! گورنر مصر کا ایلچی آیا ہوا ہے اور مجھ سے کہا ہے کہ کوئی خدمت ہو تو فرمائیے۔ میں اس سے اس کنیز کی خواہش ظاہر کر دوں گا۔ تم اس کنیز کو اپنے پاس ہی رکھو۔ میں اسی کی خواہش ظاہر کر دوں گا اور ایلچی کو بتا دوں گا کہ میں وہی کنیز چاہتا ہوں۔ وہ تمہارے پاس جلد ہی پہنچے گا اور تم سے مول تول کرے گا تو تم پچاس ہزار دینار سے کم نہ لینا۔" میں (اسحاق) اس کنیز کو لے کر گھر آ گیا اور گورنر مصر کے ایلچی نے میرے پاس پہنچ کر اس کنیز کی خواہش ظاہر کی۔ میں نے اسے کنیز دکھائی۔ اس نے دس ہزار دینار پیش کیے۔ میں نے انکار کر دیا۔ پھر بیس ہزار دینار دام لگائے۔ میں نے پھر بھی منظور نہیں کیا۔ آخر وہ تیس ہزار دینار تک پہنچا۔ تیس ہزار سن کر میں اپنے دل پر قابو نہ پا سکا اور میں نے سودا کر لیا اور رقم لے کر کنیز اس کے حوالے کر دی۔ دوسرے دن میں فضل بن یحییٰ کے پاس پہنچا تو اس نے پوچھا کہ: اسحاق! تم نے کتنی رقم میں کنیز کو فروخت کیا؟" میں نے کہا: تیس ہزار دینار میں۔" اس نے کہا کہ: میں نے تم سے یہ نہیں کہا تھا کہ پچاس ہزار دینار سے کم میں مت دینا۔" میں نے عرض کیا کہ: آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں۔ بات یہ ہے کہ تیس ہزار دینار سن کر میرے منہ میں پانی آ گیا اور میں اپنے آپ کو قابو میں نہ رکھ سکا۔" فضل بن یحییٰ ہنس پڑا۔ پھر کہا کہ: میرے پاس روم کے گورنر کا ایلچی بھی آیا ہوا ہے۔ اس نے بھی مجھ سے کسی خدمت کی درخواست کی ہے۔ یہ لو اپنی کنیز اور گھر جاؤ۔ اگر وہ رومی ایلچی! تم سے دام چکائے تو پچاس ہزار دینار سے کم پر راضی نہ ہونا۔" میں اس کنیز کو لے کر گھر چلا آیا۔ اس کے بعد رومی گورنر کا ایلچی میرے پاس آیا اور کنیز کے دام دریافت کیے۔ میں نے پچاس ہزار دینار بتایا۔ اس نے کہا یہ تو بہت ہے۔ بس تم تیس ہزار لے لو۔ تیس ہزار سن کر میرا دل قابو میں نہ رہا اور میں نے سودا کر لیا اور رقم اپنے قبضے میں لے کر کنیز اس کے حوالے کر دی۔ دوسرے دن فضل بن یحییٰ کے پاس پہنچا تو اس نے پوچھا: اسحاق! کتنے میں کنیز فروخت کی؟" میں نے کہا: تیس ہزار دینار میں۔" اس نے کہا: کیا میں نے تاکید نہیں کی تھی کہ اسے پچاس ہزار سے کم میں مت دینا۔" میں نے کہا: میں قربان ہوں۔ بخدا جب میں نے اس کی زبان سے تیس ہزار کا لفظ سنا تو میرے سارے اعضا ڈھیلے پڑ گئے۔" فضل بن یحییٰ ہنس پڑا اور کہا کہ: یہ لو اپنی کنیز اسے اپنے گھر لے جاؤ۔ کل تمہارے پاس خراسان کے گورنر کا ایلچی آئے گا۔ اس وقت اپنے دل کو

بیچو، یا اللہ پچاس ہزار سے کم نہ بیچنا۔ میں وہ کنیز لے کر گھر واپس آیا۔ خراسانی تاجر میرے گھر آیا اور اس نے مول تول شروع کیا۔ میں نے پچاس ہزار کا مطالبہ کیا۔ اس نے کہا کہ یہ تو بہت ہے۔ بیس تیس ہزار لے لو۔ میں نے اپنے دل کو کڑا کر کے انکار کیا تو وہ چالیس ہزار تک پہنچا۔ بس اس سے خوشی کے میرے حواس جاتے رہے اور اس کے سوا اور کچھ نہ کہہ سکا کہ منظور ہے۔ وہ رقم لے کر آیا۔ اس نے رقم میرے حوالے کی اور میں نے کنیز اس کے حوالے کی۔ دوسرے دن فضل بن یحییٰ کے پاس گیا تو اس نے پوچھا کہ: اسحاق! کتنے میں کنیز فروخت کی؟ میں نے عرض کیا: چالیس ہزار دینار میں۔ جناب جب میں نے چالیس ہزار کا لفظ سنا تو میرے ہوش جاتے رہے۔ میں صدقے ہوں اب تو میرے پاس پورے ایک لاکھ دینار ہو گئے اور مجھے کچھ مزید کی امید نہیں۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے۔" فضل بن یحییٰ نے اشارہ کیا اور وہ کنیز باہر بلائی گئی۔ فضل بن یحییٰ نے کہا: اسحاق! اپنی یہ کنیز لو اور گھر جاؤ۔" میں نے اپنے دل میں کہا کہ خدا کی قسم یہ کنیز میرے لیے سب سے زیادہ بابرکت ثابت ہوئی۔ اس لیے میں نے اسے آزاد کر کے خود نکاح کر لیا اور میری اولاد اسی سے ہوئی۔"

بیان کیا جاتا ہے کہ محمد بن ابراہیم الامام (بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس) ایک دن فضل بن یحییٰ کے پاس آئے۔ اس وقت ان کے پاس ایک ڈبیا تھی جس میں ایک قیمتی پتھر تھا۔ انھوں نے یحییٰ سے کہا کہ: میری آمدنی میری ضروریات سے بہت کم ہے اور مجھ پر دس لاکھ کا قرضہ ہے۔ کسی سے ذکر کرتے مجھے شرم آتی ہے اور یہ بھی غیرت گوارا نہیں کرتی کہ میں کسی تاجر سے قرض لوں۔ البتہ میرے پاس ایک ایسی چیز ہے جسے پورے دس لاکھ میں رہن رکھا جا سکتا ہے۔ خدا آپ کو سلامت رکھے۔ بہت سے تاجر ایسے ہیں جن سے آپ کا واسطہ رہتا ہے۔ میں یہ چاہتا ہوں کہ رقم آپ مجھے کسی تاجر سے قرض دلوا دیں اور یہ چیز (قیمتی پتھر) اس کے پاس رہن رکھوا دیں۔" فضل نے کہا: بسر و چشم مجھے منظور ہے لیکن اس ضرورت کی تکمیل کے لیے آپ کو میرے پاس ایک دن ٹھہرنا ہوگا۔ محمد بن ابراہیم ٹھہر گئے۔ فضل نے وہ ڈبیا ان سے لے لی۔ اس پر مہر لگی ہوئی تھی۔ اس کے بعد دس لاکھ درہم اس ڈبیا کے ساتھ ان کے گھر بھجوا دی۔ اور گھر کے ایک ذمے دار شخص سے اس کی رسید لے لی گئی۔ محمد بن ابراہیم شام تک فضل ہی کے ہاں مقیم رہے۔ جب گھر واپس گئے تو

جو سے تک اپنے ساتھ رکھا۔ ان سے ایسا ہی دوسرے موقعہ پر بھی حاصل کیا۔

برمکیوں کا اقتدار ہمیشہ اونچے سے اونچا اور زیادہ سے زیادہ ہوتا رہا۔ آخر دنیا نے ان سے آنکھیں پھیر لیں۔

برمکیوں کے زوال کی نشانی

شاہی طبیب بختیشوع کا بیان ہے کہ: ایک دن میں رشید کے پاس گیا۔ اس وقت وہ مدینۃ السلام میں اپنے قصر خلد میں بیٹھا تھا۔ برامکہ اس کے سامنے دوسری جانب آباد تھے۔ دونوں کے درمیان دجلہ کی پسنائی حائل تھی۔ رشید نے یحیٰ بن خالد کے دروازے پر گھوڑوں کی آمدورفت اور لوگوں کا ہجوم دیکھا تو کہنے لگا: یحیٰ کو اللہ جزائے خیر دے جو تمام امور مملکت میں منہمک ہے اور مجھے پریشانی سے بچا کر میرے اوقات کو خوش باشی کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ اس کے بعد میں (بختیشوع) ایک دن رشید کے پاس گیا تو رشید کے خیالات برمکیوں کے بارے میں بدلنے لگے تھے۔ اس دن بھی اس نے گھوڑوں اور سواروں کو اسی طرح دیکھا جس طرح پہلے دیکھا تھا۔ اس وقت رشید نے کہا: سارے معاملات پر تو میری بجائے یحیٰ کا قبضہ ہو گیا۔ گویا خلافت حقیقت میں وہ کر رہا ہے اور میں محض نام کا خلیفہ رہ گیا ہوں۔" بس اسی وقت میں (بختیشوع) سمجھ گیا کہ برامکہ کی شامت آنے والی ہے۔ اس کے بعد ہی اس نے ان کو نکال باہر کیا۔

زوالِ برامکہ کا سبب اور اس کی تفصیلات

سیرو تاریخ والوں کا زوالِ برامکہ کے اسباب میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ رشید کو اپنی بہن عباسہ کے بغیر چین آتا تھا نہ جعفر بن یحیٰ کے بغیر۔ اس لیے رشید نے کہا کہ: میں تمہارا عباسہ سے نکاح کر دیتا ہوں تاکہ تمہارے لیے اس کا دیکھنا جائز ہو جائے مگر اس سے جنسی تعلق نہ قائم کرو۔" یہ دونوں جوان تھے اور جب یکجا ہوتے تو رشید وہاں سے ان دونوں کو تنہائی میں چھوڑ کر اٹھ جاتا۔ آخر ایک دن جعفر نے عباسہ سے جنسی تعلق قائم کر ہی لیا۔ عباسہ حاملہ ہو گئی۔ اس نے اس طرح دو بچے جنے مگر اسے پوشیدہ رکھا۔ آخر رشید کو علم ہو گیا۔ گویا یہ سبب ہوا برامکہ کی بربادی کا۔

بربادی کا ایک دوسرا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ رشید نے جعفر کو مجبور کیا کہ خاندان ابی طالب کے

جعفر بن یحییٰ برمکی کی سیرت

جعفر بن یحییٰ بڑا فصیح، عاقل، ذکی، فطین، شریف اور حلیم تھا۔ ہارون الرشید کو بہ نسبت فضل کے اس سے زیادہ دلچسپی تھی کیونکہ جعفر نرم مزاج اور فضل سخت مزاج تھا۔ رشید نے ایک دن یحییٰ سے کہا "آخر یہ کیا بات ہے کہ لوگ فضل کو تو وزیر خرد کے لقب سے یاد کرتے ہیں اور جعفر کو اس لقب سے یاد نہیں کرتے؟" یحییٰ نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ فضل ہی میری نیابت کرتا ہے۔" رشید نے کہا "آپ نے جس طرح سے کام فضل کے سپرد کیے ہیں ویسے ہی جعفر کے سپرد بھی کیجیے۔" یحییٰ نے کہا: آپ کی خدمت اور صحبت اسے غافل رکھے گی۔" تاہم رشید کی بات اس نے رکھ لی، اور جعفر کو بھی وزیر خرد کہا جانے لگا۔

ایک دن رشید نے یحییٰ سے کہا کہ: میں عرصے سے سوچ رہا ہوں کہ چانسلری کا دفتر (دیوان الخاتم) فضل سے لے کر جعفر کو دے دوں۔ مگر مجھے اس مضمون کا کوئی خط اسے لکھتے شرم آتی ہے۔ لہٰذا تم ہی اسے لکھ دو۔" یحییٰ نے فضل کو یوں لکھا: امیر المومنین —— خدا اس کا اقبال بلند کرے —— کا حکم ہے کہ تم اپنی انگوٹھی سیدھے ہاتھ سے اتار کر الٹے ہاتھ میں ڈال دو۔" فضل نے جواب میں لکھا: امیر المومنین نے میرے بھائی کے بارے میں جو حکم دیا ہے وہ مجھے بسروچشم منظور ہے۔ میرے بھائی کے پاس جو نعمت بھی منتقل ہو گی وہ مجھ سے چھین نہیں جائے گی اور جو مرتبہ اسے ملے گا وہ مجھ سے سلب نہیں ہو جائے گا۔" جعفر نے کہا: کیا کہنے ہیں میرے بھائی کے۔ اس کا ذہن کتنا رسا ہے۔ مجھ پر اپنی فضیلت ثابت کر دی۔ اس کی عقل کیسی اعلیٰ اور اس کی بلاغت کیسی لاجواب ہے۔"

کہتے ہیں کہ ایک دن جعفر بن یحییٰ برمکی مے نوشی کے لیے بیٹھا۔ اس نے تخلیہ کرا دیا اور اپنے مصاحبین ہم نشینوں کو بلوالیا۔ لوگ اس کے ساتھ بیٹھ گئے۔ محفل جمی اور لوگوں نے رنگین کپڑے پہن لیے۔ ان کا دستور تھا کہ جب پینے کے لیے بیٹھتے تو سرخ، زرد اور سبز کپڑے پہن لیتے تھے۔ جعفر بن یحییٰ نے دربان کو حکم دیا کہ کسی شخص کو بھی اندر نہ آنے دیا جائے۔ صرف ایک ہم نشین کو جو ابھی تک نہیں پہنچا اور جس کا نام عبدالملک بن صالح ہے آنے دیا جائے —— اس کے بعد دور چلنے لگے، جام گردش میں آئے اور لوگوں نے پینا شروع کر دیا۔ اتفاق سے وہاں ایک دوسرے عبدالملک

علی بن عبداللہ بن عباس) آپہنچے۔ یہ خلیفہ کے رشتے دار تھے۔ یہ بڑے دیندار، باثر اور گوشہ نشین تھے۔ رشید سفیان نے انہیں اپنی سلطنت میں ساتھ دینے کی درخواست کی تھی اور اس کے عوض میں خاصی رقم کا وعدہ کیا تھا لیکن انھوں نے بالکل منظور نہ کیا۔ یہی عبدالملک بن صالح (عباسی) اپنی کچھ ضرورتیں لےکر اس وقت جعفر بن یحییٰ کے یہاں پہنچ گئے۔ دربان سمجھا کہ یہ وہی عبدالملک بن صالح ہیں جن کو اندر آنے کی اجازت ہے اور جن کے سوا کسی اور کو داخل ہونے کی اجازت نہیں۔ دربان نے اجازت دے دی اور یہ اندر چلے گئے۔ ان کو دیکھتے ہی جعفر کے ہوش مارے شرم کے جاتے رہے۔ وہ سمجھ گیا کہ دربان کو ہم نامی کی وجہ سے دھوکا ہو گیا۔ عبدالملک بن صالح بھی واقعے کی تہ تک پہنچ گئے۔ انھوں نے جعفر بن یحییٰ کے چہرے پر شرمندگی کے آثار محسوس کیے تو یہ عبدالملک بڑی بے تکلفی سے بولے: ارے بھئی! اس میں کوئی ایسی بات تو نہیں۔ ایک رنگین کپڑا مجھے بھی دو۔" رنگین قمیص ان کے لیے لائی گئی جسے پہن کر وہ بڑی بے تکلفی سے ساتھ بیٹھ گئے اور جعفر سے ہنسی مذاق کی باتیں کرنے لگے اور کہا کہ: ذرا مجھے بھی تو پلاؤ۔ ایک رطل بھر انہیں بھی پلائی گئی۔ پھر انھوں نے کہا: شکریہ اب بس کیجیے اس لیے کہ مجھے اس کی عادت نہیں۔" اس کے بعد پھر بڑی بے تکلفی سے مسلسل ہنسی کھیل کی باتیں کرنے لگے۔ یہاں تک کہ جعفر بھی خوش ہو گیا اور اس کا انقباض و شرمندگی زائل ہو گئے اور جعفر کو اس سے بے حد خوشی ہوئی۔ اس نے پوچھا: آپ کی کیا ضرورت ہے؟" انھوں نے کہا: اللہ آپ کو صالح بنائے میں آپ کے پاس تین ضرورتوں کے لیے آیا ہوں اور چاہتا ہوں کہ آپ خلیفہ سے ان کا ذکر کر دیں۔ ایک ضرورت یہ ہے کہ مجھ پر دس لاکھ کا قرضہ ہے جس کی میں ادائیگی چاہتا ہوں۔ دوسرے میں اپنے فرزند کے لیے گورنری چاہتا ہوں تاکہ اس کا معیار بلند ہو۔ تیسرے یہ کہ میں خلیفہ کی دختر سے اپنے فرزند کی شادی کرانا چاہتا ہوں کیونکہ وہ اس کی ہم زاد بہن ہے اور یہ اس کا کفو ہے۔ جعفر نے کہا کہ آپ کی یہ تینوں ضرورتیں اللہ نے پوری کر دیں۔ رقم تو ابھی مل جائے گی اور آپ کے گھر پہنچا دی جائے گی۔ رہی گورنری تو میں نے آپ کے فرزند کو مصر کا گورنر بنا دیا۔ اب رہی شادی تو میں نے امیرالمومنین کی فلاں صاحبزادی کا آپ کے فرزند سے اتنے مہر پر نکاح کر دیا۔ اب آپ اللہ کی امان میں بخوشی واپس جائیں۔" عبدالملک

[illegible] — [illegible]

۶۔ ترجمان القرآن، لاہور۔ نومبر ۱۹۶۲ء

تفہیم القرآن — سید ابوالاعلیٰ مودودی

سعودی عرب میں مستقل اصلاحات — خلیل حامدی

اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں — محمد نجات اللہ صدیقی

۷۔ چراغ راہ، کراچی۔ نومبر ۱۹۶۲ء

عہد نبوی اور عہد صحابہ کی سیاسی سرگرمیاں — خلیل حامدی

اسلام میں سرکاری عہدہ داروں کا انتخاب — محمد یعقوب

۸۔ برہان، دہلی۔ نومبر ۱۹۶۲ء

ہندوستان عہد عتیق کی تاریخ میں — سید محمد حسن قیصر امروہوی

پریس کی ابتدا — شانتی رنجن بھٹاچاریہ

دیکھا کہ وہی دس لاکھ درہم اسی طرح وہاں موجود ہے۔ وہ بہت ہی خوش ہوئے۔ دوسرے دن علی الصبح وہ فضل کا شکریہ ادا کرنے گئے تو معلوم ہوا کہ وہ رشید کے گھر گیا ہوا ہے۔ یہ وہاں گئے۔ فضل کو ان کی آمد کی اطلاع ہوئی تو وہ دوسرے دروازے سے نکل کر اپنے والد (یحییٰ) کے گھر پہنچ گیا۔ اب محمد وہاں پہنچے۔ اور فضل کو معلوم ہوا تو وہ دوسرے دروازے سے نکل کر اپنے گھر پہنچ گیا۔ اب محمد وہاں بھی پہنچے تو فضل سے ملاقات ہو گئی۔ محمد نے اس کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا: میں صبح ہی آپ کے احسان کا شکریہ ادا کرنے حاضر ہوا تھا۔" فضل نے کہا: میں نے آپ کے معاملے میں غور کیا تو نظر آیا کہ میں نے جو دس لاکھ درہم آپ کے ہاں کل بھجوائے ہیں وہ تو قرض میں چلے جائیں گے۔ اس کے بعد پھر آپ کو ضرورت ہو گی اور آپ قرض لیں گے اور اتنا ہی قرضہ اور ہو جائے گا۔ لہذا میں امیر المومنین کی خدمت میں صبح ہی حاضر ہو گیا اور آپ کا معاملہ پیش کر کے میں نے ان سے ایک کروڑ درہم آپ کے لیے حاصل کر لیے۔ پھر جب آپ یہاں میرے پاس آئے تو میں دوسرے دروازے سے نکل کر اپنے والد (یحییٰ) کے ہاں پہنچا۔ پھر جب آپ وہاں آئے تو میں وہاں سے بھی دوسرے راستے سے باہر چلا گیا کیونکہ میں اس وقت تک آپ سے ملنا نہیں چاہتا تھا جب تک یہ ساری رقم آپ کے گھر پہنچ نہ جائے۔ اب بحمد اللہ وہ رقم آپ کے ہاں پہنچ گئی ہے۔" محمد نے کہا: میں آپ کے اس احسان کا کیا بدلہ دے سکتا ہوں؟ میرے پاس کوئی چیز ایسی نہیں جسے میں اس احسان کے عوض میں پیش کر دوں۔ ہاں ایک چیز ہے اور وہ یہ پکی قسم ہے کہ اگر اب میں آپ کے سوا کسی کے دروازے پر جاؤں یا آپ کے سوا کسی اور سے سوال کروں تو میری بیوی پر طلاق ہو، میرے غلام آزاد ہوں اور مجھ پر حج واجب ہو۔" محمد نے اس پر تاکیدی قسم کھائی اور یہ لکھ کر گواہی بھی ثبت کرا دی کہ وہ فضل بن یحییٰ کے سوا کسی کے دروازے پر نہ جائیں گے۔

جب برمکیوں کا اقتدار ختم ہو گیا اور ان کے بعد فضل بن ربیع وزیر ہوا تو محمد بن ابراہیم کو پھر ضرورت پیش آئی۔ لوگوں نے ان سے کہا کہ: کاش! آپ فضل بن ربیع کے پاس چلے جاتے۔" مگر محمد نہ گئے اور اپنی قسم پر قائم رہے۔ وہ کہیں نہ گئے اور کسی کے دروازے پر نہ کھڑے ہوئے یہاں تک ان کی رحلت ہو گئی۔

پذیرائی رکھتا تھا، اس لیے انھیں متوکل کے دربار میں یہ اثر و رسوخ حاصل تھا کہ ان کی وساطت کے بغیر بڑے بڑے فضلاء کی دربار میں رسائی نہیں ہو سکتی تھی، جسے چاہتے نکلوا دیتے، جسے چاہتے مقرب بارگاہ بنوا دیتے۔ چنانچہ انھوں نے ہی کندی کو معتوب بارگاہ بنوا کر اس کا کتب خانہ ضبط کرلیا اور سند بن علی کو معتوب کر کے شہر سے نکلوا دیا۔ انھیں کی سفارش سے احمد بن کثیر الفرغانی جو ہیئت کے علاوہ HYDR AULHS کا ماہر تھا، متوکل کے نئے بسائے ہوئے دارالخلافہ ماخوز میں نہر جعفریہ کی تیاری پر مامور ہوا۔

اوپر سیاسی انتشار و طوائف الملوکی کا ذکر آ چکا ہے۔ اس سے ایک فائدہ بھی ہوا کہ ایک بغداد کے متعدد بغداد بن گئے۔ ہر حکمران اپنی جگہ علم و ادب کی سرپرستی میں اپنے اقران سے گوئے سبقت لے جانے کی کوشش کرنے لگا۔ چنانچہ اسماعیل سامانی کی علم دوستی و علماء نوازی کے بارے میں روضۃ الصفا میں لکھا ہے:

"ارباب تواریخ گفتہ اند کہ اسماعیل پادشاہ خیر کریم الطبع بود، فضلاء و علماء در ایام دولت او معزز و محترم بودند۔"

اسی طرح احمد بن طولون کی علم دوستی کے بارے میں ابن الاثیر لکھتا ہے:

"احمد بن طولون عقیل و فہیم، بیدار مغز، بہت زیادہ خیرات کرنے والا اور دیندار تھا، علماء و اہل دین سے محبت رکھتا تھا۔ اس نے مسلمانوں کی رفاہ عام کے لیے نیت سے نیکی کے کام کیے۔"

اور قرامطہ اور زنجی بغاوت کا قائد نام نہاد علوی بھی کم از کم نجوم اور جوتش کی سرپرستی کرتا تھا۔ اس کا منجم خاص ابو علی بن ابی قرہ تھا۔

ہیئتی سرگرمیاں

مامون کی وفات کے بعد اس کی قائم کردہ رصدگاہ بھی درہم برہم ہوگئی، مگر ریاضی و ہیئت

(۸) ایک رسالت نامہ فرمانروائے بصریٰ کے پاس حارث بن عمیر لے گئے تھے۔ لیکن شرحبیل بن عمرو نے انہیں قتل کر دیا جو روم کی طرف سے حاکم بلقا تھا یہی قتل آگے چل کر غزوۂ موتہ کا سبب بنا۔

۹۔ ایک تبلیغ نامہ فرمانروائے قسطنطنیہ یعنی ہرقل کے پاس دحیہ کلبی لے کر گئے۔ ہرقل اس وقت بیت المقدس میں تھا۔ اس نے دربار عام کیا جس میں جناب ابوسفیان کو بھی بلایا۔ یہ ابھی تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔ بلکہ آنحضرتؐ کی ہر مخالفت و جنگ میں پیش پیش تھے یہ سلسلۂ تجارت یہاں آئے ہوئے تھے ان سے ہرقل کے جو جو سوال و جواب ہوئے ہیں ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ کے مخالف بھی حضورؐ کے اوصاف کے کس قدر قائل اور معترف تھے۔

ان فرمانرواؤں میں کچھ اور لوگ بھی تھے جن کو دعوت نامۂ اسلام بھیجا گیا مثلاً:

(۱۰) فرمانروائے غسان جبلہ بن ایہم اس نے اسلام قبول کر لیا۔ مگر دماغ سے پندار فرمانروائی نہیں نکلا تھا۔ عرصۂ دراز کے بعد عہد فاروقی میں طواف کعبہ کرتے ہوئے اس کی چادر کا ایک کونہ کسی کے پاؤں سے دب گیا۔ اس نے اس غریب کو ایک طمانچہ رسید کر دیا۔ مقدمہ حضرت عمرؓ کی عدالت میں پیش ہوا۔ آپ نے جبلہ کے خلاف طمانچے کے بدلے طمانچے کا فیصلہ دیا۔ جبلہ نے کہا کہ میں سردار قوم ہوں اور ایک معمولی آدمی سے مجھے بدلہ دلوایا جاتا ہے۔ آپؓ نے فرمایا کہ اسلام کے قانون کے سامنے کوئی بڑا چھوٹا نہیں سب برابر ہیں۔ جبلہ نے کچھ دیر کی مہلت لی اور چپکے سے بھاگ نکلا اور پھر مرتد ہو کر مرا۔

(۱۱) فروہ بن عمرو خزاعی شام کے گورنر تھے۔ دعوت نامہ دیکھنے کے بعد اسلام لے آئے قیصر روم نے انہیں قید کر لیا اور پھر سزائے موت دے کر قتل کر دیا مگر کوئی شے انہیں اسلام سے برگشتہ نہ کر سکی۔

(۱۲) اکیدر حکمران دومۃ الجندل تھے یہ بھی ۹ھ میں اسلام لے آئے۔

(۱۳) ذوالکلاع حمیری یمن و طائف کے اکثر علاقوں پر حکومت کرتے تھے اور لطف یہ ہے

کے مقابلے میں رکھتا ہے۔ یہی ہے اپنی خواہشوں کو الٰہ بنانا۔ اعاذنا اللّٰہ منہ۔

مثلہٗ معہٗ

شرک کی ایک اور پانچویں قسم بھی ہے اور وہ کچھ کم عام نہیں۔ یہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ محض غیر اللّٰہ کو سجدہ اس کی پوجا کرنا ہی شرک نہیں بلکہ غیر اللّٰہ کو مستعان سمجھنا، اعانت کے لئے پکارنا بھی شرک ہے نذر نیاز بھی شرک ہے۔ غیر اللّٰہ کو محلل و محرم ماننا بھی شرک ہے۔ اور اپنی خواہش کی پیروی بمقابلہ حکم الٰہی کرنا بھی شرک ہے۔ یوں ہی سمجھئے کہ جس طرح خدا کی کوئی مخصوص صفت کسی غیر اللّٰہ پر چسپاں کرنا شرک ہے اسی طرح کسی بات میں کسی کو بھی اس کے برابر کرنا شرک صریح ہے۔ کائنات کی سب سے بڑی ہستی محمد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ہیں۔ لیکن حضور کی کسی چیز کو بھی خدا کی کسی شے کے برابر کرنا شرک ہے۔ ولم یکن لہ کفوًا احد کے صرف یہ معنی نہیں کہ اس کا کوئی رشتے دار نہیں بلکہ اس کا اصل مطلب یہ ہے کہ کوئی ہستی کسی بات میں بھی اللّٰہ کی ہمسر، ہم رتبہ، برابر، مساوی، مثل، نظیر اور مد مقابل نہیں، نہ ذات میں نہ کسی صفت میں۔ لہٰذا جو فرق اللّٰہ اور اس کے رسول میں ہے وہی اللّٰہ کے کلام اور رسول کے کلام میں ہے۔ اللّٰہ معبود ہے۔ اور رسول عبد ہے۔ قرآن اللّٰہ کا کلام ہے اور حدیث رسولؐ کا کلام ہے۔ اگر کسی حدیث کے متعلق صراحۃً یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ حدیث قدسی ہے یا یہ وحی خفی وغیر متلو ہے جب بھی وہ واجب الاطاعت ہونے کے باوجود مثل القرآن نہیں ہو سکتی۔ کسی حکم کا واجب الاطاعت ہونا اور چیز ہے اور اس کا مثل قرآن ہونا اور شے ہے۔ اطاعت تو ایسے حکم رسول کی بھی ضروری ہے جس کے متعلق صراحۃً معلوم ہو جائے کہ رسول خدا کی طرف سے نہیں بلکہ اپنی طرف سے کہہ رہا ہے۔ اطاعت تو اولی الامر کے ایسے حکم کی بھی ضروری ہے جس کے متعلق یہ علم ہو کہ یہ خدا کے حکم کے خلاف نہیں۔ تاہم ایسے احکام کو واجب الاطاعت جاننے کے باوجود مثل القرآن نہیں کہا جا سکتا۔ ایک معمولی سپاہی کی اطاعت بھی صدر مملکت کی اطاعت ہوتی ہے۔ اسی طرح اسلامی نظام مملکت کے ہر چھوٹے بڑے صاحب امر کی اطاعت عین خدا کی اطاعت ہے۔ اور عین مطابق حکم قرآنی ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ ہر امیر مملکت کا فرمان عین کلام الٰہی یا مثل قرآنی ہے۔ کسی عبد کا کلام نہ معبود کا کلام ہو سکتا ہے اور نہ معبود کے کلام کی مثل ہو سکتا ہے۔ جس طرح خدا کی کوئی نظیر و مثیل نہیں اسی طرح اس کے کلام کی بھی کوئی مثال و نظیر نہیں۔

اولاً تو یہ روایت "اوتیت مثلہ معہ" مجھے قرآن ہی جیسی ایک چیز اور بھی دی گئی ہے" ہی سنداً اور متناً محل نظر ہے اور اگر اسے درست مان بھی لیا جائے تو یہ "مثلیت"[1] "واجب الاطاعت ہونے میں ہے۔ وہ بھی اس وقت جبکہ وہ اس کا

---

[1] یہ بحث "مقام سنت" میں دیکھ لینا مفید ہوگا جہاں اس پر مفصل گفتگو کی گئی ہے۔